SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Jahrbuch des Dubnow-Instituts / Dubnow Institute Yearbook XIX 2020/2021

Weiss, Yfaat (Ed.); Berg, Nicolas (Ed.); Burdorf, Dieter (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Weiss, Y., Berg, N., & Burdorf, D. (Eds.). (2023). *Jahrbuch des Dubnow-Instituts / Dubnow Institute Yearbook XIX 2020/2021*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666302039

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-87720-0

DUBNOW-INSTITUT

Jahrbuch · Yearbook

XIX 2020/2021

V&R

JAHRBUCH DES DUBNOW-INSTITUTS (JBDI)
DUBNOW INSTITUTE YEARBOOK (DIYB)

2020/2021

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Herausgeberin
Editor
Yfaat Weiss

Peer-Review-Verfahren
Peer Reviewing
Enrico Lucca

Redaktion
Manuscript Editor
Petra Klara Gamke-Breitschopf

Redaktionsbeirat
Editorial Advisory Board

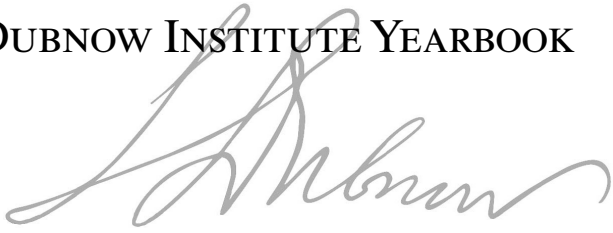
Marion Aptroot, Düsseldorf · Aleida Assmann, Konstanz · Jacob Barnai, Haifa · Israel Bartal, Jerusalem · Omer Bartov, Providence, N.J. · Esther Benbassa, Paris · Dominique Bourel, Paris · Michael Brenner, München/Washington, D.C. · Matti Bunzl, Wien · Lois Dubin, Northampton, Mass. · Todd Endelman, Ann Arbor, Mich. · David Engel, New York · Shmuel Feiner, Ramat Gan · Norbert Frei, Jena · Sander L. Gilman, Atlanta, Ga. · Frank Golczewski, Hamburg · Heiko Haumann, Basel · Susannah Heschel, Hanover, N. H. · Yosef Kaplan, Jerusalem · Cilly Kugelmann, Berlin · Mark Levene, Southampton · Leonid Luks, Eichstätt · Paul Mendes-Flohr, Jerusalem/Chicago, Ill. · Gabriel Motzkin, Jerusalem · David N. Myers, Los Angeles, Calif. · Jacques Picard, Basel · Gertrud Pickhan, Berlin · Antony Polonsky, Waltham, Mass. · Renée Poznanski, Beer Sheva · Peter Pulzer (1929–2023), Oxford · Monika Richarz, Berlin · Manfred Rudersdorf, Leipzig · Rachel Salamander, München · Hannes Siegrist, Leipzig · Gerald Stourzh, Wien · Stefan Troebst, Leipzig · Monika Wohlrab-Sahr, Leipzig · Moshe Zimmermann, Jerusalem · Steven J. Zipperstein, Stanford, Calif.

Gastherausgeber des Schwerpunkts
Guest Editors of the Special Issue
Nicolas Berg/Dieter Burdorf

Begründet von
Founding Editor
Dan Diner

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jahrbuch des Dubnow-Instituts
Dubnow Institute Yearbook



XIX

2020/2021

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

SACHSEN

Diese Maßnahme wird mitfinanziert durch Steuermittel auf der Grundlage des vom Sächsischen Landtag beschlossenen Haushaltes.

Gefördert von
Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien

Redaktionskontakt:

Jahrbuch des Dubnow-Instituts / Dubnow Institute Yearbook
Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow,
www.dubnow.de, E-Mail: redaktion@dubnow.de

Gesamtlektorat und -korrektorat: André Zimmermann
Lektorat englischsprachiger Texte und Übersetzungen: Tim Corbett und Jana Duman

Bestellungen und Abonnementanfragen sind zu richten an:

Brill Deutschland GmbH | Vandenhoeck & Ruprecht
Abteilung Vertrieb
Robert-Bosch-Breite 10
D-37070 Göttingen

Tel. +49 551 5084-40
Fax +49 551 5084-454
E-Mail: order@v-r.de / abo@v-r.de
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10,
D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«)
unter dem DOI https://doi.org/10.13109/9783666302039 abzurufen. Um eine Kopie dieser
Lizenz zu sehen, besuchen Sie https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.
Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den
gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Das Jahrbuch des Dubnow-Instituts ist ein Peer-reviewed Journal *(double blind)*.

Satz und Layout: Reemers Publishing Services, Krefeld

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN: 2198-3097 (print)
ISSN: 2197-3458 (digital)

ISBN: 978-3-525-30203-3 (print)
ISBN: 978-3-666-30203-9 (digital)

Inhalt

Yfaat Weiss
Editorial 9

Allgemeiner Teil

Brian Horowitz, *New Orleans, La.*
An Idiosyncratic Path from Liberalism to
Zionism at the Turn of Russia's Twentieth Century:
The Case of Saul Gruzenberg 15

Kobi Kabalek, *University Park, Pa.*
Emotionen der Distanzierung:
Deutsche Historikerinnen und Historiker schreiben über die
Rettung verfolgter Juden im Holocaust 33

Chiara Renzo, *Venedig*
Individual Recovery and Collective Redemption through
Skilled Labor after the Holocaust:
The Organization for Rehabilitation
through Training in Italy 55

Jewish Material Culture in East Central Europe during the Twentieth Century

Monika Biesaga, *Kraków*
The Polish Society of Friends of the Hebrew University:
Helping to Build the National and University
Library in Jerusalem, 1918–1939 83

Lara Lempertienė, *Vilnius*
The End of the Glorious Years:
YIVO under the Soviet Regime, 1940–1941 115

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Miriam Intrator, *Athens, Oh.*
Shared Concerns, Divergent Visions:
UNESCO in the Postwar Debate over Jewish Books 131

Anna-Carolin Augustin, *Washington, D. C.*
Dealing with Germany and Reclaiming Jewish Ceremonial Objects:
Guido Schönberger's Postwar JCR Mission Reconsidered 159

Schwerpunkt
Das Hebräerland
Else Lasker-Schüler und die deutschsprachige
Palästina-Dichtung ihrer Zeit
Herausgegeben von Nicolas Berg und Dieter Burdorf

Nicolas Berg/Dieter Burdorf, *Leipzig*
Einführung 191

Sylvia Asmus, *Frankfurt a. M.*
»Ich möchte einsame Ruhe haben im Hause« –
Ein ungedruckter Brief von Else Lasker-Schüler an Hanna Rovina
vom 25. November 1941 207

Julia Ingold, *Bamberg*
Die Dialektik von Klage und Arabeske –
Else Lasker-Schülers *Wunderrabbiner von Barcelona* 215

Stephanie Bremerich, *Leipzig*
Arbeit an der »neuen Welt«:
Arthur Holitschers *Reise durch das jüdische Palästina* (1922) und
Felix Saltens *Neue Menschen auf alter Erde* (1925) 239

Daniel Weidner, *Halle (Saale)*
Palästina realistisch, psychoanalytisch und historisch:
Die Form des Romans in Arnold Zweigs *De Vriendt kehrt heim* . . . 265

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Yvonne Al-Taie, *Kiel*
Klang, Geste, Bild:
Das Arabische als künstlerischer Projektionsraum in
Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland* 285

Cornelia Blasberg, *Münster*
Heiliges Land und Neues Reich:
Raumsemantik in Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland* und
Karl Wolfskehls *Die Stimme spricht* 309

Magnus Klaue, *Leipzig*
Notenvergessenheit:
Der Klang des Exils in Else Lasker-Schülers später Lyrik 327

Birgit R. Erdle, *Berlin*
Auf der Traumspur von Jehuda Halevi:
Gerson Stern in Jerusalem (1938–1948) 345

Joachim Schlör, *Southampton*
Von äußeren und inneren Passagen zwischen Heilbronn und
dem »Hebräerland«:
Der Dichter Fritz Wolf (1908–2006) 363

Caroline Jessen, *Leipzig*
Friedhelm Kemp und Werner Kraft:
Zur Edition der Schriften Else Lasker-Schülers (1959–1962) 387

Gelehrtenporträt

Rotem Giladi, *London*
Gegenwartsarbeit in the National Home:
International Law and the Two Nationalisms of
Nathan Feinberg (1895–1988) 409

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dubnowiana

Dan Tsahor, *Jerusalem*
What a Nation Ought to Know?
Aḥad Ha'am, Dubnow, Bialik, and the Making of a
Modern Jewish Canon 443

Aus der Forschung

Jakob Hessing, *Jerusalem*
Else Lasker-Schüler –
Historische Perspektiven auf das Nachleben der Dichterin 467

Literaturbericht

Moritz Schmeing, *Leipzig*
Juden in der faschistischen Partei Italiens:
Eine Annäherung 485

Abstracts 517

Contributors 529

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Editorial

Im Mittelpunkt der neunzehnten Ausgabe dieses Jahrbuchs, des ersten Doppeljahrgangs, steht der von *Nicolas Berg* und *Dieter Burdorf* (beide Leipzig) herausgegebene Schwerpunkt zu Else Lasker-Schüler und der deutschsprachigen Palästina-Dichtung des frühen 20. Jahrhunderts. Die Beiträge versammeln Ergebnisse eines neuen Nachdenkens über das Œuvre der Dichterin, das mit der Jahreskonferenz des Dubnow-Instituts anlässlich ihres 150. Geburtstags im Jahr 2019 eingesetzt hat. Anhand ausgewählter Werke werden die Palästina-Imaginationen Lasker-Schülers mit ihren realen Erfahrungen im Jischuw abgeglichen, wobei sich in ihrem Schicksal von Flucht und Exil, dem unwiederbringlichen Verlust der Heimat und der Bedeutung der Muttersprache existenzielle Aspekte einer deutsch-jüdischen Erfahrungsgeschichte zeigen. Die Herausgeber stellen den von ihnen verantworteten Schwerpunkt, wie üblich, in einer eigenen Einführung vor. Else Lasker-Schüler gewidmet ist auch die Rubrik *Aus der Forschung* von *Jakob Hessing* (Jerusalem), einem maßgeblichen Kenner der deutsch-jüdischen Literatur und einem der Ersten, die sich mit ihrem Werk beschäftigten. Hessing rekonstruiert nach einer kurzen historischen Darstellung, die vor allem sein Studium an der von Lea Goldberg gegründeten und später von Shimon Sandbank geleiteten Abteilung für vergleichende Literaturwissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem beschreibt, wie sich das Interesse an deutsch-jüdischer Literatur im Allgemeinen und an der Lyrik Lasker-Schülers im Besonderen in den vergangenen vier Jahrzehnten entwickelt hat.

Der am Beginn jeder Ausgabe stehende *Allgemeine Teil* wird mit einem Beitrag von *Brian Horowitz* (New Orleans, La.) zu Saul Gruzenberg, Begründer der prozionistischen Zeitschrift *Budushchnost'* (Die Zukunft) in St. Petersburg (1899–1904), und dessen Verhältnis zum Zionismus im Russland des späten 19. Jahrhunderts eröffnet. Horowitz zeigt am Beispiel von Gruzenberg, wie unter der damals noch nicht kodifizierten Kategorie des Nationalismus Ideen und Konzepte zusammengeführt wurden, die nicht kohärent und manchmal sogar widersprüchlich waren. *Kobi Kabalek* (University Park, Pa.) liest aus der Perspektive der Emotionsgeschichte die Arbeiten deutscher Historikerinnen und Historiker, die erst vergleichsweise spät – in den 1980er und dann verstärkt in den 1990er Jahren – damit begannen, die Rettung der Juden während des Nationalsozialismus als eigenständiges Thema zu bearbeiten. *Chiara Renzo* (Venedig) analysiert in ihrem Beitrag die Entstehung der Organization for Rehabilitation through Training (ORT) und deren erste Erziehungsprogramme für die in italienischen DP-Lagern untergebrachten Überlebenden des Holocaust. Dabei stellt sie zum einen heraus,

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

wie sehr die Berufsausbildung den Überlebenden half, der manuellen Arbeit eine neue Bedeutung zuzuweisen, und zum anderen, dass die Aktivitäten der ORT in Italien das säkulare und das orthodoxe Judentum vor Ort in eine intensive Diskussion über die Arbeitsethik brachten.

Hierauf folgen vier aus dem Kontext des BKM-geförderten Projekts »Materielle Spuren deutsch-jüdischer Lebenswelten des östlichen Europa« hervorgegangene Beiträge zur jüdischen materiellen Kultur der Region im 20. Jahrhundert. *Monika Biesaga* (Kraków) rekonstruiert die Arbeit und Bedeutung der Polnischen Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität beim Aufbau einer Büchersammlung der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem in der Zwischenkriegszeit. Um die zweite große jüdische Sammlungseinrichtung dieser Zeit, das Yidisher Visnshaftlekher Institut (YIVO), geht es im zweiten Beitrag: Auf der Basis von Quellenmaterial in litauischer Sprache, das zwar katalogisiert wurde, aber aufgrund der Sprachbarriere bislang praktisch unerforscht geblieben ist, konzentriert sich *Lara Lempertienė* (Vilnius) auf die letzten beiden Jahre des YIVO vor der Besetzung Litauens durch die Nationalsozialisten. Erstmals werden hier die kurze Periode sowjetischer Herrschaft nach dem Hitler-Stalin-Pakt in Bezug auf das Institut untersucht und wichtige Informationen über Organisation, Archivbestände und die Bibliothek der Einrichtung kurz vor ihrer Zerstörung entfaltet. Wer tiefer in die Restitutionsgeschichte der von den Nazis im Zweiten Weltkrieg geraubten jüdischen Bücher eingetaucht ist, wird auf die Initiative gestoßen sein, die *Miriam Intrator* (Athens, Oh.) hier ausführlicher rekonstruiert – den Vorstoß zum Aufbau einer Jüdischen Weltbibliothek in Kopenhagen unter der Ägide der UNESCO. Intrator zeigt, dass das Ziel der Einrichtung einer großen Bibliothek jüdischer Kultur im Europa nach dem Holocaust eine Vision war, die den Unternehmungen anderer Institutionen, etwa der Hebräischen Universität Jerusalem, zur Rettung von verbliebenen Büchern jüdischer Provenienz völlig zuwiderlief. Einer transnationalen Rettungsinitiative nimmt sich auch der Beitrag von *Anna-Carolin Augustin* (Washington, D. C.) an. Auf der Grundlage neuer Quellen wirft die Autorin ein nuancenreiches Licht auf den Kunsthistoriker, Kurator und Experten für Zeremonialgegenstände Guido Schönberger und dessen Reise aus den Vereinigten Staaten nach Westdeutschland im Jahr 1951, wo er im Auftrag der Jewish Cultural Reconstruction, Inc. nach jüdischen Kunstwerken und -objekten suchte – mit Blick auf gegenwärtigen Diskussionen um Provenienzforschung und Restitution ein hochaktuelles Thema.

Die Rubriken komplettieren den vorliegenden Band. Das *Gelehrtenporträt* befasst sich mit dem Juristen und Völkerrechtler Nathan Feinberg. *Rotem Giladi* (London) entfaltet die Grundspannung im Nachdenken dieses Gelehrten, der sich der Sicherung jüdischer Rechte von zwei Seiten her verschrieb. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm Feinberg eine wichtige Rolle

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

bei der Stärkung des Minderheitenschutzes für die Jüdinnen und Juden in den neu entstandenen Nationalstaaten des östlichen Europa ein und widmete sich gleichermaßen engagiert der Anerkennung jüdischer Souveränität und Rechtssicherung in Palästina. Nach seiner Übersiedlung avancierte er zu einer Schlüsselfigur für die Gründung der Juristischen Fakultät der Hebräischen Universität Jerusalem, der er als erster Dekan in den Jahren 1950/51 vorstand. In der Rubrik *Dubnowiana* stellt *Dan Tsahor* (Jerusalem) anhand eines Vergleichs dreier literarischer Großprojekte von Achad Ha'am, Simon Dubnow und Chaim Nachman Bialik deren ebenso verschiedenartige wie demselben Ziel gewidmete Bemühungen heraus, einen nationalen jüdischen Literaturkanon zu etablieren, der die bis dato vorherrschende rabbinische Literatur ablösen sollte. Mittels einer Analyse ihrer Werke beleuchtet er ihre Visionen von einer idealen jüdischen Nation und den von ihnen angestrebten politischen Weg dorthin. Im *Literaturbericht* stellt *Moritz Schmeing* (Leipzig) Überlegungen zum Engagement von Juden in der faschistischen Partei Italiens (Partito Nazionale Fascista, PNF) vor, wobei er sein Augenmerk auf das besondere Verhältnis der italienischen Juden zur nationalen Befreiungsbewegung (Risorgimento) lenkt.

Als Herausgeberin dieser Ausgabe möchte ich abschließend allen danken, die zur Publikation beigetragen haben, in erster Linie den Autorinnen und Autoren der einzelnen Beiträge, von denen dieses Jahrbuch lebt. Petra Klara Gamke-Breitschopf, die Leiterin der wissenschaftlichen Redaktion, koordinierte die gesamte redaktionelle Arbeit an diesem Band. Enrico Lucca kümmerte sich um das Peer-Review-Verfahren. Wesentlich beteiligt an der Textredaktion waren Margarita Lerman sowie zum Ende der Arbeiten auch Karin Damaschke, Felix Müller und Carolin Piorun. Das deutschsprachige Lektorat lag erneut in der Verantwortung von André Zimmermann, während Tim Corbett und Jana Duman das englischsprachige Lektorat sowie wesentliche Teile der englischen Übersetzungen übernahmen und Andreas R. Hofmann einen Text aus dem Polnischen übersetzte. Wie beim letzten Band ist es mir eine besondere Freude zu betonen, dass auch dieses Jahrbuch nicht nur als gedrucktes Werk, sondern auch als Open-Access-Ausgabe erscheint, sodass alle Artikel mit dem Tag des Erscheinens online frei zugänglich sind.

Yfaat Weiss Leipzig/Jerusalem, Frühjahr 2023

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Allgemeiner Teil

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Brian Horowitz

An Idiosyncratic Path from Liberalism to Zionism at the Turn of Russia's Twentieth Century: The Case of Saul Gruzenberg

For most of his life, Saul Gruzenberg (1854–1911), a typical Russian Jewish liberal, did not appear to like Zionism or Jewish nationalism. However, at age 53, in 1899, he began to defend Zionism. His apparent shift in ideology two years after Theodor Herzl's First Zionist Congress demands an explanation if only because no one else shared this timing. Because his transformation appears a fascinating step given his commitment to liberalism and hostility to nationalism, I have organized my essay around it. Breaking with the conventional chronological exposition, I treat the shift first and after that seek precedents in his life to explain it. As I will show, ideologically he was not alone, but his path is nonetheless a mystery. His writings appear vitally interesting as a mirror on a dimly known, but very dynamic period in Russian Jewish life, the 1890s and early years of the twentieth century.

Hardly known today, Saul Gruzenberg was the editor of *Voskhod* (Dawn), Russia's most important Jewish newspaper in the second half of the nineteenth century. His fame, however, has been overshadowed by his more renowned younger brother, Osip, the defender of Mendel Beilis at the famous trial in 1913. Saul hailed from the Kherson region (today in southern Ukraine). He had a traditional *ḥeder* education, though he read non-religious books in private. He attended medical school in St. Petersburg (the Medical-Surgical Academy), graduating in 1885. A diploma gave him the right to live in the capital city. In 1884 he joined *Voskhod*, first as a writer and then editor. Adolph Landau (1842–1902), the founder of *Voskhod*, valued Gruzenberg for his prodigious work habits and ideological commitment to the paper's liberal politics. In 1899, though, after losing the battle to acquire *Voskhod*, Gruzenberg established his own newspaper, *Budushchnost'* (The Future). In *Budushchnost'*, Gruzenberg supported Zionism enthusiastically. Although this study centers on his attitudes toward nationalism, it surveys and analyzes his body of writings on different topics. This essay inevitably sheds light on Jewish journalism, which was so central to the realization of Russian Jewry's political and cultural goals at the end of the nineteenth century.

Since Gruzenberg's Zionism came from a writer deeply defined by a commitment to liberalism, I argue that his Zionism was animated by his past.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 15–32 | doi.org/10.13109/9783666302039.15

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Although liberalism is usually viewed as the antithesis of Zionism (integration versus separation), my claim is that the values which had led him to liberalism also permitted Gruzenberg to embrace Zionism.[1] I hope to show that, instead of viewing liberalism and nationalism as polar opposites, we should consider that a person could adopt Zionism as a diaspora ideology.[2] Incidentally, diaspora Zionism is still popular today in the United States, where many people show their ideological support for Jewish emigration to Israel, while never intending to move themselves.

Conventional Historiography on the Transformation from Liberalism to Nationalism

The conventional historiography of Jewish nationalism in Russia emerged from a debate over the centrality of the pogroms of 1881/82. Jonathan Frankel (z"l.) maintained that the pogroms had led to an ideological crisis, forcing Russian Jewry to seek solutions in nationalism, especially Zionism.[3] This "overreaching" position came under criticism from Benjamin Nathans who claimed that only a small percentage of Russian Jews actually went to Palestine. Additionally, Nathans argued that even if two million Jews emigrated from Eastern Europe between 1882 and 1924, one should note that five million Jews remained in Russia, a population as large as had existed before the pogroms. He concluded that the majority continued to live as they

1 Israel Sosis, Period "obruseniya." Natsional'nyy vopros v literature kontsa 60-kh godov i nachala 70-x godov [Period of "Russification." The National Question in Literature at the End of the Sixties and the Beginning of the Seventies], in: Evreyskaya starina 8 (1915), 129–146. Like others, he abandoned religion in favor of what Eliyah Stern has labelled "materialism." Idem, Jewish Materialism. The Intellectual Revolution of the 1870s, New Haven, Conn., 2018, 1–31.

2 Along with the above-mentioned aims, this essay seeks to contribute to a revival of the study of Jewish journalism in Russia, which (with few exceptions) has not received scholarly attention in recent years. *Voskhod*, the newspaper that appeared in Russian from 1879 to 1906, was the most influential and longest-lasting Jewish periodical of the nineteenth century. For most of its life, *Voskhod* came out as a monthly, a book-size "thick" journal, but a weekly also appeared as *Khronika Voskhoda*. Besides news, the paper gave voice to modern Jewish culture, especially literature in Hebrew, Yiddish, and Russian. The contributors to *Voskhod* included the most important members of the Jewish intelligentsia, such as Simon Dubnow, Mendele Moykher Sforim, Semën Frug, Sholem Aleichem, S. An-sky, Judah Leib Gordon, Lev Levanda, Yehudah Katzenelson (Buki Ben Yogli), and Maxim Vinaver.

3 Jonathan Frankel, Crisis of 1881–82 as a Turning Point in Modern Jewish History, in: David Berger (ed.), The Legacy of Jewish Migration. 1881 and Its Impact, New York 1983, 9–22.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

had previously, preoccupied with integration, discrimination, and the struggle for political and economic rights.[4] To this debate, I added that other paths existed. I claimed that some liberals adopted a diaspora nationalism that combined elements of liberalism and nationalism.[5] Figures associated with the Society for the Promotion of Enlightenment, such as Maksim Vinaver, Shaul Ginsburg, Yehudah Leib-Binyamin Katzenelson, and Yehudah Leib Kantor, formulated a synthesis of diaspora nationalism and liberalism, promoting separate Jewish institutions (schools, theater, and publishing houses) as part of a multi-national Russian state.[6] Other scholars have refined these positions, adding to debates about how to define Jewish nationalism in Russia.[7]

As a Zionist, Gruzenberg devoted himself to propaganda. He did not attend the Zionist Congresses, but ideologically he had commonalities with Martin Buber and Chaim Weizmann, leaders of Cultural Zionism, a movement that arose precisely at this time and gained attention at the Fifth Zionist Congress in 1902. Michael Berkowitz has described the influence of Aḥad Ha-Am's writings on Cultural Zionism, showing how its members helped proliferate culture in the movement and its institutions.[8]

4 Benjamin Nathans, Beyond the Pale. The Jewish Encounter with Late Imperial Russia, Berkeley/Los Angeles, Calif., 2002, 5–11.

5 Brian Horowitz, Russian Idea – Jewish Presence. Essays on Russian-Jewish Intellectual Life, Boston, Mass., 2013, 105–123.

6 There is a small body of literature about liberalism versus nationalism in Russian Jewish history, especially concerning the debates between Kadets (members of the Constitutional Democratic Party) and Zionists. See Viktor Kel'ner, "Ikh tseli mogut byt' vysoki, no oni – ne nashi tseli" (M. M. Vinaver – antisionist) ["Their Goals May Be High, But They Are Not Our Goals" (M. M. Vinaver – Anti-Zionist], in: Judaica Petropolitana 1 (2013), 114–132; Alexander Orbach, The Jewish People's Group and Jewish Politics in Tsarist Russia, 1906–1914, in: Modern Judaism 10 (1990), no. 1, 1–15.

7 Kenneth B. Moss, From Zionism as Ideology to the Yishuv as Fact. Polish Jewish Reorientations toward Palestine within and beyond Zionism, 1927–1932, in: idem/Benjamin Nathans/Taro Tsurumi (eds.), From Europe's East to the Middle East. Israel's Russian and Polish Lineages, Philadelphia, Pa., 2021, 271–304; Nathans, Beyond the Pale; James Loeffler, Rooted Cosmopolitans. Jews and Human Rights in the Twentieth Century, New Haven, Conn., 2018; Dmitry Shumsky, Beyond the Nation-State. The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben-Gurion, New Haven, Conn., 2018; Christoph Gassenschmidt, Jewish Liberal Politics in Tsarist Russia, 1900–14. The Modernization of Russian Jewry, New York 1995; Steven J. Zipperstein, Pogrom. Kishinev and the Tilt of History, New York/London 2018; Jeffrey Veidlinger, Jewish Public Culture in the Late Russian Empire, Bloomington, Ind., 2009.

8 Michael Berkowitz, Zionist Culture and West European Jewry before the First World War, Cambridge 1993, 77–98.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Saul Gruzenberg's Idiosyncratic Path: A Debate with Simon Dubnow

Since Gruzenberg promoted Zionism in the early years of the twentieth century, it might appear strange to discover that during the 1880s and early 1890s, when others were exploring Ḥibbat Ẓiyon (Fondness for Zion), he cleaved to the liberal promise that progress through enlightenment and reason would ultimately win. His attitudes appeared to change only in 1899. His indifference to Zionism can be perceived in a debate between Simon Dubnow and Gruzenberg in 1896, when Gruzenberg read the first draft of Dubnow's *Letters on Old and New Judaism*, which the latter had submitted for publication in *Voskhod*.[9] The context touches on a number of general debates between Zionism, cultural nationalism, and acculturation (primarily the struggle for equal rights), as well as Theodor Herzl's concrete project of settling Ereẓ Yisra'el that had recently appeared in the press.[10]

Dubnow rejected Herzl in favor of "cultural autonomy," which he defined as the claim that diaspora Jews must have special rights as Jews to form autonomous cultural institutions as well as attain general civic rights as citizens. Promoting (what we today call) diaspora nationalism, Dubnow combined a liberal conception of a rule-of-law state, such as existed in Western Europe, with Eastern European ideas of cultural separatism based on ethnicity.[11] In his counterattack, Gruzenberg did not defend Herzl, but also took issue with Dubnow, insisting that he mistakenly defined the term "nationalism." In Gruzenberg's view, this misnomer had at its base a desire for Jews to achieve civic equality in the diaspora and therefore was nothing but repackaged liberalism. In a private letter, Gruzenberg explained to Dubnow why he (Dubnow) was not a nationalist:

9 Dubnow's first installment of *Pis'ma o starom i novom evreystve* (Letters on Old and New Judaism) appeared in *Voskhod* 11 in November 1897, 3–21. As the editor of *Voskhod*, the monthly newspaper that published Dubnow's individual essays, Gruzenberg became acquainted with his ideas before other people. Dubnow's essays on nationalism were later collected and published as a book: Simon Dubnow, Pis'ma o starom i novom evreystve, St. Petersburg 1907.

10 Joseph Klausner, Opoziẓyah le-Herẓl, Jerusalem 1960, 26–28.

11 Simon Rabinovitch, Jewish Rights, National Rites. Nationalism and Autonomy in Late Imperial and Revolutionary Russia, Stanford, Calif., 2014, 35–51.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"Dear friend, if you decidedly spoke out against [Herzl's book] *Der Judenstaat*, then you are an assimilator, entirely the same as I am and all of us, only a bit confused.[12] For you, 'assimilator' is a profanity, something equivalent to 'aḥer' ['other' in Hebrew]. But the issue does not lie in names. There is nothing in your program that an assimilator would not accept: We love our history, stay informed about our brothers abroad, and do not make the sign of the cross."[13]

When Dubnow disagreed, Gruzenberg responded that the operative distinction was between "here" and "there," integration into the host society versus emigration to Palestine. If one's primary goal was to live harmoniously in the non-Jewish environment, one was an assimilationist. Analyzing the term "assimilation" in another letter, he told Dubnow:

"I do not like this word and avoid it at all costs. But I do not have anything against its content. Of course we are against nationalism's blocking the doors; of course we favor acculturation with the Goys. Are you of a different opinion? Since when?"[14]

He put the same thought to Dubnow another way: If one is not a Zionist, then one must inevitably join the chain of thinkers who sought to unite Judaism and modernity:

"Either you must become a Zionist or honestly, openly come over to our old Judaism, that of [Moses] Mendelsohn, [Leopold] Zunz, [the] Breslauers, [Nachman] Krochmal, I. N. Levinsohn (we are their direct descendants and of course you would not deny it)."[15]

This list of modern Jewish philosophers and historians – from Mendelsohn to Levinsohn, including Graetz as the father of the modern rabbinical seminary in Breslau – symbolized Gruzenberg's paradigm. He meant that Dubnow belonged to the tradition known as the Haskalah – the Jewish Enlightenment – in which scholars and activists (*maskilim*) struggled for new conceptions of Judaism and Jews, but at the same time sought full rights as citizens of the countries in which they lived.

One can disagree with Gruzenberg, but one must acknowledge his consistency. Echoing Comte de Clermont-Tonnerre's famous statement about Jews during the French Revolution, Gruzenberg claimed that the Jewish na-

12 In fact, Dubnow had criticized Herzl. See Victor Efimovich Kel'ner, Missioner istorii. Zhizn' i trudy Semëna Markovicha Dubnova [Missioner of History. The Life and Work of Simon Markovich Dubnow], St. Petersburg 2008, 313; Semën Dubnov (Simon Dubnow), Kniga zhizni. Vospominaniya i razmyshleniya. Materialy dlya istorii moego vremeni [Book of Life. Memoirs and Reflections. Material for a History of My Time], St. Petersburg 1998 (reprint of Riga 1934), 330 f.

13 Pis'ma S. O. Gruzenberga (1896–1899) [Letters of S. O. Gruzenberg (1896–1899)], Saul Gruzenberg to Simon Dubnow, 26 October 1896, in: Evreyskaya starina 7 (1914), 385–411, here 396.

14 Ibid., 389 f.

15 Ibid., 405, Gruzenberg to Dubnow, 28 September 1898.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tion qua nation no longer existed. Jews should be defined as individuals and Judaism considered solely a religion. He differed from Clermont-Tonnerre, however, in his historical timeframe. Glossing over Jewish corporatism in the Middle Ages, Gruzenberg concluded that the Jewish nation ceased existing in 135 C. E., when Jews, conquered by the Romans, lost any further hope to regain political control of Erez Yisra'el. In an 1896 letter to Dubnow, he wrote:

> "My definition: Judaism is a religion. Jewish history ended with Bar Kokhba; Israelite history follows, a history about how they [non-Jews] agitated the Israelites because of their religion, on the one side, and how the smartest among our ancestors designed a history of religion and rituals, made a seyag le-torah [a fence around the law] on the other side. If you add to this the attempts to present the history of pogroms in a chronological fashion, the different commentaries to the Bible and Talmud and compendiums of rituals, then you will have it: a history of the 'Jewish' people and its literature, which will nonetheless be Israelite history."[16]

Gruzenberg proudly defined himself as an "integrator," by which he meant something like acculturation – the acceptance of Jews into Russian society, its social life, politics, and economy. To him, diaspora nationalism made no logical sense. One can hear in Gruzenberg's thinking echoes of Heinrich Graetz's *Die Geschichte der Juden*, in which Graetz emphasized a singular Jewish literature, but also classified Jews in Western Europe as a national minority struggling for equal rights, just like other minorities.

Gruzenberg, a Supporter of Zionism

Gruzenberg's embrace of Zionism seemed to happen suddenly, without warning, in 1899. Although not recognized as a catalyst year in the lives of other Zionists – for most, the year 1897 is pregnant with meaning as it is linked with the First Zionist Congress in Basel – it was significant for him. The circumstances were recorded as follows.[17]Adolph Landau, the owner of *Voskhod*, became ill in the mid-1890s and turned over control of *Voskhod* to Gruzenberg. Furthermore, Landau wanted to sell the paper and apparently promised it to his assistant. However, at the last moment he sold it to a group of young intellectuals, namely Leon Bramson, Shaul Ginsburg, and Iulii Brutskus.[18] Gruzenberg was deeply hurt and responded by establishing

16 Ibid., 394, Gruzenberg to Dubnow, 25 November 1896.
17 Yehuda Slutsky, Ha-itonut ha-yehudit-rusit ba-meah ha-tesha-esereh [The Russian-Jewish Press in the Nineteenth Century], Jerusalem 1970, 167 f.
18 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

a rival newspaper, *Budushchnost'* (Future), which survived from December 1899 until mid-1904. During that short period, it served as a mouthpiece for, among other things, Zionism. Given Gruzenberg's above-cited resistance to nationalism, his ideological position demands an explanation.

To begin with examples showing Gruzenberg's pro-Zionist perspective, in an editorial in the January 1904 issue of *Budushchnost'*, Gruzenberg channeled Aḥad Ha'am:

"In order for the Jewish people to exist with dignity among the other nations, it needs to have at least a small territory and its own spiritual center. The strong and the one who proclaims his strength is not subject to persecution, and if the Jewish people had its own corner somewhere on the globe, then it would not be a pariah anywhere."[19]

Three years earlier, in an editorial entitled *Aid for the Palestinian Workers*, Gruzenberg had expressed his feelings about Palestine:

"The issue is that, under the influence of the heavy blows of fate, the Jewish heart, so full of pain, seeks a spiritual foundation for the renewal of Jewish nationality, the strengthening of the connection between the dispersed parts of Jewry, which can facilitate the cult of Palestine as the cradle of the whole Jewish people."[20]

A few weeks later, Gruzenberg enthusiastically supported the society established in Odessa in 1891 that encouraged Jewish emigration to Palestine:

"A decade in the life of a private Jewish society that assigned itself a broad task is not such a small span of time in our situation and, at the celebration meeting of The Society for the Promotion of Jews and Farmers in Syria and Palestine, one can be satisfied looking back on the path taken thus far. The number of people who founded this favorable institution was not large, but they were strong in spirit, energetic, wholeheartedly devoted to the task. Honor to them and glory that they, having taken up this intellectual endeavor, have expanded it, developed, and won over the sympathy of many groups in the Jewish population as well as some material resources."[21]

This is an eloquent acknowledgement of the hard work and accomplishments of the leaders of Ḥibbat Ẓiyon. However, one could also have made the opposite case, criticizing their marginal achievements.

There is further evidence of Gruzenberg's positive attitude toward Zionism, including the people whom he featured in *Budushchnost'*. As early as 29 December 1899, Gruzenberg published an article on Zionism by the Kyiv historian Ilya Galant, who wrote:

19 Saul Gruzenberg, Za proshlyy god [For the Last Year], in: Budushchnost', 9 January 1904, 4.

20 Idem, Pomoshch' palestinskim rabochim [Aid for the Palestinian Workers], in: Budushchnost', 19 January 1901, 44.

21 Idem, K s"ezdu Palestinskogo Obshchestva [On the Gathering of the Palestine Society], in: Budushchnost', 9 February 1901, 102.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"Zionism does not propose an entire exodus of Jews from Europe, does not promulgate chauvinism, and does not contradict the sacred patriotic feelings and obligations of each honorable citizen. Zionism, as Dr. Herzl, the head of the Zionists says, has the goal to create such a center where those Jews who do not desire or are unable to assimilate, can peacefully and freely live and develop."[22]

Other examples include the paper's extensive coverage of the 1902 meetings of the Odessa branch of the Society for the Promotion of Enlightenment. In debates over the nationalization of Jewish schools, the editor of *Budushchnost'* clearly took the side of the "nationalists," Aḥad Ha'am, Dubnow, and Meir Dizengoff. Gruzenberg even used the nationalists' favorite epithet for their opponents, "assimilationists," although the term was inaccurate and inappropriate.[23] The opposition, the leaders of the Odessa branch of the Society for the Promotion of Enlightenment, favored secular subjects rather than Jewish subjects in schools for pragmatic reasons: They wanted Jews to be armed for competition in the tough economic situation in Russia.

Gruzenberg's position is somewhat inscrutable given that *Voskhod* was widely known as anti-Zionist.[24] Since Gruzenberg had been the editor of *Voskhod* in the mid-to-late 1890s, one wonders about the reasons for his change. To put his shift in context, we should recall that Gruzenberg rejected conventional thinking that Jewish nationalism consisted of all kinds of Jewish separatism: Zionism, Territorialism, Cultural Nationalism, and the Bund (Jewish nationalism combined with socialism). Rather, he isolated Zionism from the other movements, insisting that it alone served as the prime example of Jewish nationalism.

Gruzenberg's Liberalism

In his writings from the 1880s and 1890s, Gruzenberg displayed a liberal tendency, which in Russian Jewish terms implied a body of values. One of the tenets was integration – Jews needed to speak Russian and get closer to Russian culture. Another was the idea that antisemitism was short-lived and would pass, as it was based on superstition. Still another tenet involved the need for Jews to keep fighting for justice through those sources of power

22 I. B. Galant, Neskol'ko slov opponentam sionizma (pis'mo v redaktsiyu) [A Few Words by an Opponent of Zionism (A Letter to the Editorial Office)], in: Budushchnost', 29 December 1899, 3.

23 Saul Gruzenberg, Po povodu vybora v obshchstve prosveshcheniya [On the Elections in the Society for the Promotion of Enlightenment], in: Budushchnost', 11 January 1902, 22.

24 Slutsky, Ha-itonut ha-yehudit-rusit ba-meah ha-tesha-esereh, 170–199.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

available to them, namely the press, courts of law, and *shtadlanut* (intercession with the government on the part of wealthy or influential Jews).[25]

For his part, Gruzenberg chose the press. He wrote articles disproving antisemitic claims, such as that Jews controlled the economy and avoided service in the Russian military. He defended the Talmud, which an ignorant Russian audience had come to disdain. In some articles, Gruzenberg gave the impression of internalizing ideas connected to those of the physiocrats. For example, he promoted farming and crafts as the sole "moral" way to make money. In his efforts, he embodied the *Weltanschauung* (worldview) of a Russian Jewish liberal of the 1880s and 1890s and shared a common perspective with other Jewish intellectuals, such as Mikhail (Menashe) Morgulis, Abraham Passover, Maksim Vinaver, and Mikhail Kulisher.

One gets a sense of Gruzenberg's role in his article from 1888 entitled *From the Field of Talmudic Medicine*. Here, Gruzenberg upheld the Talmud, arguing that it contained a great deal of wisdom, despite the fact that most Russians considered the Talmud as the cause for Jewish depravity and claimed it instilled hate for Christians. This was a brave act in 1888, because of Jacob Brafman's *Book of the Kahal* (so popular that it went through four printings – in 1868, 1869, 1875, and 1882).[26] Ignoring the risks to his reputation among Russians, Gruzenberg showed his respect for the rabbinical corpus, writing:

> "Certainly, Talmudic doctors who lived fifteen to seventeen centuries ago, when opening a corpse was considered a mortal sin, could not fully acquire knowledge of the anatomy of the human body. But on the other hand, one cannot agree that the Talmudic writers spoke off the cuff and, counting the bones, gave one or another number without any basis at all."[27]

The *maskilim* of Gruzenberg's generation were placed in the unenviable position of acknowledging that the Talmud was mistaken in many ways (such as the number of bones in the human body), but still offered knowledge and even "wisdom of the ages."[28]

In his article, Gruzenberg bundled his talent as a medical doctor and scholar. He emphasized the scientific basis of his approach to analyzing the Talmud, comparable to scholars in Western Europe. Although Russia was the

25 Scott Ury, The Shtadlan of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Noble Advocate or Unbridled Opportunist?, in: Polin 15 (2002): Antony Polonsky (ed.), Focusing on Jewish Religious Life, 1500–1900, 267–299.

26 Yakov Brafman, Kniga kagala. Materialy dlya izucheniya evreyskogo byta [The Book of the Kahal. Materials for the Study of Jewish Life], Vilnius 1869.

27 Cit. in Slutsky, Ha-itonut ha-yehudit-rusit ba-meah ha-tesha-esereh, 41.

28 S. Dneprovskiy (Saul Gruzenberg), Iz oblasti talmudicheskoy meditsiny [From the Field of Talmudic Medicine], in: Voskhod (1888), no. 5/6, 40–44.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

home of serious and distinctly traditional religious rabbinical literature in Hebrew, Jewish scholarship on rabbinical writings in the Russian language was still undeveloped. Gruzenberg was trying to fill a real lacuna.[29]

In his article, *A Fake Scholar on Fake Illnesses* (1895), Gruzenberg defended Jews against the calumny that Jews faked illnesses in order to avoid army service.[30] Gruzenberg based his arguments on facts as well as his judgment of the author, Dr. K. B. Orlov's character. In his opinion, Orlov had recourse primarily to his own imagination, making up possible ways for Jews to deceive military doctors in order to avoid military service.[31] Although Orlov "has done all he can to expose Jews suspected of pretending," his efforts came to naught because (here Gruzenberg quoted Orlov's book directly) "doctors, highly experienced in surgery, did not want to acknowledge the justice of my claim and confirmed entire groups of Jews as unsuitable for military service, including those who had, in my opinion, an artificial hernia."[32] In other words, the doctors sided with the Jews. In Gruzenberg's overall evaluation: "Writings like Mr. Orlov's book full of hate for humanity and irritable suspicion cannot serve any use because no one will believe them, but they are harmful in that they spread conflict and injustice toward people."[33]

Gruzenberg's worldview becomes clearer in his study of the Jewish community of St. Petersburg, the imperial capital, entitled *The Jewish Population of St. Petersburg in Its Social and Sanitary Condition* (1891). His approach is embodied in the epigraph from Goethe: "Zahlen zeigen, wie sich die Welt regiert." Worded differently: Do not trust your biases, rely on numbers to discover the facts. Incidentally, liberals liked statistics, viewing themselves as an advance on earlier generations in their professionalism and reliance on "science." Gruzenberg underscored the fact that legal restrictions – which forbade the vast majority of Jews from even moving to the capital – influenced his findings.[34]

According to Gruzenberg, Jews differed from non-Jews in St. Petersburg. More Jews were wealthy since without wealth they could not gain a legal

29 Brian Horowitz, "Building a Fragile Edifice." A History of Russian Jewish Historical Institutions, 1860–1914, in: Polin 29 (2016): Natalia Aleksiun/Brian Horowitz/Antony Polonsky (eds.), Writing Jewish History in Eastern Europe, 61–75.

30 Saul Gruzenberg, Mnimyy uchenyy o mnimykh boleznyakh [A Fake Scholar on Fake Illnesses], part 2, in: Voskhod (1895), no. 2, 1–16.

31 Ibid., 4.

32 Ibid., 15.

33 Ibid., 16.

34 Saul Gruzenberg, Evreyskoe naselenie Peterburga v sotsial'nom i sanitarnom otnoshenii. Statisticheskiy otcherk [The Jewish Population of St. Petersburg in Its Social and Sanitary Condition. Statistical Report], part 2, in: Voskhod (1891), no. 1, 1–23.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

permit to live in the city; permits were available to Jews through membership in one of the two top merchant guilds. Gruzenberg also showed that many Jews belonged to the so-called free professions because those careers, such as in law, medicine, and engineering, also offered a chance for residence permits. Perhaps most surprising, however, was the large number of Jewish artisans of various skill levels, including seamstresses, welders, tailors, and goldsmiths. One might recall that a decree of 1867 permitted Jewish artisans to reside outside the Pale of Settlement, although many caveats and exceptions to the rule reduced the number of individuals able to exploit these rights.[35] Altogether, there were 7,606 Jewish artisans, certainly a small percentage of the city's overall population. However, Gruzenberg pointed out that only 2,240 belonged to the group of wealthy or well-educated who "make up the Petersburg Jewish society that all of Russian Jewry looks to with respect and hope."[36]

Although he did not mention it, one object of his assertions was to disprove the antisemitic claim that all Jews were rich and controlled Russia. Thus, he emphasized the small number of wealthy Jews and raised awareness of poor Jews in Russia's capital. Additionally, Gruzenberg underscored that Jews, just like many Russians, came to St. Petersburg in search of a better life. Although he did not say it directly, Gruzenberg implied that many more Jews would live in the capital were it not for the government's prohibitive laws.

Instead of only criticizing, Gruzenberg offered a solution in his article *On Some Needs of the Jewish Population in Russia* (1897).[37] As he explained, Jews and their neighbors were hurt by the fact that most Jews were involved in trading. Since Jews were excluded from Russia's inner cities (outside the former Pale of Settlement), a "Jewish problem" had come into being. What could be done? Gruzenberg claimed to have written his article in response to his reading of Dubnow. In contrast to "cultural autonomy," Gruzenberg argued for economic productivity – the expansion of Jews into farming, skilled trades, and secular education. His idea was to give Jews the opportunity to settle outside the Pale, in areas of Russia where there was a need for artisans

35 Benjamin Nathans, Conflict, Community, and the Jews of Late Nineteenth-Century St. Petersburg, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 44 (1996), no. 2, 178–216, here 185.

36 Gruzenberg, Evreyskoe naselenie Peterburga v sotsial'nom i sanitarnom otnoshenii, 23. Benjamin Nathans presented statistics that compare the percentages of *meshchanstvo* (people belonging to the lower urban class) in the Pale of Settlement to St. Petersburg. See Nathans, Conflict, Community, and the Jews of Late Nineteenth-Century St. Petersburg, 179.

37 Saul Gruzenberg, O nekotorykh nuzhdakh evreyskogo naseleneniya v Rossii [On Some Needs of the Jewish Population in Russia], in: Voskhod (1897), no. 1, 17–36.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

or available land for farming. He described the three steps needed to attain such goals.

> "Here, one can appropriately organize the proper resettlement of craftsmen in large numbers, for which it is necessary: 1) to assign a significant sum of money to this end, no less than 100,000 rubles a year; 2) to subject all who wish to resettle to a preliminary sorting and accept for resettlement only those who are fully capable of work, morally trustworthy, and, as much as possible, young people; and 3) to establish an information bureau that will always maintain exact figures of the needs and supply of craft labor in different cities within central Russia."[38]

Gruzenberg thereby revitalized physiocratic ideas of Jewish productivity in farming and crafts and saw as his contribution the application of simple economic science, namely supply and demand: Central Russia needed labor and Jews needed jobs.[39]

However, the content is less surprising than the fact that it echoes ideas long a part of the discourse. The Organization for Rehabilitation through Training (Obshchestvo remeslennogo truda, known as ORT) was formed in 1880 and led by the enterprising lawyer Leon Bramson. ORT defined its mission precisely as facilitating vocational education and, if the Pale of Settlement were not annulled, to exploit the 1867 decree that gave Jewish artisans access to live in Russia proper. It is hard to imagine that Gruzenberg believed he was making a breakthrough in 1896; perhaps his goal was simply to add his voice to the chorus of Jewish leaders who imagined the Jewish future in Russia as built on a class of educated artisans settled throughout the country. However, it is worth noting that liberals like Gruzenberg repeated solutions that had been articulated earlier. His writings on economics reflect the influence of the Jewish intelligentsia of a decade or perhaps even two decades prior to his publications.

One might wonder why Gruzenberg did not realize that these ideas had been tried earlier and shown to be insufficient. Such proposals had had limited success in the 1870s and likely would do no better in the 1890s, unless the government's policies changed. The best explanation I can provide here is that his love for Jewry was central to his worldview and, as a pragmatist, he conceived of the best method that he could, that is, moving Jews to places where they could be useful. I will turn to this subject now, namely Gruzenberg's love for the Jewish people. We can see it in his cultural writings, for example in his translation of Georg Ebers's novel *Joshua* (1889).

Gruzenberg was so inspired by his reading of this novel that within a year of its appearance in German, he translated and published his Russian

38 Idem, O nekotorykh nuzhdakh evreyskogo naroda [On Some of the Needs of the Jewish People], in: Voskhod (1897), no. 2, 49.

39 Ibid., 59.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

version in *Voskhod* (January to December 1890).[40] Ebers (1837–1898) was born into a German-Jewish family and became a well-known Egyptologist, famous for his discovery of a rare medical papyrus (Papyrus Ebers). He was also a celebrated novelist who popularized life and culture in Egypt and Palestine.

Joshua is a work of historical fiction that reminds one of Walter Scott, Victor Hugo, and Henryk Sienkiewicz. Like these writers, Ebers romanticized his hero – in this case the biblical Joshua – granting him rich inner monologues and countless chance meetings to propel the story's plot. While there are a number of plot lines, the key love interest between Joshua and Miriam, Moses's sister, is made to fail in order to emphasize Joshua's more important goal, namely saving the Israelites.

What Gruzenberg liked in Ebers's novel was the author's appreciation for the Jewish people. As a novel, the narrative tension rests on Joshua's loyalty, which is tested through an offer to acculturate: Should he serve the Egyptians or the Jews? Joshua here chooses duty over happiness. However, that plot line is just one of many departures from the biblical story. In the novel, Joshua is a high-ranking officer in the Egyptian army who does not support the exodus of Jewish slaves. In fact, the exodus causes him consternation because Moses, as well as Joshua's father, Nun, instructed him to take charge of Israel's new citizen army. Typical of the novel are transmissions of Joshua's thoughts that reflect the tensions of an acculturated Jew. Take for example this passage where Joshua thinks what he could accomplish if he remained in Egypt:

> "It had been a proud thought that, in spite of his birth, he had risen to power and dignity, and that now, as the leader of a great army, he might indeed show of what great deeds he was capable. There was no lack of schemes in his fertile brain, plans which, if they had been ratified by the authorities, might have led to good issues; and now he was in a position to carry them out at his own pleasure, and be himself the motor-power instead of the tool. All this had roused a delightful exultation in his breast, and had lent wings to his feet on the homeward march; and now, when he had reached the longed-for goal, was he to turn back, to become the comrade of shepherds and masons? […] In this dark and lonely hour he seemed to himself as a bending reed, as helpless as a deserted orphan."[41]

Success in Egypt, along with his love for Miriam, represent the temptations of personal happiness. Rejection of them both leads Joshua to a higher motive: patriotism and love for the Jewish people. God's choice to make him their military leader confirms his role. At the story's end, Joshua leads the people to beat the Amalekites and "the whole force of his body and soul he

40 Georg Ebers, Joshua. A Story of Biblical Life, transl. from the German by Clara and Margaret Bell, 2 vols., Leipzig 1890.

41 Ebers, Joshua, vol. 1, 72–74.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

devoted to the Jews."[42] The figure of Joshua as broken between assimilation and national feeling likely resonated with Gruzenberg, for whom an appeal to Russian culture conflicted with a devotion to Jews, their needs and rights. Perhaps he felt close to Joshua, although the road to liberation in modern Russia did not seem so rosy and would also not succeed without (some kind of) divine intervention.

Although the plot echoes with the qualities of a cheap love story, the main message is populist: The people are the true heroes. The novel's departures from the Bible help produce the effect Ebers wanted. For example, Joshua's purpose is to fail and be saved by the people. Additionally, Moses disappears almost entirely from the book in order to feature instead the people's iron will. The people take credit for crossing the Red Sea, not Moses. In this way, Ebers' novel resembles Abraham Mapu's *Ahavat Ẓiyon*; as in that book, a romantic plot set in the biblical past becomes a textual inspiration for Jews to reconnect with Ereẓ Yisra'el. Incidentally, 1890, the year that Gruzenberg's translation appeared, was also the year the Palestine Society (the Society for the Promotion of Farming and Crafts in Palestine and Syria) was formed.

Gruzenberg's Emotional Identification with a Portuguese Marrano

The issue in *Joshua* of service to the Jewish people versus personal happiness is not one that I see treated in other parts of Gruzenberg's earlier journalism, such as his writing on St. Petersburg. Additionally, he did not raise the question of Jewish identity (at least not overtly). From this, I conclude that Gruzenberg felt at home in his liberal identity. That is why his embrace of Zionism is surprising. But also unusual are the emotional outbursts in his debate with Dubnow. We might explain some of his sharp expressions through dissatisfaction. After all, he spent most of his life defending Jews, yet conditions for Jews in Russia only worsened rather than improved. Not only had antisemitic policies intensified, but in 1898, the government began a blood-libel trial in Vilna (the Blondes Affair).

In the last essay that he published in *Voskhod* before he left the newspaper, Gruzenberg attempted to inscribe his self and give explanations about his identity. His essay deals with the problem of hidden Jewish affinities. He seems to ask: Who am I, a Russian, a Jew, a Zionist, a populist, a doctor, a

42 Ebers, Joshua, vol. 2, 262.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

journalist? He explores these questions indirectly in his study of António Nunes Ribeiro Sanches, a converso from Portugal.[43]

Sanches was born in Pegna Macor (today Penamacor), Portugal in 1699, and he died in Paris in 1793. It is easy to see why Gruzenberg wrote about him: The two had much in common. Like Gruzenberg, Sanches was a doctor who dedicated himself to aiding others, both had difficult lives, and both spent a good deal of energy thinking about the Jewish predicament. Sanches had left Portugal in his teens to study medicine in Holland. There, the Russian government recruited him to practice medicine and teach others the latest surgical procedures from Western Europe.[44]

Sanches came to Russia for over twenty years starting in the mid-1720s and impressed everyone with his diligence and selflessness.[45] He was appointed to the Russian Academy and promised a state pension. In the late 1740s, he left Russia to live in Paris, but after a short time his pension was abrogated.[46] Empress Elizabeth I ejected him from the Russian Academy and refused to pay when she discovered he was a Jew. His pension was only restored at the very end of his life, when Catherine II became empress.

Gruzenberg inquired whether Sanches was really a Jew. He discovered in Sanches' unpublished estate two manuscripts that answered this question. One is entitled "L'origine de la persecution contre les juifs" (The Origin of the Persecution of the Jews) and the other "Razmyshleniya ob inkvizitsii. Dlya moego lichnogo upotrebleniya" (Thoughts on the Inquisition. For My

43 Saul Gruzenberg, Doktor Sanches, leyb-medik imperatritsy Elizavety Petrovny [Dr. Sanches, the Personal Physician of the Empress Elizaveta Petrovna], in: Voskhod (1898), no. 7, 22–38.

44 Empress Anna Ioannovna hired Sanches. As Lev Berdnikov wrote: "And another Jew sought Anna's generosity; in 1731, with the recommendation of the well-known Dutch Doctor Herman Burgave, Doctor António Nunes Ribeiro Sanches, a descendent of Portuguese marranos, was appointed in Russia. At first he taught medicine to Russian paramedics, midwives, and pharmacists in Moscow, but later served in the War Department and for some time was involved with the armed forces and 'several times went on marches with them.' Later he moved to the Northern Palmyra [St. Petersburg], where he practiced medicine for the Army Noble Kadet Corps. Sanches' talent and mastery came to the attention of the administration and Anna invited him to the court and made him a court doctor. He was often called by the Empress, especially when she suffered from inflamed gallstones." Idem, Evrei v tsarskoy Rossii. Syny ili pasynki? [Jews in Imperial Russia. Sons or Stepchildren?], St. Petersburg 2016, 91 (translations by the author).

45 "Among his exemplary acts of service for the Empress [Elizaveta Petrovna] there is one that is impossible to overestimate its value. In 1744, he cured the fiancée of the crown prince Pëtr Fëdorovich, the future Empress Ekaterina II (she herself wrote later, 'With God's help he saved me from death')." Berdnikov proclaimed with pride: "In other words, if it were not for that Jew, Russia would have an orphan because it would have been deprived of the Great Ekaterina!" See ibid., 127.

46 According to Lev Berdnikov, Sanches left Russia due to an eye infection in 1747. His pension was set at 200 rubles a year. Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Use Only). Sanches here confessed that had it not been for the Inquisition, he would have returned to Lisbon.

Gruzenberg listed what he knew about the case. Sanches came from a marrano family; some of his friends and relatives were arrested during the Inquisition and therefore he could not return to Portugal. Gruzenberg wondered how it happened that he came to Russia and did not raise suspicions, but when he moved to Paris things changed. Gruzenberg wrote:

> "But in his old age, when he was in Paris, old forgotten feelings once again came alive […]. Perhaps in Paris he started to meet with Jews and, like all marranos, began secretly to attend Jewish rituals. A certain Russian who was in Paris found out and informed St. Petersburg. Without any doubt he [Sanches] preserved a genuine love for Judaism until his death; otherwise in his old age he would not have written tractates about the origins of Judophobia while he was engaged in expansive scholarly work. Clearly, he felt the warm instinctive pull to Judaism that sits within every Jew, which Jews call 'das pintele yud' [the essence of being Jewish], a feeling that protects from apostasy thousands of hesitating Jews and pulls hundreds of apostates back to Jewry; it is the undefinable thing that in essence forms the unconscious admiration before the eternal ideals of equality and love that are embodied in the religion of Moses."[47]

The image of Sanches becoming openly and devotedly Jewish in old age parallels Gruzenberg himself: In his dotage, Gruzenberg had become a Zionist because it became possible, necessary, and part of the atmosphere. To push the parallel further, Gruzenberg was himself a *pintele yud*. This is of course speculation, but just as Sanches already had the Jew within that emerged in the right place and time, so too Gruzenberg-the-populist had within him the Zionist. In my opinion at least, Gruzenberg juxtaposed his own life with Sanches' and identified himself with his hero who, as it were, wore different identities in accordance with the needs of his life at different points in time.

A Possible Explanation for Gruzenberg's Life Path

Returning now to explain why Gruzenberg promoted Zionism after nearly an entire career as a spokesman for liberalism, we can try to solve the mystery. One explanation for Gruzenberg's transformation points to his biography and the personal insult he received in 1899 when Landau sold *Voskhod*. At the time, Gruzenberg was deeply offended by Landau's betrayal and, as a

47 Gruzenberg, Doktor Sanches, leyb-medik imperatritsy Elizavety Petrovny, 37 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

result, may have instinctually rejected Landau's anti-Zionism.[48] According to another view, Gruzenberg had no deeper ideological goal other than to challenge *Voskhod* in the marketplace, yet he quickly realized that the paper needed its own credo if it hoped to survive. Zionism did not have a mouthpiece in the Russian language and therefore *Budushchnost'* naturally came to occupy that space.[49]

Although Gruzenberg's move from liberalism to Zionism might seem like a big jump, my view is that 1899 was not 1881; the jump was not so high, dangerous, or irrevocable. Many individuals had found a way to unite liberalism and nationalism, not least of all Dubnow. Avram Idel'son, Iulii Brutskus, Yakov Bernstein-Kogan, Alexander Goldstein, and Daniil Pasmanik occupy a similar position to Gruzenberg. They all felt that the fence between Jewish liberalism and nationalism was low.[50] In other words, Gruzenberg expressed love of the Jewish people, activism in philanthropy and education, and struggled on behalf of Jewish interests in politics. He defined liberalism and Zionism in such a way that the only difference was the question of settlement in Palestine and he supported both efforts without reservations. However, it must be mentioned that the issue where he and the other Zionists mentioned differed from past *maskilim* was in their hostility to the Russian government. They put their faith in "self-emancipation," the people's desire for change, rather than in any outside force.[51]

Gruzenberg's approach led him to several genuine achievements. His writings for *Voskhod*, for example, show attempts to find creative solutions to concrete problems. Perhaps more importantly, for a few years at the turn of the twentieth century, he published *Budushchnost'*, one of the most interesting Jewish newspapers in Russia. It was, as he had described it in his credo, truly "independent" and open to "different opinions." In fact, it was pro-Jewish nationalist, pro-Zionist, pro-liberal, and pro-populist. Nonetheless, subscriptions dropped and, in 1904, Gruzenberg was forced to close his paper and turn to medical practice to earn a living.

As an epilogue, one might quote Gruzenberg's last letter to Dubnow from 1907:

48 Yehuda Slutsky, Ha-itonut ha-yehudit-rusit ba-re'shit ha-me'ah ha-eserim (1900–1918) [The Russian-Jewish Press in the Beginning of the 20th Century, 1900–1918], Tel Aviv 1978, 109 f.

49 Ibid., 109–131.

50 Eliahu Stern made a similar argument. See idem, Jewish Materialism, 148 f.

51 The pessimism that Russia would not emancipate its Jews led Lev Pinsker to write *Autoemancipation*, his pamphlet published in German in 1882 in response to the pogroms. Idem, "Autoemancipation!" Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, Berlin 1882.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"I am now so immersed in my medical practice that I do not have the physical ability to actively participate in today's Jewish movement. However, I closely follow the latest events. In our Jewish 'populism' I perceive something very close to me, which at the time I made substantial efforts to express in my journalistic work (and in our private correspondence?). Send me everything that is published about the heads of the political parties. It is very interesting."[52]

It is consoling to imagine that Gruzenberg did not give up on politics entirely and continued to follow events concerning Jews in Russia from a distance. However, we are left wondering: Why did he embrace Zionism in 1899? How can one explain his support for Zionism, while diaspora nationalism bent him out of shape? True, he loved the Joshua story – a military victory by the people – and also waxed sentimental about Sanches, the marrano who returned to Judaism. He believed in Jewish productivity, but could not change the laws that prohibited the internal immigration of Jews in the empire. There are clefts and cracks in Gruzenberg's life and thought that cannot be resolved.

Does this portrait change the conventional paradigm of how to understand the rise of nationalism in the Russian Empire? Perhaps not, but it reminds us that individual motivations are often not transparent to an observer. Despite a historian's attempts to attain certainty, in the humanities we find ourselves facing fundamentally unsolvable mysteries.[53] Maybe the mysteries are even more interesting than the solutions.

52 Saul Gruzenberg to Simon Dubnow, 16 January 1907, in: Voskhod (1915), no. 3, 380.
53 Wilhelm Dilthey, Hermeneutics and the Study of History, ed. and with an introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton, N. J., 1996.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kobi Kabalek

Emotionen der Distanzierung: Deutsche Historikerinnen und Historiker schreiben über die Rettung verfolgter Juden im Holocaust

»Die Erzählstrukturen geschichtswissenschaftlicher Texte sind wie die Strukturen aller narrativen Medien in entscheidendem Maße von Emotionen geprägt: von den Emotionen, die die Arbeit der Autoren bestimmen, den Emotionen, die die Perspektiven der Erzähler und die Handlungen der dargestellten Charaktere prägen, und den Emotionen der Leser, die sie während der Lektüre empfinden.«[1]

Die wachsende transnationale Bedeutung des Holocaust sowie seiner Rolle in politischen und moralischen Diskussionen in vielen (vor allem westlichen) Ländern artikuliert sich oft in stark emotionaler Sprache. Bisher konzentrierte sich die Erforschung von Emotionen in Bezug auf Nationalsozialismus und Holocaust hauptsächlich auf die Wirkungen von Zeitzeugenaussagen oder literarischen, filmischen, historischen und pädagogischen Darstellungen auf das jeweilige Zielpublikum.[2] Nur selten beschäftigte sich die Forschung dagegen mit den Gefühlen der Forschenden selbst und fragte, wie sie dabei der – allen historischen Studien zugrunde liegenden – Anforderung gerecht werden, sich dem untersuchten Gegenstand in einer Mischung aus kritischer Distanz und Empathie anzunähern.[3] In einem herausragenden Sammelband

1 Wulf Kansteiner, Gefühlte Wahrheit und ästhetischer Relativismus. Über die Annäherung von Holocaust-Geschichtsschreibung und Geschichtstheorie, in: Norbert Frei/ders. (Hgg.), Den Holocaust erzählen. Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität, Göttingen 2013, 12–50, hier 45.

2 Siehe z. B. Robert N. Kraft, Emotional Memory in Survivors of the Holocaust. A Qualitative Study of Oral Testimony, in: Daniel Reisberg/Paula Hertel (Hgg.), Memory and Emotion, Oxford/New York 2004, 347–389; Hayden White, Figural Realism in Witness Literature, in: Parallax 10 (2004), H. 1, 113–124; Carolyn J. Dean, History Writing, Numbness, and the Restoration of Dignity, in: History of the Human Sciences 17 (2004), H. 2/3, 57–96; Amos Goldberg, The Victim's Voice and Melodramatic Aesthetics in History, in: History and Theory 48 (2009), H. 3, 220–237; Susan Derwin, Rage Is the Subtext. Readings in Holocaust Literature and Film, Columbus, Oh., 2012; Lisa Jenny Krieg, »Who Wants to Be Sad Over and Over Again?«. Emotion Ideologies in Contemporary German Education about the Holocaust, in: Journal of Educational Media, Memory, and Society 7 (2015), H. 2, 110–128; Esra Özyürek, Rethinking Empathy. Emotions Triggered by the Holocaust among the Muslim-Minority in Germany, in: Anthropological Theory 18 (2018), H. 4, 456–477.

3 Für Fragen historischer Distanz siehe Mark Salber Phillips, On Historical Distance, New Haven, Conn., 2013.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 33–54 | doi.org/10.13109/9783666302039.33

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

haben Noah Benninga und Katrin Stoll 2015 das Verhältnis von »objektiver« Distanzierung und persönlichem Engagement in der Formierung historischer Erzählungen des Holocaust thematisiert. Die beiden Herausgebenden weisen dabei auf die Rolle von Affekt, subjektiver Erfahrung und (wahrgenommener) kollektiver Identität beim Schreiben dieser Geschichte hin.[4] Der folgende Aufsatz möchte diese breite Fragestellung durch den Fokus auf einen spezifischen Aspekt des Holocaust erweitern. Er betrachtet die persönlichen Verbindungen zum Forschungsthema und Emotionen deutscher Wissenschaftler, die in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren Hilfeleistungen von nichtjüdischen Deutschen für verfolgte Juden während des Holocaust untersuchten.

Solche Hilfeleistungen brachten sowohl während der Zeit der Verfolgung als auch danach oft enge Beziehungen zwischen Rettern und Geretteten mit sich, die mit starken Gefühlen wie Mitleid, Empathie und Dankbarkeit (und manchmal auch mit gemischten Empfindungen) verbunden waren.[5] Retter und Rettung spielen auch eine wichtige Rolle bei der Etablierung positiver emotionaler Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener Bevölkerungsgruppen in den Nachkriegsgesellschaften.[6] Daher stellt die gefühlvolle Geschichte der Hilfe für Verfolgte einen besonders aufschlussreichen Fall für die Untersuchung der Integration persönlicher Perspektiven und Emotionen in wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Nationalsozialismus und Holocaust dar. Findet sich ein Echo dieser persönlichen Perspektiven in den Publikationen selbst? Der Beitrag analysiert die Motivationen der Autorinnen und Autoren beim Schreiben, ihren Erzählstil und die Schlüsse, die sie aus ihren Forschungen zogen.

Der erste Teil des Texts gibt einen Überblick über deutsche und internationale wissenschaftliche Publikationen zur Hilfe für Juden während des Holo-

4 Noah Benninga/Katrin Stoll (Hgg.), Personal Engagement and the Study of the Holocaust, Elstree 2015.

5 Samuel P. Oliner/Pearl M. Oliner, The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe, New York 1988; Kobi Kabalek, The Commemoration before the Commemoration. Yad Vashem and the Righteous Among the Nations, 1945–1963, in: Yad Vashem Studies 39 (2011), H. 1, 169–211; Joanna B. Michlic, »I Will Never Forget What You Did for Me during the War«. Rescuer–Rescuee Relationships in the Light of Postwar Correspondence in Poland, 1945–1949, in: Yad Vashem Studies 39 (2011), H. 2, 169–207; Susanna Schrafstetter, Flucht und Versteck. Untergetauchte Juden in München. Verfolgungserfahrung und Nachkriegsalltag, Göttingen 2015, 232–238; Mark Roseman, Lives Reclaimed. A Story of Rescue and Resistance in Nazi Germany, New York 2019.

6 William J. Niven, The Reception of Steven Spielberg's »Schindler's List« in the German Media, in: Journal of European Studies 25 (1995), 165–189; Ron Dudai, »Rescues for Humanity«. Rescuers, Mass Atrocities, and Transitional Justice, in: Human Rights Quarterly 34 (2012), H. 1, 1–38; Michał Bilewicz, Reconciliation through the Righteous. The Narratives of Heroic Helpers as a Fulfillment of Emotional Needs in Polish-Jewish Intergroup Contact, in: Social Forces 69 (2013), H. 1, 162–179.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

caust. Es wird die These vertreten, dass sich deutsche (anders als internationale) Forschende etwa seit den 1990er Jahren in ihren Arbeiten zu deutschen Rettern von Juden einer zunehmend distanzierten Darstellungsweise bedienen. Deren Entstehung scheint dabei nicht auf eine lange Tradition »objektiver« beziehungsweise »emotionsloser« Geschichtsschreibung in Deutschland, sondern vielmehr auf emotionale Elemente zurückzuführen zu sein. Es wird zuerst gezeigt, dass Empörung über das Verhalten der deutschen Bevölkerung während und nach dem Nationalsozialismus eine wesentliche Rolle beim Schreiben dieser Geschichte spielt. Der zweite und dritte Teil dieses Aufsatzes skizzieren die Funktionen von gefühlsbegründeter Betroffenheit und politischen Interpretationen von Empathie und bieten unter Einbeziehung erinnerungspolitischer, biografischer und generationeller Gesichtspunkte mögliche Erklärungsmuster für diese distanzierte Haltung.

Im Mittelpunkt dieser Analyse von Emotionen stehen deren politische beziehungsweise soziale Funktionen. In jeder Gesellschaft werden politische Grundsätze und Einstellungen durch Emotionen getragen und erhalten. Manche Emotionen werden öffentlich hervorgehoben und andere heruntergespielt, um dabei bestimmte Perspektiven, Darstellungen und Auswertungen der Realität zu fördern und andere verschwinden zu lassen.[7] Der folgende Beitrag konzentriert sich also auf die Rolle von rhetorischen und stilistischen Elementen wissenschaftlichen Schreibens, die normativen »emotionalen Regimen« folgen und sie auch herzustellen beabsichtigen.[8] Mit Sara Ahmed begreife ich daher Emotionen nicht als stabile und universelle psychologische Zustände, sondern als kulturelle Praktiken, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten spezifische Formen annehmen und Muster sozialen Verhaltens einrichten möchten.[9] Dementsprechend diskutiert der Aufsatz die impliziten Emotionen bei der Untersuchung der Rettung von jüdischen NS-Verfolgten, um dadurch allgemeine Tendenzen der gegenwärtigen deutschen Historiografie zum Nationalsozialismus und Holocaust sichtbar zu machen.

7 Martha C. Nussbaum, Political Emotions. Why Love Matters for Justice, Cambridge, Mass., 2013.

8 William M. Reddy, The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions, Cambridge 2004, 122–125.

9 Sara Ahmed, The Cultural Politics of Emotion, New York 2015.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kollektive Distanz

Deutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler begannen erst in den 1980er und 1990er Jahren, die Rettung von Juden als eigenständiges Thema zu untersuchen.[10] Die wissenschaftliche und öffentliche Beschäftigung mit dem Themenkomplex Rettung entsprach dem in diesen Jahren wachsenden internationalen Interesse daran.[11] Den Arbeiten nichtjüdischer deutscher Historikerinnen und Historiker fehlte jedoch die persönliche und emotionale Darstellung, die die Studien ihrer nichtdeutschen Kollegenschaft charakterisierte. Betrachten wir zunächst einige Darstellungen aus nichtdeutscher Perspektive. Jüdische Forschende, darunter auch einige, die selbst den Holocaust durch die Hilfe von Nichtjuden überlebten, brachten die ersten englischsprachigen Studien zu dieser Thematik heraus. Ihre persönliche Beteiligung an dem von ihnen untersuchten Phänomen war offensichtlich und fand ihren Ausdruck im Schreibstil. So widmete die Soziologin Nechama Tec (geb. 1931) ihr 1986 erschienenes Buch *When Light Pierced the Darkness. Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland* »den Rettern mit Dankbarkeit und Bewunderung«. Ihren persönlichen Zugang zum Thema beschrieb sie auch im Vorwort: »I had reached the decision to embark on this project right after I completed a draft of my autobiography. Based on emotional rather than rational considerations […].«[12]

Während einige Rezensionen von Tecs Autobiografie diese als nahezu emotionslos einstuften (sie wählte eine distanzierte Perspektive, die auch die Memoiren anderer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler charakterisiert, die den Holocaust überlebt haben),[13] ist ihre wissenschaftliche Arbeit zur Rettung explizit in einem persönlichen und emotionalen Rahmen ver-

10 Eine Ausnahme bildete die Forschung Manfred Wolfsons zu den Rettern bereits in den 1960er und 1970er Jahren. Siehe dazu Emil Walter-Busch, Entstehungszusammenhang und Ergebnisse von Manfred Wolfsons Retterstudie (1945–1975), in: Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit, 7 Bde., hg. von Wolfgang Benz u. a., Berlin 1996–2004, hier Bd. 5: Überleben im Untergrund. Hilfe für Juden in Deutschland 1941–1945, hg. von Beate Kosmala und Claudia Schoppmann, Berlin 2002, 335–361.

11 Bahnbrechend für die Untersuchung des Themas in der Bundesrepublik war dabei das Forschungsprojekt am Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin, das 1983 unter der Leitung von Herbert A. Strauss entstand und später von Wolfgang Benz eine neue Form erhielt. Über die ersten Jahre dieser Beschäftigung siehe Archiv des Zentrums für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin, Retterprojekt, Ordner 3, Oral History Project, Bericht über die bisher geleistete Arbeit und die zukünftigen Vorhaben, Juni 1984.

12 Nechama Tec, When Light Pierced the Darkness. Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland, New York/Oxford 1986, XII.

13 Siehe Jeremy D. Popkin, History, Historians, and Autobiography, Chicago, Ill., 2005, 228–230.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ortet.[14] Tec verband ihre eigene Lebensgeschichte mit ihrer Forschung und fügte sich in die historische Erzählung ein, indem sie ihre intime Beziehung zu einigen Protagonisten des Buchs darstellte und so darauf zielte, die Leserschaft mit ihren Erfahrungen vertraut zu machen. Ihr Buch illustriert die Tendenz hin zu einer wachsenden persönlichen Beteiligung von Wissenschaftlern an ihren Texten, was sich insbesondere an englischsprachigen Publikationen der letzten Jahrzehnte zeigt.[15]

Allerdings ist die explizite Artikulation einer persönlichen Verbindung keineswegs auf Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beschränkt, die selbst durchlebten, was sie untersuchten. Auch in anderen internationalen Publikationen zur Rettung während des Holocaust – sowohl aus jüdischer wie auch aus nichtjüdischer Feder – finden sich persönliche Erklärungen für die Entscheidung, dieses Thema zu erforschen, und oft auch Widmungen, die sich auf die Retterinnen und Retter beziehen.[16] So widmete der Historiker Nathan Stoltzfus (geb. 1954) sein 1996 erschienenes Buch *Resistance of the Heart. Intermarriage and the Rosenstrasse Protest in Nazi Germany* »jenen an der Rosenstraße« – den Frauen, die im Februar und März 1943 in Berlin dafür kämpften, dass ihre jüdischen Ehemänner nicht deportiert wurden.[17] Der amerikanische Historiker Eric Johnson fühlte sich darüber hinaus verpflichtet zu erklären, warum er als Nichtjude und Nichtdeutscher eine

14 Siehe USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education, Interview mit Nechama Tec, 6. Juli 1998, <http://www.youtube.com/watch?v=k0oKAQmINnQ> (7. April 2023).

15 Dies könnte auch Teil der in der amerikanischen Geschichtsschreibung ab 1960 zu findenden Tendenz gewesen sein, »Insider-Geschichten« von Frauen, African-Americans und anderen kollektiven Identifizierungen zu schreiben. Siehe Peter Novick, That Noble Dream. The »Objectivity Question« and the American Historical Profession, Cambridge 1988, 469–521.

16 Zum Beispiel Oliner/Oliner, The Altruistic Personality; Mordecai Paldiel, The Path of the Righteous. Gentile Rescuers of Jews during the Holocaust, Hoboken, N. J., 1993; Eva Fogelman, Conscience and Courage. Rescuers of Jews during the Holocaust, New York 1994; Ellen Land-Weber, To Save a Life. Stories of Holocaust Rescue, Urbana, Ill., 2000; Martin Gilbert, The Righteous. The Unsung Heroes of the Holocaust, New York 2003; David M. Crowe, Oskar Schindler. The Untold Account of His Life, Wartime Activities, and the True Story Behind the List, Cambridge, Mass., 2004; Patrick Henry, We Only Know Men. The Rescue of Jews in France during the Holocaust, Washington, D. C, 2007; Irene Tomaszewski/Tecia Werbowski, Code Name Żegota. Rescuing Jews in Occupied Poland, 1942–1945. The Most Dangerous Conspiracy in Wartime Europe, Santa Barbara, Calif., 2010; Mark Klempner, The Heart Has Reasons. Dutch Rescuers of Jewish Children during the Holocaust, Amsterdam/New York 2012; Susan Zuccotti, Père Marie-Benoît and Jewish Rescue. How a French Priest Together with Jewish Friends Saved Thousands during the Holocaust, Bloomington, Ind., 2013; Jarosław Piekałkiewicz, Dance with Death. A Holistic View of Saving Polish Jews During the Holocaust, Lanham, Md., 2019.

17 Nathan Stoltzfus, Resistance of the Heart. Intermarriage and the Rosenstrasse Protest in Nazi Germany, New York 1996.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Geschichte des Naziterrors schrieb, und brachte dies mit den Erfahrungen seines Vaters als Pilot im Zweiten Weltkrieg in Verbindung.[18] Im Allgemeinen kann man beobachten, dass in der internationalen wissenschaftlichen Community, besonders unter denjenigen, die Gräueltaten und Genozide untersuchen, eine wachsende Neigung besteht, ihren persönlichen Bezug zum Thema zu benennen.

Obwohl mindestens einige nichtjüdische deutsche Autorinnen und Autoren, die den Nationalsozialismus untersuchen, einen persönlichen Blickwinkel haben dürften, von dem aus sie ihre Werke verfassen, nehmen sie im Gegensatz zu ihrer nichtdeutschen Kollegenschaft kaum explizit Bezug darauf. Auf der Suche nach solchen persönlichen Bezügen in Publikationen deutscher Forschender über die Rettung von Juden durch Deutsche fanden sich keine Texte, die ausdrücklich den Rettern gewidmet waren. Darüber hinaus waren weder persönliche Aussagen in den Einführungen und Vorworten auszumachen noch Versuche, mit den Protagonisten dieser Studien eine Intimität herzustellen.[19] Solche Ergebnisse stellen einen Kontrast zu nichtdeutschen Publikationen dar und sind bemerkenswert im Vergleich zu Büchern, die von jüdischen oder nichtjüdischen Journalistinnen und Schriftstellern in den 1940er bis 1980er Jahren verfasst und in der Bundesrepublik veröffentlicht wurden.

Schon kurz nach dem Krieg gab es Zeitungsartikel, Autobiografien und lokale Gedenkveranstaltungen, die die Taten deutscher Helferinnen und Helfer priesen, und jüdische Überlebende veröffentlichten in ihren Memoiren gefühlvolle Dankesworte an ihre Wohltäter.[20] Ab 1957 erschienen Anthologien, die diese Menschen als humanistische nationale Vorbilder

18 Eric A. Johnson, Nazi Terror. The Gestapo, Jews, and Ordinary Germans, New York 2000, XIV–XVI.

19 Beispiele für publizierte Forschungen nichtjüdischer Deutscher, in denen diese Intimität mit deutschen Rettern fehlt, sind u. a. Bernd Schmalhausen, Berthold Beitz im Dritten Reich. Mensch in unmenschlicher Zeit, Essen 1991; Wilm Hosenfeld, »Ich versuche jeden zu retten«. Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchern. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes hg. von Thomas Vogel, München 2004; Anja-Isabelle Klützke, Kollektiv-solidarische Zivilcourage. Judenretter im Nationalsozialismus. Erprobung eines Konzepts in der Widerstandsforschung, Marburg 2012; Clemens Kroneberg, Die Rettung von Juden im Zweiten Weltkrieg. Eine handlungstheoretische und empirische Analyse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 64 (2012), H. 1, 37–65; Marten Düring, Verdeckte soziale Netzwerke im Nationalsozialismus. Die Entstehung und Arbeitsweise von Berliner Hilfsnetzwerken für verfolgte Juden, Berlin/Boston, Mass., 2015; Schrafstetter, Flucht und Versteck; Susanne Beer, Die Banalität des Guten. Hilfeleistungen für jüdische Verfolgte 1941–1945, Berlin 2018. Weitere Werke werden nachfolgend noch genauer besprochen.

20 Siehe z. B. Max Krakauer, Lichter im Dunkel: Flucht und Rettung eines jüdischen Ehepaars im Dritten Reich, Stuttgart 1947; Else R. Behrend-Rosenfeld, Ich stand nicht allein. Erlebnisse einer Jüdin in Deutschland 1933–1944, Hamburg 1949.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

beschrieben.[21] Ab Ende der 1950er Jahre trugen verschiedene Prozesse gegen Naziverbrecher (der Eichmann-Prozess in Jerusalem, die Frankfurter Auschwitz-Prozesse und so weiter) zur wachsenden öffentlichen Beschäftigung mit deutschen Tätern bei. Als Reaktion auf das negative Medienbild »der Deutschen« in diesen Gerichtsprozessen zeigten viele Publikationen jüdischer und nichtjüdischer Autoren, dass während der NS-Zeit zwar viele Deutsche Jüdinnen und Juden denunzierten und verfolgten, andere jedoch auf ihrer Seite standen.[22] Damit versuchten sie, eine Verständigung zwischen den Gruppen in den Nachkriegsjahren zu befördern.[23] Manche Autoren früh publizierter Werke integrierten sich auf verschiedene Weise in die Erzählung, beschrieben ihre persönlichen Motivationen und verfassten bewegende Widmungen.[24]

Das zunehmende Interesse an Alltagsgeschichte und die wachsende öffentliche Aufmerksamkeit für den Holocaust in den 1980er und 1990er Jahren warfen Fragen danach auf, was »gewöhnliche Deutsche« für ihre jüdischen Nachbarn hätten tun können und was sie tatsächlich getan hatten. So wurde das Konzept des Widerstands auch auf humanitäre Taten ausgedehnt und immer mehr nichtjüdische deutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beschäftigen sich seitdem mit der Rettungsforschung.[25] Ihre Arbeiten leisten einen bedeutenden Beitrag zu Rekonstruktion und Verständnis des

21 Kurt Grossmann, Die unbesungenen Helden. Menschen in Deutschlands dunklen Tagen, Berlin 1957; Heimliche Hilfe. Erlebnisberichte aus der Zeit der Judenverfolgung, zusammengestellt von Gerda Drewes und Eva Kochanski, Lahr 1961; Michael Horbach, Wenige. Zeugnisse der Menschlichkeit 1933–1945, München 1964; Heinz David Leuner, Als Mitleid ein Verbrechen war. Deutschlands stille Helden 1939–1945, Wiesbaden 1967.

22 Siehe z. B. o. A., Es gab auch andere. An dieser Wand wollten sie uns erschießen, in: Stern 16 (1961), 26–32; Eugen Gerstenmaier, Heinrich Grüber. Ein Mann mit heißem Zorn, aber ohne Haß, in: Christ und Welt, 23. Juni 1961, 3; Dietrich Strothmann, Suche nach den unbesungenen Helden. Auch das gab es in Deutschland: Hunderte von Judenrettern, in: Die Zeit, 25. Februar 1966, 2; Jürgen Wilke u. a., Holocaust und NS-Prozesse. Die Presseberichterstattung in Israel und Deutschland zwischen Aneignung und Abwehr, Köln/Weimar/Wien 1995, 92; Peter Krause, Der Eichmann-Prozess in der deutschen Presse, Frankfurt a. M./New York 2002, 121–123.

23 Für die Erinnerungsgeschichte der Rettung von Juden in Deutschland siehe Kobi Kabalek, The Rescue of Jews and the Memory of Nazism in Germany, from the Third Reich to the Present (unveröffentlichte Diss., University of Virginia, 2013).

24 Zum Beispiel enthält Michael Horbachs Buch *Wenige. Zeugnisse der Menschlichkeit 1933–1945* (1964/1979) Gespräche mit Rettern und Geretteten, wodurch der Autor in die Erzählung integriert und eine persönliche Verbindung mit den Zeitzeugen hergestellt wird.

25 Dieter Galinski/Ulrich Herbert/Ulla Lachauer (Hgg.), Nazis und Nachbarn. Schüler erforschen den Alltag im Nationalsozialismus, Reinbek bei Hamburg 1982; Ian Kershaw, The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation, London 2000, 183–197; Peter Steinbach, Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen, 2. erweiterte Aufl., Paderborn u. a. 2001, 39–102.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Themas und ich möchte ihnen ihre wichtigen Leistungen keinesfalls absprechen. Aber anders als viele nichtdeutsche Forschende, die zu dem Thema arbeiten, zögern sie, sich selbst in ihre Publikationen einzuschreiben. Anstatt die persönliche Verbundenheit zu betonen, beschreiben sie eine *kollektive Distanz* zu den deutschen Rettern. Sie stellen diese als absolute Ausnahmen dar und betonen, dass die Taten dieser Einzelnen auf keinen Fall die Haltung der Bevölkerung unter Hitler repräsentieren.[26] Während frühere Hinweise auf Retter darauf hindeuteten, dass es im »Dritten Reich« sowohl »gute« als auch »böse« Menschen gab, setzen diese Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Rettungsbeispiele dazu ein, um die große Mehrheit der Deutschen zu verurteilen. Die Taten werden herausgestellt, um zu zeigen, was die meisten hätten tun können, aber nicht taten.[27] So beschrieb Beate Kosmala die allgemeine Lehre aus der Erforschung von Rettungsaktionen mit den Worten:

> »Die Geschichten der Verfolgten und ihrer Helfer können aber wichtige Erkenntnisse zur NS-Diktatur vermitteln: Die Helfer […] widerlegen die Entschuldigung vieler Deutscher nach dem Krieg, gegen den Terror habe man nichts tun können. Ihre Geschichten zeigen, dass es Handlungsalternativen gab, die zwar riskant waren, aber nicht von vornherein todesbereiten Widerstand abverlangten.«[28]

Ähnlich äußerten sich auch andere: »Die Retter und Helfer belegen, dass man sehr wohl ›etwas machen‹ konnte.«[29] Dasselbe steht auch auf der Website der Gedenkstätte *Stille Helden*, die seit 2008 in Berlin an deutsche Helfer und die verfolgten Juden, denen sie halfen, erinnert: »Das Beispiel der viel-

26 Nach der Ausstrahlung von Margarethe von Trottas Film *Rosenstraße* (2003) betonten manche deutschen Historikerinnen und Historiker, dass die Protestaktion »arischer« Frauen für die Freilassung ihrer jüdischen Männer 1943 zwar sehr mutig, aber ineffektiv war, da die meisten Männer in diesen »Mischehen« nicht deportiert werden sollten und die Aktion die NS-Judenpolitik sogar verschlimmert habe. Siehe Beate Meyer, Geschichte im Film. Judenverfolgung, Mischehen und der Protest in der Rosenstraße 1943, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 52 (2004), H. 1, 23–36; Wolf Gruner, Widerstand in der Rosenstraße. Die Fabrik-Aktion und die Verfolgung der »Mischehen« 1943, Frankfurt a. M. 2015. Für diese Diskussion siehe auch Nathan Stoltzfus/Birgit Maier-Katkin (Hgg.), Protest in Hitler's »National Community«. Popular Unrest and the Nazi Response, New York 2017.

27 Siehe z. B. die Beiträge zur 3. Internationalen Konferenz zur Holocaustforschung der Bundeszentrale für politische Bildung, die sich mit dem Thema »Helfer, Retter und Netzwerke des Widerstandes« beschäftigte (Berlin, 27. Januar 2011). Siehe Sind Helfer Helden? Johannes Tuchel und Harald Welzer im Interview, <http://www.bpb.de/mediathek/192745/sind-helfer-helden> (7. April 2023).

28 Beate Kosmala, Stille Helden, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 14–15 (2007), 29–34, hier 34.

29 Wolfram Wette, Rettungswiderstand. Festvortrag am 19. Juli 2013 in der St. Matthäus-Kirche, Berlin, <https://www.stiftung-20-juli-1944.de/reden/rettungswiderstand-prof-dr-wolfram-wette-19072013> (7. April 2023).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

fach als ›stille Helden‹ bezeichneten Helferinnen und Helfer zeigt, dass es auch im nationalsozialistischen Deutschland und im deutsch besetzten Europa möglich war, Verfolgte zu unterstützen.«[30]

Neuere deutsche Studien argumentieren darüber hinaus, dass die Retter nach dem Krieg in den deutschen Gesellschaften bis in die 1990er Jahre »verdrängt, verschwiegen, verleumdet« und die Erinnerung an ihre Hilfeleistung vernachlässigt wurde.[31] Zwar führte die Filmvorführung von *Schindlers Liste* in Deutschland 1994 zu einer Welle von Pressemitteilungen über deutsche Retter und verlieh bestehenden Forschungsprojekten einen bedeutenden Schub sowie eine breite öffentliche Aufmerksamkeit,[32] doch war das Thema schon vorher präsent und das Interesse daran wuchs stetig. Bereits von 1958 bis 1966 erfolgten erste Verleihungen institutioneller Anerkennung vonseiten des Westberliner Senats an rund 700 Retterinnen und Retter. Ab 1976 wurden Hunderte weitere Deutsche für ihr Verhalten mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet.[33] Die Gedenkstätte Deutscher Widerstand integrierte ab den 1980er Jahren das Thema in verschiedene Publikationen und 1988 eröffnete die Gedenkstätte einen Ausstellungsteil über »Hilfen für Verfolgte«.[34]

Aber statt von einem steigenden Interesse an Rettung zu sprechen, beschreiben viele zeitgenössische deutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ein *Verschweigen* der Retter innerhalb der deutschen Bevölkerung nach dem Krieg und erklären dieses angebliche Verschweigen als apologetische Strategie.[35] So schilderte etwa der Historiker Wolfgang Benz: »Die Retter der Juden vergaß man […,] weil ihr Engagement die Behauptung der Anspruchslosen, man habe nichts machen können gegen

30 Die Gedenkstätte Stille Helden, <https://www.gedenkstaette-stille-helden.de/gedenkstaette/> (7. April 2023).

31 Wolfram Wette, Verleugnete Helden, in: Die Zeit, 8. November 2007.

32 Kabalek, The Rescue of Jews and the Memory of Nazism in Germany, from the Third Reich to the Present, 309–314.

33 Bis dahin wurde deutschen Retterinnen und Rettern das Bundesverdienstkreuz nur sporadisch verliehen. Dennis Riffel, Unbesungene Helden. Die Ehrungsinitiative des Berliner Senats 1958 bis 1966, Berlin 2007; Kabalek, The Rescue of Jews and the Memory of Nazism in Germany, from the Third Reich to the Present, 220–282.

34 Zum Beispiel Inge Deutschkron, Berliner Juden im Untergrund, Berlin 1980; Hans-Rainer Sandvoß, Widerstand in einem Arbeiterbezirk (Wedding), Berlin 1983.

35 Steinbach, Widerstand im Widerstreit, 215–233; Dennis Riffel, »Unbesungene Helden«. Der Umgang mit »Rettung« im Nachkriegsdeutschland, in: Überleben im Untergrund, 317–334; Volker Jaeckel, Rettungswiderstand in der deutschen Wehrmacht. Anton Schmid und Wilm Hosenfeld, in: Anuari de Filologia. Literatures Contemporanies 8 (2018), 55–68; Martina Voigt, Einig gegen die Trägheit der Herzen. Das Hilfsnetzwerk um Elisabeth Abegg zur Rettung jüdischer Verfolgter im Nationalsozialismus, Berlin 2022, 19–21.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

den Terror, als Legende entlarvt.«[36] Mehrere Forschende ließen damit die Retter zum Problem für die meisten Deutschen sowohl in der NS-Zeit als auch danach werden:

»[Die Retter zeigten] Mitgefühl und Mut und widerlegten die nachträgliche Schutzbehauptung vieler, dass ein Zuwiderhandeln gegen die mörderische Politik des Regimes nicht möglich gewesen sei. Den humanitären Widerstand ihrer Landsleute anzuerkennen war für die Mehrheit der Deutschen, die nicht an die eigene, unrühmliche Vergangenheit erinnert werden wollten, lange Zeit wohl zu große Herausforderung.«[37]

Diese Aussagen, deren Prävalenz im öffentlichen Gedenken und wissenschaftlichen Diskurs die enge Verbindung der beiden aufweist, sind Teil einer moralischen Auswertung des deutschen Kollektivs. Nach Ernst Tugendhat wird »moralisch gut« in einer Gesellschaft durch Lob und Tadel ausgedrückt und verhandelt. Tadel enthält immer auch den affektiven Faktor der Empörung.[38] Ähnlich definiert Jean Hampton Empörung als eine Emotion, die oft gegen Unrechtstaten gegen andere protestiert und daher neben einer persönlichen auch eine politische Bedeutung hat: »Indignant people see their moral cause as competing with the wrongdoer's immoral cause, and they aim to defeat it.«[39] Empörte entlarven und bekämpfen ein bestimmtes gesellschaftliches Verhalten, das sie als unmoralisch beschreiben, um es dadurch abzuschaffen. Das heißt also nicht, dass deutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler keine Emotionen in ihren Arbeiten zur Rettung artikulieren, sondern dass die vorherrschende Emotion in diesen Studien Empörung über das doppelte moralische Versagen »der Deutschen« ist – sowohl in den Jahren des Nationalsozialismus als auch seither –, ein doppeltes beziehungsweise kontinuierliches Versagen darin, Empathie für das Leiden der Juden zu empfinden.[40] Damit wird die gegenseitige performativ-politische Funktion von Emotionen sichtbar. Politische Akteure und Orientierungen prägen und definieren unsere Gefühle, aber gleichzeitig können Emotionen politische Veränderungen bewirken. Dabei bilden die

36 Wolfgang Benz, Juden im Untergrund und ihre Helfer, in: ders. (Hg.), Überleben im Dritten Reich. Juden im Untergrund und ihre Helfer, München 2003, 11–48, hier 48.

37 Claudia Schoppmann, Die »Fabrikaktion« in Berlin. Hilfe für untergetauchte Juden als Form humanitären Widerstandes, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53 (2005), H. 2, 138–148, hier 148.

38 Ernst Tugendhat, Anthropologie statt Metaphysik, München 2010, 122.

39 Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton, Forgiveness and Mercy, Cambridge 1988, 59.

40 Aleida Assmann, Looking Away in Nazi Germany, in: dies./Ines Detmes (Hgg.), Empathy and Its Limits, Basingstoke 2016, 128–148.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

deutschen Historikerinnen und Historiker eine gewünschte (in diesem Fall vor allem moralische) nationale Identität.[41]

Objektivität und Betroffenheit

Weswegen vermeiden es nun aber diese Forschenden, in ihren Publikationen eine persönliche und offen emotionale Verbindung mit den Retterinnen und Rettern auszudrücken, die ihre Empathie mit den Verfolgten deutlich zeigten? Dieses Beharren auf emotionsloser Distanz erinnert an die Forderung nach historischer »Objektivität«, wie sie so oft mit der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts assoziiert wird. Doch es wäre falsch anzunehmen, dass ebendiese eine anhaltend homogene Schreibtradition hat. Als Reaktion auf die katastrophalen Auswirkungen der Nationalsozialistischen Diktatur und des Zweiten Weltkriegs auf Deutschland erschienen den Begründern der westdeutschen Geschichtsschreibung nach 1945 die »deutsche nationale Orientierung, die Betonung der politischen Geschichte und die deutsche idealistische Tradition alle fragwürdig«.[42] In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Krieg versuchten deutsche Historikerinnen und Historiker, sich selbst zu rehabilitieren, indem sie ihre Disziplin als eine Suche nach »ewigen Wahrheiten« beschrieben, die von Politik und Ideologie sowie den emotionalen Begriffen, die sie charakterisieren, nicht gestört werde.[43] Auch in anderen Bereichen des öffentlichen Schreibens wurde in dieser Zeit auf die »verbreitete Assoziation des deutschen Faschismus mit politischem

41 Ahmed, The Cultural Politics of Emotion; Roland Bleiker/Emma Hutchinson, Performing Political Empathy, in: Shirin M. Rai u. a. (Hgg.), The Oxford Handbook of Politics and Performance, Oxford 2021, 596–607.

42 Georg G. Iggers, The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present, Middleton, Conn., 1983, 246.

43 Winfried Schulze, Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945, München 1989, 201–206. Auch Wissenschaftler, die mit dem NS-Regime auf verschiedene Art und Weise verstrickt waren, zogen entschieden Konsequenzen aus ihrer Vergangenheit und wurden in die neue Gesellschaft integriert. Siehe Lothar Gall, Elitenkontinuität in Wirtschaft und Wissenschaft. Hindernis oder Bedingung für den Neuanfang nach 1945? Hermann Josef Abs und Theodor Schieder, in: Historische Zeitschrift 279 (2004), H. 3, 659–676. Für die personellen Kontinuitäten nach dem Krieg siehe auch Peter Schöttler (Hg.), Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945, Frankfurt a. M. 1997; Winfried Schulze/Otto Gerhard Oexle (Hgg.), Deutsche Historiker im Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1999; Ingo Haar, Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der »Volkstumskampf« im Osten, Göttingen 2000.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Irrationalismus und exzessiver Emotionalität«[44] mit einer Neigung zur »realistischen« beziehungsweise »rationalen« Schreibweise reagiert.[45] Die Wende der Nachkriegshistoriografie hin zur »sachlichen« Perspektive verwies vor allem immer dann auf die Problematik einer angeblich emotionslosen Herangehensweise, wenn es um den Nationalsozialismus ging. Als in den 1960er Jahren das öffentliche Gedenken an den Holocaust immer sichtbarer wurde, präsentierten sich manche Nachkriegshistoriker und Nachkriegshistorikerinnen als Hüter der Objektivität und ignorierten entsprechend jedwede emotionale Komponente und persönliche Motivation bei ihrer Wahl der Themen, Fragestellungen und Herangehensweisen an die NS-Zeit.

Eine Wendung nahm das Thema, als Martin Broszat (1926–1989) sein *Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus* (1985) veröffentlichte, in dem der Historiker sich gegen eine »Moralität der Betroffenheit« aussprach, die seiner Ansicht nach eine »pauschale moralische Absperrung der Hitler-Zeit« zur Folge habe, eine »Schwarz-Weiß-Optik« produziere und so die NS-Zeit auf die Gewaltherrschaft reduziere.[46] Broszats Plädoyer führte zu einem Briefwechsel zwischen ihm und dem israelischen Historiker Saul Friedländer über die Bedeutungen und Annahmen, die einem Historisierungsanspruch hinsichtlich der Erforschung des Nationalsozialismus zugrunde liegen. Bekannt wurde vor allem die Unterscheidung, die Broszat zwischen einer mythischen Schwarz-Weiß-Erinnerung, die er hauptsächlich mit den Perspektiven der Opfer assoziierte, und einer rationalen und differenzierten Geschichtsschreibung, die er insbesondere bei deutschen Historikern und Historikerinnen sah, vornahm.[47]

Ob bewusst oder nicht, Broszat betonte die objektive Haltung deutscher Historiker nicht zuletzt auch, um öffentliche oder persönliche Begutachtungen seiner eigenen Vergangenheit in der Hitlerjugend und später in der NSDAP abzuwehren. Dass diese Orientierung Broszats sich schon in den 1960er Jahren abzeichnete, zeigt seine ablehnende Haltung gegenüber Josef Wulf (1912–1974). Während Wulf und andere jüdische Historiker versuch-

44 Frank Biess/Daniel M. Gross, Introduction: Emotional Returns, in: dies. (Hgg.), Science and Emotion after 1945. A Transatlantic Perspective, Chicago, Ill./London 2014, 1–38, hier 1.

45 Stephen Brockmann, German Literary Culture at the Zero Hour, Rochester, N. Y., 2004, 191–197; Kobi Kabalek, Immediate Memories. Written Experiences of the Nazi Past in Occupied Germany, 1945–1949, in: Withold Bonner/Arja Rosenholm (Hgg.), Re-Calling the Past – (Re)constructing the Past. Collective and Individual Memory of World War II in Russia and Germany, Helsinki 2008, 137–146.

46 Martin Broszat, Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus, in: Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. Beiträge von Martin Broszat, hg. von Hermann Graml und Klaus-Dietmar Henke, München 1986, 159–173.

47 Ders./Saul Friedländer, Um die »Historisierung des Nationalsozialismus«. Ein Briefwechsel, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36 (1988), H. 2, 339–372.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ten, »frei von Emotion« zu schreiben, hat Broszat seine eigene Verwicklung in der NS-Zeit selten thematisiert, aber die persönlichen Erfahrungen jüdischer Kollegen während des Holocaust als Vorwurf benutzt.[48]

Auch der Historiker Hans Mommsen (1930–2015), der seine Jugend im »Dritten Reich« verbracht hatte, argumentierte – vielleicht aufgrund seiner persönlichen Verbindungen zu dieser Zeit –, dass moralische und emotionale Aussagen für das Erklären der nationalsozialistischen Rassenpolitik irrelevant seien. In einem Interview (1998) sagte Mommsen, dass sich Historiker seiner Generation den emotionalen Aspekten der nationalsozialistischen Geschichte und der Beschreibung der Grausamkeiten entzögen; er wies die »neuerliche Tendenz, sich den Dingen ›gefühlig‹ zu nähern«, explizit ab.[49] In Verteidigung der funktionalistischen Interpretation des Holocaust wendete er sich gegen die jüngeren Historikerinnen und Historiker in Deutschland (und zwar diejenigen, die ab den 1940er und 1950er Jahren geboren worden waren) und schrieb, dass es bei der Erforschung des Nationalsozialismus »darum geht, einen Prozeß zu erklären und nicht in moralischer Empörung, die für sich folgenlos bleibt, steckenzubleiben«.[50]

Jene, die sich für das Studium der Rettung durch Nichtjuden und das Gedenken daran einsetzten, gehören zu diesen jüngeren Generationen, von denen Mommsen sprach. Die älteren unter ihnen, wie Wolfgang Benz und Wolfram Wette, die große Forschungsprojekte zur Rettung von Jüdinnen und Juden während des Holocaust leiteten und viel dazu publizierten, wurden in den frühen 1940er Jahren geboren und wuchsen in der Nachkriegszeit auf.[51] Mit der NS-Zeit verbanden sie kaum persönliche Erfahrungen, und doch

48 Siehe Nicolas Berg, Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen 2003, 568–615; Laura Jockusch, Historiography in Transit. Survivor Historians and the Writing of Holocaust History in the Late 1940s, in: Leo Baeck Institute Year Book 58 (2013), 75–94; Klaus Kempter, »Objective, Not Neutral«. Joseph Wulf, a Documentary Historian, in: Holocaust Studies. A Journal of Culture and History 21 (2015), H. 1–2, 38–53.

49 Siehe »Es geht darum, einen Prozeß zu erklären und nicht in moralischer Empörung steckenzubleiben!« Interview mit Hans Mommsen. Geführt von Sabine Moller (1998), in: Harald Welzer (Hg.), Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen, Zygmunt Bauman, Tübingen 1999, 49–89, hier 86. Siehe auch Hans Mommsen, Die Goldhagen-Debatte. Zeithistoriker im öffentlichen Konflikt, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 54 (2006), H. 12, 1063–1067.

50 »Es geht darum, einen Prozeß zu erklären und nicht in moralischer Empörung steckenzubleiben!«, 81.

51 Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit; Benz (Hg.), Überleben im Dritten Reich; Wolfram Wette (Hg.), Retter in Uniform. Handlungsspielräume im Vernichtungskrieg der Wehrmacht, Frankfurt a. M. 2002; ders. (Hg.), Zivilcourage. Empörte, Helfer und Retter aus Wehrmacht, Polizei und SS, Frankfurt a. M. 2004; ders. (Hg.), Stille Helden. Judenretter im Dreiländereck während des Zweiten Weltkriegs, Freiburg i. Br. 2005; ders., Feldwebel Anton Schmid, Frankfurt a. M. 2013.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

war ihre Einstellung dazu wahrscheinlich nicht weniger emotional. Deutsche, die nach dem Krieg geboren wurden, waren mit einer Vielzahl melodramatischer Darstellungen des Nationalsozialismus und Holocaust (zum Beispiel das Theaterstück *Das Tagebuch der Anne Frank*, 1956) konfrontiert, die zumindest indirekt Schuld- und Verantwortungsfragen berührten, starke emotionale Reaktionen hervorriefen und zur Identifikation mit den jüdischen Opfern aufforderten.[52] Im Jahr 1979 sorgte die Vorführung der amerikanischen TV-Miniserie *Holocaust* für beispiellos leidenschaftliche Reaktionen von Empörung und Scham bis zu Schock und Verwirrung unter den westdeutschen Zuschauenden.[53] »Eine Nation ist betroffen«, steht auf der Titelseite eines Bandes, der die Debatte dokumentiert.[54] Auch Auseinandersetzungen mit späteren öffentlichen Darstellungen des Holocaust, wie Spielbergs Film *Schindlers Liste*[55] und die Diskussion um Daniel J. Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust* (1996), wurden oft mit dem Begriff Betroffenheit in Verbindung gebracht.[56]

Betroffenheit weist in diesem Kontext auf eine *persönliche* Anteilnahme hin, die auf einer *kollektiven* Zugehörigkeit beruht. Manche deutsche Intellektuelle sprachen dabei von der Existenz eines regelrechten »Betroffenheitskults«, worunter sie ein »tagtägliche[s] Engagiertsein, ein moralisches, ein bisweilen sentimentales Verhältnis zur Welt« verstanden, das in manchen Kreisen der Bundesrepublik »zum Ersatz einer nationalen Identität geworden« sei.[57] Zumindest in bestimmten gesellschaftlichen Zirkeln markierte Betroffenheit eine gleichermaßen benötigte wie erwartete Emotion, eine

52 Für die Wirkung des Theaterstücks in der Bundesrepublik siehe Wolfgang Benz, Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus, München 2001, 86–95.

53 Schon 1979, vor Broszat und im Kontext der Ausstrahlung von *Holocaust*, schrieb der Historiker Klaus Hildebrand im Vorwort seines Buchs *Das Dritte Reich*, dass Historiker die NS-Zeit nicht moralisierend angehen dürften, sondern diese Geschichte wie jede andere beurteilen müssten, um wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Ders., The Third Reich, London 1984, IX (dt.: Das Dritte Reich, München/Wien 1979).

54 Peter Märthersheimer/Ivo Frenzel (Hgg.), Im Kreuzfeuer. Der Fernsehfilm »Holocaust«. Eine Nation ist betroffen, Frankfurt a. M. 1979. Siehe auch Jens Müller-Bauseneik, Die US-Fernsehserie »Holocaust« im Spiegel der deutschen Presse (Januar–März 1979). Eine Dokumentation, in: Historical Social Research 30 (2005), H. 4, 128–140.

55 Siehe Liliane Weissberg, The Tale of a Good German. Reflections on the German Reception of Schindler's List, in: Yosefa Loshitzky (Hg.), Spielberg's Holocaust. Critical Perspectives on Schindler's List, Bloomington, Ind., 1997, 171–192.

56 Siehe Johannes Heil/Rainer Erb (Hgg.), Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen, Frankfurt a. M. 1998.

57 Cora Stephan, Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte, Berlin 1993, 17. Siehe auch Ian Buruma, Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan, London 2009.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»mentale Lage […], die alle anständigen Deutschen annehmen sollten«.[58] Das kollektive Stigma in Bezug auf den Nationalsozialismus und insbesondere den Holocaust evoziert auch heutzutage noch persönliche und emotionale Reaktionen bei vielen Menschen in Deutschland und stellt eine Herausforderung für die Versuche der Historisierung der NS-Zeit dar.[59]

Mommsen und Broszat sahen Betroffenheit also als eine Emotion, die eine komplexe und fundierte historische Analyse verhindert. Damit unterstellten sie, dass durch die Neutralisierung der eigenen Gefühle und Erinnerungen eine »sachliche« Geschichtsschreibung des Nationalsozialismus erreicht werden könne und solle. Doch die emotionale Anteilnahme, die aus dieser Betroffenheit hervorging, drängte viele Deutsche umso stärker dazu, ihren Blick auf den Nationalsozialismus zu richten. Sie trug auch zu einer Reihe neuer Studien in den 1990er Jahren bei, die sich von einer rein funktionalistischen Analyse abwandten, Ideologien und Mentalitäten von Tätern untersuchten und sich mit den Details der NS-Gräueltaten beschäftigten.[60] Die Folge war eine intensive Beschäftigung mit den Bildern des Schreckens. Sobald sie sich als Angehörige der sogenannten Täternation sahen, waren sie – so macht es den Anschein – mit einer kritischen Selbstbefragung bei der Erforschung dieser Geschichte konfrontiert.[61] Es scheint daher so, als könne der Umgang mit Rettern eine Art Erleichterung schaffen. In ihren Studien war jedoch kein Hinweis darauf zu finden, dass die Erforschung des »Guten« ihnen persönlich das Gefühl der Erleichterung brachte. Vielmehr waren explizite kollektive Verurteilungen direkt nach der Schilderung individueller Hilfeleistungen zu finden.[62] Zum Beispiel warnte Wolfram Wette noch in einem 2002 erschienenen Buch über *Retter in Uniform* vor jeglichen Versuchen, diese Retter etwa zu benutzen, um die Verbrechen deutscher Soldaten zu verharmlosen, die in der Wehrmachtsausstellung zu dieser Zeit öffentlich dargestellt wurden.[63] Ähnlich beschrieb 2018 Johannes Tuchel, Leiter der

58 Martin Gossmann, Memento Auschwitz. Growing Up in Post-War Germany, in: Psychoanalytic Inquiry 34 (2014), H. 7, 663–670, hier 664.

59 A. Dirk Moses, Stigma and Sacrifice in the Federal Republic of Germany, in: History and Memory 19 (2007), H. 2, 139–180.

60 Berg, Der Holocaust und die westdeutschen Historiker, 646–652. Siehe auch Ulrich Herbert, Extermination Policy. New Answers and Questions about the History of the »Holocaust« in German Historiography, in: ders. (Hg.), National Socialist Extermination Policies. Contemporary German Perspectives and Controversies, New York 2000, 1–52.

61 Berg, Der Holocaust und die westdeutschen Historiker, 638–645.

62 Siehe z. B. Joachim Käppner, Berthold Beitz. Die Biographie, München/Zürich 2013, 18; Wette, Feldwebel Anton Schmid, 27; Claudia Kusmierek, Gegen den Strom. Solidarität und Hilfe für verfolgte Juden in Frankfurt und Hessen, in: Theologie.Geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte 8 (2013), <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/538/577> (7. April 2023).

63 Wette (Hg.), Retter in Uniform, 27.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Gedenkstätte Deutscher Widerstand, deutsche Helfer innerhalb der Wehrmacht als eine »verschwindend kleine Minderheit«, deren schiere Existenz die Mehrheit der deutschen Soldaten verurteilte:

»Lediglich einige Hundert der mehr als 17 Millionen Angehörigen der Wehrmacht stellten sich der NS-Diktatur entgegen. Ihr Beispiel aber zeigt, dass abweichendes Verhalten und Widerstand möglich waren. Soldaten und Offiziere konnten sich gegen Aufrüstung, Vernichtungskrieg und Völkermord wenden. Sie konnten widersprechen; konnten versuchen, den geplanten Krieg zu verhindern – und verfolgten Juden helfen.«[64]

Empathie und Politik

Die Wahl einer eher selbstkritischen anstatt einer entlastenden Interpretation des nationalen Kollektivs ist verbunden mit den politischen Verpflichtungen dieser Historikerinnen und Historiker und den öffentlichen und historiografischen Debatten, die ihre Sozialisation und Arbeit mit sich bringen. Wie eine Studie zeigt, unterstützten selbst die älteren Historikerinnen und Historiker der hier untersuchten Gruppe (geboren Anfang der 1940er Jahre) die Studentenbewegung von 1968 und ihre Opposition zum etablierten Universitätssystem nicht aktiv.[65] Angesichts der kritischen Haltung dieser Forscherinnen und Forscher zu Fragen der deutschen Verantwortung für die Verbrechen der Nationalsozialisten könnte man jedoch sagen, dass sie die grundsätzliche Haltung der Achtundsechziger, mit deren Forderung nach einer direkten Konfrontation mit dieser Vergangenheit und gegen ihr mögliches »Nachleben« in der Bundesrepublik, dennoch übernommen haben. Es wäre falsch oder übertrieben, diese Historikerinnen und Historiker insgesamt als Linke oder Liberale zu beschreiben, da sowohl diese Kategorien als auch die Personen selbst sich über die Zeit veränderten. Es wäre vielleicht besser, ihren Ansatz in die öffentlichen Debatten über den Nationalsozialismus und Holocaust einzubetten, die in den 1980er Jahren einen Höhepunkt erreichten und im Aufruf von Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 8. Mai 1985,

64 Johannes Tuchel, Gegen den Strom. Widerstand im Nationalsozialismus, in: Zeit Online, 18. Juli 2018, <https://www.zeit.de/zeit-geschichte/2018/04/widerstand-nationalsozialismus-soldaten-drittes-reich> (7. April 2023).

65 Christof Dipper, Keine Neigung, die »Väter in die Pfanne zu hauen«. Der Jahrgang 1943 im Feld der deutschen Historiker, in: Christoph Cornelißen (Hg.), Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation, Berlin 2010, 277–292, hier 284.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»der Wahrheit so gut wir es können ins Auge zu sehen«, eine einflussreiche Formel fanden, die auch bei jüngeren Generationen zu beobachten ist.[66]

Debatten um die Darstellung und fortdauernde Bedeutung des Nationalsozialismus für »die Deutschen« entstanden im Kontext der Bemühungen von Bundeskanzler Helmut Kohl, die Bundesrepublik in den Augen der Welt zu einem »normalen« Staat zu machen und den Bürgerinnen und Bürgern eine positive nationale Identität ohne Nazi-Schmähung zu ermöglichen.[67] Ein Bestandteil dieser Debatten war die Frage nach nationaler Empathie – sollten sich Deutsche mit dem Leiden ihrer Landsleute während des Zweiten Weltkriegs oder aber mit dem Leid von Juden und anderen Opfern Deutschlands identifizieren? Diese Frage war Mitte der 1980er Jahre auch für den Historikerstreit und vor allem für die Kritik an Andreas Hillgrubers Buch *Zweierlei Untergang* von zentraler Bedeutung.[68] Hillgrubers Ausführungen sind in zwei Teile gegliedert; der eine befasst sich mit der Vernichtung der Juden und der andere mit dem Massensterben und dem Leiden der deutschen Vertriebenen aus Osteuropa. Der Schreibstil weist jedoch darauf hin, dass die Empathie des Historikers hauptsächlich der Tragödie der Letzteren galt.[69] Hillgruber selbst stammte aus Ostpreußen und äußerte damit auch seine persönlichen Gefühle.[70]

Eine solch unausgewogene Empathiebekundung für die deutschen Opfer war jedoch kein neues Phänomen, denn schon in den 1950er und 1960er Jahren haben westdeutsche Historiker mit viel Einfühlung die Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa ausführlich dokumentiert und dabei versucht, eine Identifizierung der Leserschaft mit den Vertriebenen und deren

66 Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa, Bonn, 8. Mai 1985, <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html> (7. April 2023).

67 Für Kohl bedeutete »Normalisierung« die Darstellung von (West-)Deutschland (in den Worten von Jeffrey Olick), »as a Normal Nation, one with the same problems as other Western states and a history that included ›highs as well as lows‹.« Jeffrey K. Olick, What Does It Mean to Normalize the Past? Official Memory in German Politics since 1989, in: Social Science History 22 (1998), H. 4, 547–571, hier 552; ders., The Sins of the Fathers. Germany, Memory, Method, Chicago, Ill., 2016, 289–394.

68 Andreas Hillgruber, Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums, Berlin 1986.

69 Siehe ebd., 24 f., 35 f. und 62–65. Die Entscheidung Hillgrubers, die Erlebnisse der deutschen Bevölkerung nicht aus einer breiteren historischen Perspektive darzustellen, wurde durch Jürgen Habermas stark kritisiert. Ders., Eine Art Schadensabwicklung, in: Die Zeit, 11. Juli 1986, <https://www.zeit.de/1986/29/eine-art-schadensabwicklung> (7. April 2023).

70 Siehe Klaus-Peter Friedrich, Der junge Andreas Hillgruber und die Last der (aller)jüngsten deutschen Vergangenheit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 67 (2019), H. 9, 697–719.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Schicksal hervorzurufen.[71] Aber in den 1980er und 1990er Jahren wurden diese Diskussionen um deutsche Opfer weitgehend als Versuche einer Relativierung der deutschen Geschichte und eines (Wieder)vergessens des Holocaust verstanden.[72] Vielleicht erwecken deshalb populäre Darstellungen des Nationalsozialismus, wie der Fernsehfilm *Unsere Mütter, unsere Väter* (2013), oft öffentliche Diskussionen darüber, ob man auch deutschen Opfern des Kriegs Empathie schenken kann oder nur denjenigen, die Deutschen zum Opfer fielen.[73]

Infolge dieser Debatten und aufgrund der wachsenden Aufmerksamkeit für die deutschen Opfer nach der staatlichen Wiedervereinigung von 1990 gilt Empathie mit ebendiesen bis zum heutigen Tag oft als die durch rechte Politikerinnen und Politiker und konservative Historikerinnen und Historiker bevorzugte Darstellung. Als Gegentendenz verbreitete sich ein moralischer Standard, demzufolge sich die deutsche Bevölkerung kollektiv als Täter betrachten und Empathie für die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft empfinden solle. Dieser Standard bezieht sich auch auf diejenigen, die erst in den letzten Jahren nach Deutschland emigrierten, wie Esra Özyürek kürzlich zeigte.[74] Solche Erwartungen beeinflussen auch die Geschichtsschreibung, zum Beispiel wenn vor allem jüngere Historikerinnen und Historiker, die die Zeit des Nationalsozialismus erforschen, sicherstellen, dass die Stimmen jüdischer Opfer einen Platz in ihren Publikationen haben, um ihre Leserschaft dazu zu bewegen, sich in die Tragödie der verfolgten Juden einzufühlen.[75] Dennoch tun sie dies, ohne sich selbst in die Erzählung einzufügen, wahrscheinlich um nicht den Eindruck zu erwecken, sie würden

71 Siehe z. B. Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten östlich der Oder-Neisse, in Verbindung mit Adolf Diestelkamp u. a. bearb. von Theodor Schieder, 3 Bde., Bonn 1954–1960, hier Bd. 1, Bonn 1954, und siehe dazu Robert G. Moeller, War Stories. The Search for a Usable Past in the Federal Republic of Germany, Berkeley, Calif., 2001, 59–61.

72 Bill Niven, Facing the Nazi Past. United Germany and the Legacy of the Third Reich, London 2002; ders. (Hg.), Germans as Victims. Remembering the Past in Contemporary Germany, Basingstoke 2006; Samuel Salzborn, Geschichtspolitik in den Medien. Die Kontroverse über ein »Zentrum gegen Vertreibungen«, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 51 (2003), H. 12, 1120–1130.

73 Katherine Stone, Sympathy, Empathy, and Postmemory. Problematic Positions in »Unsere Mütter, unsere Väter«, in: Modern Language Review 111 (2016), H. 2, 454–477.

74 Özyürek, Rethinking Empathy.

75 Siehe z. B. Susanne Heim/Beate Meyer/Francis R. Nicosia (Hgg.), »Wer bleibt, opfert seine Jahre, vielleicht sein Leben«. Deutsche Juden 1938–1941, Göttingen 2010. Darüber hinaus betont Peter Longerich (1998), dass eine Konzentration auf die Täter bei der Erforschung der antijüdischen NS-Politik nicht ausreiche und es notwendig sei, auch »die Reaktionen von Opfern oder Dritten zu integrieren, wenn ihr Verhalten Rückschlüsse auf die Täter zulässt«. Ders., Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews, Oxford 2010, 9.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sich als Nachkommen der Opfer (statt der Täter) betrachten, eine entlastende konservative Haltung einnehmen und ihre (empfundene) Betroffenheit als Deutsche leugnen.[76]

Gerade weil Schriften über den Nationalsozialismus in Deutschland immer noch kollektiven Vorstellungen beziehungsweise Identitätskategorien folgen (die zwischen »Deutschen« und »Juden« beziehungsweise »Tätern« und »Opfern«, »Zuschauern« und »Helfern« stark unterscheiden), nähern sich die meisten deutschen Historikerinnen und Historiker den deutschen Rettern sehr vorsichtig.[77] Da das politische und persönliche Engagement dieser Historikergruppe sowie die öffentliche Bezugnahme auf den Nationalsozialismus weitgehend auf der Aufrechterhaltung eines verständlicherweise kontinuierlich kritischen Blicks auf die NS-Gesellschaft beruhen, scheint dieses Engagement zu verhindern, dass Retter als Beweis für ein durchaus zu findendes moralisches Verhalten der deutschen Bevölkerung unter Hitler interpretiert werden.

Die Reaktion auf Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die ebendieses Bild herausfordern, verdeutlicht die allgemeine Haltung. Konrad Löw (geb. 1931), ein emeritierter Politologe, publizierte 2002 ein Buch, das der Kollektivschuldthese entgegenwirken sollte, indem er behauptete, dass die meisten Deutschen unter Hitler den nationalsozialistischen Antisemitismus bekämpften.[78] 2006 und 2010 veröffentlichte er Werke, die Auszüge aus Tagebüchern und Memoiren jüdischer Überlebender sammelten, die von der Hilfe durch nichtjüdische Deutsche berichteten, um so die Zahl der Retter höher anzusetzen, als bisher geschehen, und am Beispiel Oskar Schindlers zu argumentieren, dass sogar viele Mitglieder der NSDAP Juden geholfen

76 Eine Ausnahme stellt ein Buch von Götz Aly dar, das das kurze Leben eines von den Nazis ermordeten jüdischen Mädchens rekonstruiert. Der erste Teil des Buchs (in der ersten Person Singular geschrieben) zeigt Alys persönliche Suche nach Informationen über das Mädchen und wird als eine Art Begegnung zwischen den beiden erzählt. Der Rest wird jedoch als eine Reihe von Dokumenten und Bildern dargestellt, die ihr Leben rekonstruieren und in denen die Stimme des Historikers nur implizit zum Vorschein kommt. Ders., Im Tunnel. Das kurze Leben der Marion Samuel 1931–1943, Frankfurt a. M. 2004.

77 Dass diese kategorischen Unterscheidungen nicht natürlich, sondern in spezifisch historischen Kontexten entstanden sind, zeigt Svenja Goltermann. Dies., Der Markt der Leiden, das Menschenrecht auf Entschädigung und die Kategorie des Opfers. Ein Problemaufriss, in: Historische Anthropologie 23 (2015), H. 1, 70–92; dies., Die Gesellschaft der Überlebenden. Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg, München 2009.

78 Konrad Löw, Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart, Gräfeling 2002. Ich danke Nicolas Berg für den Hinweis auf die Arbeit von Löw.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

hätten.[79] Seine Arbeit zog viel Ablehnung von Historikern auf sich, die Löws selektive Verwendung von Quellen und seine Infragestellung der Einzigartigkeit des Holocaust harsch kritisierten.[80] Der herablassende und beunruhigte Ton der Rezensionen gibt zu erkennen, dass es dabei nicht nur um die historische Methode ging. In der Kritik drückte sich auch eine öffentliche Empörung aus, die eine emotionsbegründete Trennung zwischen zulässigen und unzulässigen Interpretationen markierte und zu regulieren versuchte.[81] Doch trotz ihrer gegensinnigen Deutung betreiben sowohl Löw als auch seine Kritikerinnen und Kritiker eine ähnliche Verallgemeinerung, wenn sie die Taten von einzelnen Rettern als Illustration für ein kollektives und nicht individuelles Handeln bewerten. Denn in beiden Deutungen geht es nicht nur um die Vergangenheit, sondern um die Etablierung eines erwünschten nationalen Selbstbildes »der Deutschen« in Gegenwart und Zukunft.

Schlussbemerkung

In seinem Briefwechsel (1987) mit Saul Friedländer behauptete Martin Broszat, dass Historiker, die eine »Pflicht« empfinden, die NS-Zeit ganz zu verurteilen, keine multidimensionale Geschichte dieser Zeit schreiben könnten und ihre Begriffswahl mehr »einen moralisch-didaktischen Kommentar« vermuten lässt als einen historischen Bericht.[82] Broszats Argumentationen und sein Verhalten wurden viel und zu Recht kritisiert, aber dieser Punkt scheint einleuchtend. Mark Roseman hat kürzlich dargelegt, dass eine retrospektive Sicht auf die Rettung während des Holocaust »irreführend sein kann, weil sie impliziert, dass das Überleben der Juden das direkte Ergebnis einer Absicht war, sie zu retten«.[83] Eine solche Interpretation ignoriert die komplizierten Wege, die zum Überleben von Verfolgten führten, die nicht

79 Ders., »Das Volk ist ein Trost«. Deutsche und Juden 1933–1945 im Urteil der jüdischen Zeitzeugen, München 2006; ders., Deutsche Schuld 1933–1945? Die ignorierten Antworten der Zeitzeugen, München 2010.

80 Thomas Forstner, K. Löw. Die Schuld. Christen und Juden im nationalsozialistischen und heutigen Urteil (Rezension), in: H-Soz-u-Kult, 23. April 2003, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2003-2-047> (7. April 2023); Sven Felix Kellerhoff, »Willkürlich zusammengeklaubt«. Der Historiker Wolfgang Benz über Konrad Löws These, die Deutschen hätten die NS-Politik abgelehnt, in: Die Welt, 14. April 2007, <https://www.welt.de/welt_print/article808954/Willkuerlich-zusammengeklaubt.html> (7. April 2023).

81 Agneta H. Fischer/Antony S. R. Manstead, Social Functions of Emotion and Emotion Regulation, in: Lisa Feldman Barrett/Michael Lewis/Jeannette M. Haviland-Jones (Hgg.), Handbook of Emotions, New York [4]2016, 424–439.

82 Broszat/Friedländer, Um die »Historisierung des Nationalsozialismus«, 349.

83 Roseman, Lives Reclaimed, 240.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

auf die Taten und Wünsche »der Deutschen« reduziert werden können. Um ein politisch brauchbares Bild der Vergangenheit zu beschreiben, haben einige deutsche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Komplexität der NS-Zeit geopfert und Bilder entwickelt, die in einem zu hohen Maße einer Schwarz-Weiß-Beschreibung entsprechen, wie Broszat es formulierte.

Wie schon Nicolas Berg in seiner Studie zu den westdeutschen Historikern und dem Holocaust zeigte, beruht die Wahl einer distanzierten Perspektive oft auf einer emotionalen Grundlage.[84] Wegen ihres persönlichen Hintergrunds trafen viele aus Broszats und Mommsens Generation die Entscheidung, explizite moralische und emotionale Aussagen und Themen zu vermeiden. Die kritischen Historikerinnen und Historiker der folgenden Generationen hatten keine unmittelbaren persönlichen Erfahrungen, die mit den Jahren des Nationalsozialismus verbunden waren, sondern verspürten eine kollektive Empfindung – Betroffenheit – und hatten mitunter familiäre Verbindungen, die sie dazu drängten, explizit moralische Aspekte in ihre Holocauststudien miteinzubeziehen. Ihre Arbeit drückt Empathie mit jüdischen Opfern aus und hebt die Taten der Retter hervor. Nichtsdestotrotz stellen auch sie schlussendlich die distanzierte Schreibweise ihrer Vorgänger wieder her.[85]

84 Berg, Der Holocaust und die westdeutschen Historiker, 638–645.

85 Für ihre hilfreichen Kommentare zu früheren Versionen dieses Texts möchte ich mich bei Ella Falldorf und Judith Müller sowie bei den anonymen Lesern bedanken.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Chiara Renzo

Individual Recovery and Collective Redemption through Skilled Labor after the Holocaust: The Organization for Rehabilitation through Training in Italy

In the summer of 1946, the American psychologist David Boder (1886–1961) traveled to Europe to record a series of interviews, representing the earliest known oral testimony project of the Holocaust. Carrying a wire recorder, Boder visited Germany, France, Switzerland, and Italy, where he was able to collect the stories of the survivors with their own voices.[1]

In Paris, Boder met and interviewed Jacob Oleiski (1901–1981), a survivor of the Dachau concentration camp who was prominent in the Kovno (Kaunas) Ghetto and who had formerly been the director of the Organization for Rehabilitation through Training (ORT) in Lithuania. The ORT was originally established in St. Petersburg in 1880 to promote vocational training in order to ameliorate the living and working conditions of the Jews in the Pale of Settlement.[2] Soon after World War I, the ORT expanded its mission throughout Europe and, in 1921, its representatives decided to establish the ORT Union to coordinate fundraising efforts and to oversee the organization's growing activities. From the 1930s, when the situation in Europe became more acute as several European countries adopted anti-Jewish legislation affecting every aspect of the Jews' lives, the ORT developed new programs to support the increasing number of Jewish refugees. Even during World War II, the ORT continued its work in the ghettos where its mission became associated with issues of life and death.[3]

1 Boder's oral interviews are available on the website of the Illinois Institute of Technology, <voices.library.iit.edu/> (6 April 2023). For an analysis of Boder's interviews, see Alan Rosen, The Wonder of Their Voices. The 1946 Holocaust Interviews of David Boder, New York/Oxford 2011.

2 The ORT distributed funds to Jewish schools for handicraft and agricultural training and provided grants and loans to artisans and farmers living in the Pale of Settlement. On the origins and history of ORT, see Leon Shapiro, The History of ORT. A Jewish Movement for Social Change, New York 1980.

3 For an overview of the ORT activities in the prewar years and within the ghettos during World War II, see Sarah Kavanaugh, ORT, the Second World War and the Rehabilitation of Holocaust Survivors, London/Portland, Oreg., 2008, 1–56.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 55–80 | doi.org/10.13109/9783666302039.55

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

In the Kovno Ghetto, Oleiski made all efforts to organize trade schools until the ghetto's liquidation in 1944. However, immediately after the liberation he resumed the ORT mission in the Landsberg Displaced Persons (DP) Camp in the American occupation zone of Germany. Soon, the ORT had established agreements with the Allies and, within a few months, hundreds of trade schools were opened in the DP camps of Europe.[4]

In August 1946, nearly a year after the inauguration of the first vocational training program in Landsberg, Boder met Oleiski, who was attending a conference of the ORT delegates in Paris. The psychologist, by virtue of his profession, invited Oleiski to explain what difficulties the ORT was experiencing while dealing with the Jewish DPs. The ORT promoter solemnly replied:

> "You must understand, and so the world in general must comprehend, that we were condemned to perish by labour. […] As a consequence, a certain 'complex' has developed among the 'liberated Jews,' a negative attitude towards work. [It is the task of the ORT and the Jewish DPs' leaders] to extirpate this negative complex, to eradicate it from the soul of the Jewish person, and to enlighten him and tell [him]: 'times are different and conditions are different; and therefore, the attitude towards work must be entirely different.' And that is the most important job which I am doing at the present. We endeavor, by various methods, to rehabilitate the Jewish person towards work. And by means of this we intend to liberate him from the dark past and prepare him for a brighter and clearer future – with faith in people, faith in life, and faith in himself, since this is the most important thing in achieving a healthy personality."[5]

Indeed, coordinated and supervised by the United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA), a network of Jewish voluntary organizations was authorized in 1945 to start the challenging task of taking care of Jewish survivors and recovering what remained of their communities. Among them where the Jewish Committee for Relief Abroad, the Jewish Agency for Palestine, the American Jewish Joint Distribution Committee (also known as the Joint or JDC), and the ORT. All of them – though they had different approaches and goals – worked together for the benefit of the Jewish survivors. It was exactly the cooperation between these organizations, each providing

4 On the work of ORT with Jewish displaced persons after 1945, see ibid., 57–131; Katarzyna Person, ORT and the Rehabilitation of Holocaust Survivors. ORT Activities 1945–1956, ed. by Rachel Bracha, with a foreword by David Cesarani, London 2012, 1–54. More information on the ORT in the DP camps is available at <dpcamps.ort.org> (6 April 2023).

5 David Boder's Interview with Jacob Oleiski, Paris, 20 August 1946. The interview and its transcript are available online at <iit.aviaryplatform.com/collections/231> (6 April 2023).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

a specialized intervention, that contributed to alleviating the DPs' stay in the refugee camps in Germany, Austria, and Italy.[6]

In fact, the number of Jewish DPs in the refugee camps did not decrease after the war. On the contrary, in 1946 a series of pogroms accelerated the escape movement of Eastern European Jewish returnees towards the refugee camps, thus increasing the Jewish DP population considerably. It has been estimated that between July and November 1946, the Jewish DP population in the US zone of occupation in Germany grew from around 105,000 to more than 173,000. At the beginning of November 1946, there were altogether 247,000 Jewish DPs throughout Germany (184,000), Austria (44,000), and Italy (19,000).[7] This movement of Jewish DP "infiltrees" (as the Allies used to call post-hostilities refugees) aimed to gain unofficial entry especially into Italy, where the Mossad le-Aliyah Bet – the secret branch of the Jewish

6 There is today a growing body of scholarship on the history of Jewish DPs. Among others, see Angelika Königseder/Juliana Wetzel, Waiting for Hope. Jewish Displaced Persons in Post-World War II Germany, transl. by John A. Broadwin, Evanston, Ill., 2001; Hagit Lavsky, New Beginnings. Holocaust Survivors in Bergen-Belsen and the British Zone in Germany, 1945–1950, Detroit, Mich., 2002; Joanne Reilly, Belsen. The Liberation of a Concentration Camp, London/New York 1998; Atina Grossmann, Jews, Germans, and Allies. Close Encounters in Occupied Germany, Princeton, N. J., 2007; Thomas Albrich, Way Station of Exodus. Jewish Displaced Persons and Refugees in Postwar Austria, in: Michael Berenbaum/Abraham J. Peck (eds.), The Holocaust and History. The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined, Bloomington, Ind., 1998, 716–732; Thomas Albrich/Ronald W. Zweig (eds.), Escape through Austria. Jewish Refugees and the Austrian Route to Palestine, London 2002; Martina Ravagnan, I campi Displaced Persons per profughi ebrei stranieri in Italia (1945–1950) [Displaced Person Camps for Foreign Jewish Refugees in Italy (1945–1950)], in: Storia e Futuro [History and Future] 30 (2012), <https://storiaefuturo.eu/i-campi-displaced-persons-per-profughi-ebrei-stranieri-in-italia-1945-1950/> (6 April 2023); Chiara Renzo, "Our Hopes Are Not Lost Yet." The Jewish Displaced Persons in Italy. Relief, Rehabilitation and Self-Understanding (1943–1948), in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione CDEC 12 (2017), 89–111; Federica Di Padova, Rinascere in Italia. Matrimoni e nascite nei campi per Displaced Persons ebree 1943–1948 [Reborn in Italy. Marriages and Field Births of Jewish Displaced Persons, 1943–1948], in: Deportate, esuli, profughe [Female Deportees, Exiles, Refugees] 36 (2018), 1–19.

7 Malcolm J. Proudfoot, European Refugees, 1939–52. A Study in Forced Population Movement, Evanston, Ill., 1956, 341.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Agency in charge of the organization of the clandestine departure of Jewish DPs to British Mandatory Palestine – had set up its headquarters.[8]

Hence, after 1945 Italy became a key site of transit for thousands of Jewish DPs. Their care involved a network of individuals and organizations who brought their expertise into the country and paved the ground for specific rehabilitation programs. Italian Jews also owed much of their recovery to this network, whose support influenced the early years of the reorganization of the communitarian institutions after the Holocaust. While the role of the Palestinian Jewish soldiers who had landed in Italy on the heels of the Allied forces and the help of the JDC have been analyzed in different studies, the history of the ORT in Italy is almost unknown.[9]

This article focuses on what have been called the "heroic years" of the ORT Italy, from its foundation by a small group of Italian Jews in 1946 through to the early 1950s.[10] During those years, the ORT devoted its efforts to the vocational education of the Jewish DPs awaiting their final resettlement outside of Europe and, after the establishment of the State of Israel in 1948, it struggled to attract Italian Jews for skilled labor. As the first part of the article shows, in dealing with postwar refugees, international humanitarianism attributed a precise rehabilitative meaning to vocationalism and employment. In different ways, Zionist and Jewish organizations also rec-

8 The movement of the Jewish survivors from Eastern Europe to the DP camps is best known in Hebrew as Brichah (flight), see Yehuda Bauer, Flight and Rescue. Brichah, New York 1970; Cinzia Villani, "We Have Crossed Many Borders." Arrivals, Presence and Perceptions of Jewish "Displaced Persons" in Italy (1945–1948), in: Sabine Aschauer-Smolik/Mario Steidl (eds.), Tamid Kadima, Immer vorwärts. Der jüdische Exodus aus Europa 1945–1948/Heading Forward. Jewish Exodus out of Europe 1945–1948, Innsbruck/Vienna/Bolzano 2010, 261–277. On the operations of the Mossad le-Aliyah Bet in Italy, see Ada Sereni, I clandestini del mare. L'emigrazione ebraica in terra d'Israele dal 1945 al 1948 [Illegal Immigrants of the Sea. Jewish Emigration to the Land of Israel from 1945 to 1948], Milan 1973; Mario Toscano, La "Porta di Sion." L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina, 1945–1948 [The "Gate of Zion." Italy and Jewish Illegal Immigration to Palestine, 1945–1948], Bologna 1990.

9 Dina Porat, One Side of a Jewish Triangle in Italy. The Encounter of Italian Jews with Holocaust Survivors and with Hebrew Soldiers and Zionist Representatives in Italy, 1944–1946, in: Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita, 1870–1945. Atti del quarto Convegno internazionale, Siena, 12–16 giugno 1989 [Italia Judaica. Jews in a United Italy, 1870–1945. Proceedings of the Fourth International Convention, Siena, 12–16 June 1989], Rome 1993, 487–513; Guri Schwarz, Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia post-fascista [Finding Oneself. Jews in Post-Fascist Italy], Rome/Bari 2004, 19–25 and 42–47 (Engl.: After Mussolini. Jewish Life and Jewish Memories in Post-Fascist Italy, trans. by Giovanni Noor Mazhar, London/Chicago, Mich., 2021); Shira Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, Cambridge 2018, 182–203.

10 This expression was used in a pamphlet published in 1980 by ORT Italy to celebrate the hundredth anniversary of ORT: ORT, 1880–1980, ed. by Organizzazione Rieducazione Tecnica, Rome 1980.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ognized a sort of therapeutic power in "productive work," as this was seen as an effective tool to heal the traumas of the war and as an essential step to building a new Jewish identity among Holocaust survivors.

Commonly, this aspect of Holocaust survivors' rehabilitation has been exclusively associated with their experiences in the *hakhsharot*, those training centers run by Zionist youth movements, in which DPs and local Jews learnt about the pioneers' ideals and acquired the vocational skills necessary for their resettlement in kibbutzim.[11] Yet, the second part of the article exploring the efforts of the ORT Italy sheds light on a wider range of vocational training offered by the organization to Jewish DPs and local Jews. Analyzing still unexplored primary sources and ORT Italy publications, I here trace the origins and initial development of this organization devoted to vocational education, which was able to adapt the principles and goals of the World ORT Union to both the Jewish DPs' urgent need to leave Europe and the attitude of the Italian Jews who mostly longed for reintegration in Italy. Uncovering a forgotten chapter of the post-Holocaust reconstruction of Jewish life and institutions in Italy, the history of the ORT reveals more about the role of Italian Jews in helping the Jewish DPs and demonstrates how work reintegration was envisaged by Italian Jews as a fundamental step towards their readmission into Italian society.

11 For an overview of the establishment of the *hakhsharot* in and nearby DP camps in postwar Europe, see Judith Tydor Baumel, Kibbutz Buchenwald. Survivors and Pioneers, New Brunswick, N. J., 1997; Avinoam J. Patt, Finding Home and Homeland. Jewish Youth and Zionism in the Aftermath of the Holocaust, Detroit, Mich., 2009; Arturo Marzano, Relief and Rehabilitation of Jewish DPs after the Shoah. The "Hachsharot" in Italy (1945–48), in: Journal of Modern Jewish Studies 18 (2019), no. 3, 314–329. See also Quest. Issues in Contemporary Jewish History 21 (2022), no. 1: Chiara Renzo/Verena Buser (eds.), Training for Aliyah. Young Jews in Hachsharot across Europe between the 1930s and the Late 1940s, <https://www.quest-cdecjournal.it/?issue=21> (6 April 2023).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Work and Vocational Training in the DP Camps

Historians agree that DP camps represented a sort of ground zero for the creation of an international and professionalized corps for humanitarianism.[12] The refugee crisis in postwar Europe extended the concept of relief from mere material assistance to a series of welfare services aiming at the personal rehabilitation of those people unable to provide for themselves. At the end of the military operations in Europe, when the Allied army authorized UNRRA to start its mission, its staff took over the management and care of the DPs, driven by the motto "help the people to help themselves."[13]

However, as Silvia Salvatici has suggested, against the backdrop of this novel regime for refugees, international humanitarianism "blended old prejudices against people in need with suspicions against displaced persons, and essentialized the difference between those who needed assistance, and those who gave it."[14] This asymmetrical relationship becomes especially evident when we focus on how social workers perceived the DPs. Both in official reports and personal memoires, DPs were depicted as passive and apathetic and their prolonged stay in the refugee camps was seen as a factor accentuating their inclination to idleness and carelessness. To control and care this DPs' intrinsic attitude, refugee agencies and humanitarian organizations made all efforts to feed, clothe, and provide for their physical recovery, while at the same time involving them in a set of educational, occupational, and recreational activities. Schools, vocational training courses, theater, music, and sports were all seen as tools aiming at the DPs' moral rehabilitation and re-education as future citizens of democratic societies. Therefore, in the framework of the postwar refugee welfare system, covering the educational gap of children, employing an otherwise inactive DP, or teaching them a trade were considered the most effective ways to re-orient DPs to normal

12 This aspect is emphasized in the following studies: Silvia Salvatici, Senza casa e senza paese. Profughi europei nel secondo dopoguerra [Homeless and without a Country. European Refugees after World War II], Bologna 2008; Jessica Reinisch, Introduction. Relief in the Aftermath of War, in: Journal of Contemporary History 43 (2008), no. 3, 371–404; Anna Marta Holian, Between National Socialism and Soviet Communism. Displaced Persons in Postwar Germany, Ann Arbor, Mich., 2011; Tara Zahra, The Lost Children. Reconstructing Europe's Families after World War II, Cambridge, Mass., 2011; Ben Shephard, The Long Road Home. The Aftermath of the Second World War, New York 2011; Gerard Daniel Cohen, In War's Wake. Europe's Displaced Persons in the Postwar Order, Oxford 2012.

13 For the history of UNRRA, see George Woodbridge, UNRRA. The History of the United Nations Relief and Rehabilitation Administration, 3 vols., New York 1950.

14 Silvia Salvatici, "Help the People to Help Themselves." UNRRA Relief Workers and European Displaced Persons, in: Journal of Refugee Studies 25 (2012), no. 3, 428–451, here 429.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

life. In other words, educated, skilled, and professionalized DPs would become desirable citizens of prospective resettlement countries.[15]

Moved by these emerging humanitarian ideals but also by organizational and economic reasons, the Allied army and the UNRRA recruited DPs as drivers, clerks, interpreters, and other assistants from the very inception of the refugee camps. The International Refugee Organization (IRO), which replaced UNRRA in mid-1947 with the ultimate goal of definitively solving the refugee crisis, improved and systematized employment and vocational programs in order to make them functional to the resettlement schemes. Indeed, when repatriation ceased to be a practicable option, the IRO started to negotiate with national governments overseas about the possibility of increasing emigration quotas for the DPs.

On 1 January 1948, a Division of Employment and Vocational Training was established at the IRO Geneva headquarters, where a conference of the organization's employment officers from Germany, Austria, and Italy was held the week after. The conference resolutions suggested registering and classifying the occupational skills of the employable refugees, verifying such skills by trade testing, and providing for the occupational pre-selection of candidates for resettlement missions.[16] Subsequently, the IRO occupational survey of 31 March 1948 reported that, out of a total of 630,000, more than 340,000 refugees could be classified as employable. Men accounted for almost 70 percent of the total: One third fell in the skilled category (tailors, shoemakers, saddlers, locksmiths, carpenters, and mechanics), one quarter consisted of agricultural workers, and about one eighth were registered with professional or managerial roles. Among the employable women, only 19 percent were classified as skilled workers (seamstresses, teachers, nurses, and agricultural workers) and 14 percent as trained in service occupations (mainly domestic workers). In January 1950, the IRO resettlement policy of classified DP workers reduced their number to 132,000 in Austria, Germany, and Italy, but the proportions of the occupational groups remained roughly the same.[17]

15 On labor among refugees and former deportees, see Gerard Daniel Cohen, Regeneration through Labor. Vocational Training and the Reintegration of Deportees and Refugees, 1945–1950, in: Journal of the Western Society for French History 32 (2004), 368–385; Silvia Salvatici, From Displaced Persons to Labourers. Allied Employment Policies in Post-War West Germany, in: Jessica Reinisch/Elizabeth White (eds.), The Disentanglement of Populations. Migration, Expulsion and Displacement in Postwar Europe, 1944–9, New York 2011, 210–228.

16 Louise W. Holborn, The International Refugee Organization. A Specialized Agency of the United Nations. Its History and Work, 1946–1952, London 1956, 272 f.

17 According to the IRO, between March 1949 and January 1950 the number of tailors declined from 4,370 to 1,776, of electricians from 2,888 to 1,443, and of teachers from 2,528 to 1,124. Ibid., 274.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

In the postwar years, voluntary societies made a substantial contribution to organizing vocational training for DPs. As for the Jews displaced in the refugee camps in Germany, Austria, and Italy, the lead organization in this field was the ORT. Officially, its programs among the DPs in Europe started no earlier than November 1945, when David L'vovich (Chairman of the World ORT Union) made an agreement with UNRRA to set up vocational schools wherever possible in Germany. However, since October 1945 the ORT school opened under the auspices of Jacob Oleiski was already functioning in the Landsberg DP camp.[18]

Indeed, the emphasis on the rehabilitative power of work and "productivism" was also shared by Jewish DP leaders, who assigned a specific Zionist meaning to it. Oleiski, along with other Jewish deportees from Kovno to Dachau, was part of a group who following the liberation symbolically founded the *She'erit ha-Pletah*. This was a biblical formula adopted and updated by Holocaust survivors in the DP camps who used it to ambivalently refer to themselves as "the surviving remnant" or "the saved remnant."[19] The underground activities of the *She'erit ha-Pletah* paved the way for the early establishment of self-help committees and Jewish DPs' representative institutions, whose efforts were forcefully supported by Jewish military chaplains and soldiers serving in the Allied army.[20]

After the liberation, Jewish DPs' most urgent demand was for their free and immediate resettlement and an improvement of living conditions in the refugee camps.[21] In particular, Jewish DPs required more autonomy in running their own educational and recreational activities in order to prepare themselves for Aliyah, to which end they were supported by Jewish voluntary organizations and guided by Zionist delegates sent by the Jewish Agency. Regardless of their actual migration to Palestine or their real or alleged attachment to the Zionist national project, almost all the Jewish DPs in the

18 Kavanaugh, ORT, the Second World War and the Rehabilitation of Holocaust Survivors, 65–82.

19 On the foundation of the *She'erit ha-Pletah*, see Zeev W. Mankowitz, Life between Memory and Hope. The Survivors of the Holocaust in Occupied Germany, Cambridge 2002.

20 On the meeting between Jewish survivors and Jewish soldiers in the DP camps, see Yoav Gelber, The Meeting between the Jewish Soldiers from Palestine Serving in the British Army and "She'erit Hapletah," in: Israel Gutman/Avital Saf (eds.), She'erit Hapletah, 1944–1948. Rehabilitation and Political Struggle. Proceedings of the Sixth Yad Vashem International Historical Conference, Jerusalem, October 1985, Jerusalem 1990, 60–79; Königseder/Wetzel, Waiting for Hope, 18–21; Mankowitz, Life between Memory and Hope, 39–51. On the role of the Jewish chaplains serving in the Allied Army among the Jewish DPs, see Alex Grobman, Rekindling the Flame. American Jewish Chaplains and the Survivors of European Jewry, 1944–1948, Detroit, Mich., 1993.

21 At the time Jewish migration to Palestine was drastically limited by the White Paper of 1939 issued by the British Mandate in response to the 1936–1939 Arab revolts.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

refugee camps were involved in such activities and developed a sense of belonging that revolved around a collective identity.[22]

Refugee camps became for Jewish DPs the locus of Hebrew classes, cultural events, political discussions, Jewish religious celebrations, and also *hakhsharot* and vocational training. Not surprisingly, by the end of 1947, the ORT ran over 700 courses, in which 934 teachers taught more than fifty trades to 22,620 pupils, almost one-tenth of the population of the DP camps of Europe at that time.[23]

Established to reverse the traditional Jewish occupational patterns and to facilitate the process of Jews' emancipation and deghettoization through their integration in the European working class, seventy years after its foundation, the ORT trade schools became for Jewish DPs the passport to leave Europe, to contribute to the "building of the Land of Israel," or to start a new life in overseas countries.

The "Heroic Years" of the ORT Italy

The ORT had established branches in several European countries before the war, but had not expanded its mission to Italy, despite the fact that the country was home to an ancient Jewish community and had been a transit country for many Jewish refugees and exiles during the first half of the twentieth century. In September 1945, Israel Kalk, a leading philanthropist of the Milanese Jewish community, received a letter from Aron Syngalowski, vice-president and director general of the World ORT Union, based in Geneva. The consortium of "societies for the promotion of handicrafts, industrial, and agricultural work among the Jews" – as the letterhead read – was looking for preliminary information on the conditions of the Jews in Italy in order to decide whether an ORT branch would be helpful in the country. Syngalowski asked Kalk:

22 For a discussion of the role of Zionism among the Jewish survivors, see Patt, Finding Home and Homeland. On education and Zionism in the Bergen Belsen DP Camp, see Lavsky, New Beginnings, 167–224.

23 Kavanaugh, ORT, the Second World War and the Rehabilitation of Holocaust Survivors, 90.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"What is the number of unfortunate people and small traders who are unable or unwilling to resume their professions? How many intellectuals are unemployed, unwilling or irresolute? How many are so-called 'Luftmenschen'? How many would like to learn a new easy profession in a short time? […] Is there any desire to resort to the aforementioned forms of relief among the Jews in Italy?"[24]

From the sources analyzed for this article, it seems that the correspondence between Syngalowski and Kalk did not continue. In fact, this was not the first attempt by the World ORT Union to solicit Italian Jews' interest in vocational training after the war, but it was only in 1946 that Italian Jews recognized the advantages that this organization could bring to the country.

The lack of an ORT branch in Italy until that time could be explained as the result of a combination of factors. Among the most evident were Italian Jews' strong assimilation and scarce interest in Aliyah, as well as their high level of education and their widespread placement in liberal professions and trades, at least until 1938.[25] This situation presumably made it unnecessary for Italian Jewry to seek support of an organization specialized in vocational training until that time. However, neither when the racial laws started to erode the Jews' life in fascist Italy, forcing them to abandon their professions and trades, nor when Mussolini joined the war and interned foreign and antifascist Jews in concentration camps in 1940, was there an attempt by the ORT to establish a local branch in Italy. On the other hand, even if Italian Jews' charities cooperated with international Jewish organizations to assist Italian and foreign Jews in need that were in the country during the war, Italian Jews never contacted the ORT. This fact was certainly also a consequence of fascist Italy's anti-Jewish legislation, which drastically limited and even-

24 Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane [Archive of the Union of Italian Jewish Communities], Rome (henceforth AUCEI), Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934, Enti Mondiali 93 B, Aron Syngalowski to Israel Kalk, 14 September 1945. Syngalowski here used the German word *Luftmenschen* which refers to a person unconcerned with the practicalities of earning a living.

25 On Italian Jews' process of emancipation, see Carlotta Ferrara degli Uberti, Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861–1918, London 2017. See also Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism. For an overview on the working and educational situation of Italian Jews after 1945, see Eitan F. Sabatello, Le conseguenze sociali ed economiche delle persecuzioni sugli ebrei in Italia [The Social and Economic Consequences of the Persecutions for Jews in Italy], in: La legislazione antiebraica in Italia e in Europa. Atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali (Roma, 17–18 ottobre 1988) [Anti-Jewish Legislation in Italy and in Europe. Proceedings of the Conference on the Fiftieth Anniversary of the Racial Laws (Rome, 17–18 October 1988)], ed. by Camera dei deputati, Rome 1989, 77–94, here 89.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tually prohibited any kind of Jewish activity and networking, forcing Italian Jewish charities into hiding from 1943 onwards.[26]

It was only after the liberation of Rome in 1944 that the ORT informally approached Italian Jews in the turmoil of the last months of the war and the simultaneous recovery of the Italian Jewish communities resolutely started by the Jewish soldiers serving in the Allied army. In September 1944, Henry Sonnabend – a promoter of the South African ORT and member of the South African Jewish Appeal, at that time serving in the Allied Army in Italy – met Renzo Levi – a Roman Jewish entrepreneur and leading figure of the Italian Jewish community – and invited him to think about the possibility of opening an ORT branch in Italy.[27] However, at Sonnabend's invitation, Renzo Levi skeptically replied that "Italian Jews would not have been willing to attend similar institutions," and that, consequently, he did not consider it appropriate to follow up on his proposal. Levi and Sonnabend met again in June 1945. The latter did not hesitate to reiterate his suggestion, but Levi declined again explaining that at the time it was necessary to solve "new and more important problems for Italian Jewry."[28]

26 There exists today extensive literature on the condition, internment, and persecution of the Jews in fascist Italy, which cannot be exhaustively reported here. On the racial laws in Italy, see, e. g., Enzo Collotti, Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia [Fascism and the Jews. The Racial Laws in Italy], Rome/Bari 2003. On the Jewish exiles in Italy between 1933 and 1945, see Klaus Voigt, Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945 [The Precarious Refuge. Exiles in Italy from 1933 to 1945], Scandicci 1993. For a comprehensive study of the origin, development, and implementation of the antisemitic legislation and persecution, see Michele Sarfatti, The Jews in Mussolini's Italy. From Equality to Persecution, Madison, Wis., 2006. For a collection of essays on different aspects of the anti-Jewish politics in fascist Italy, see Marcello Flores et al (eds.), Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni [History of the Shoah in Italy. Events, Memories, Representations], 2 vols., Turin 2010.

27 Renzo Levi worked in the banking and industrial sectors from a young age. He occupied different positions in Italian Jewish institutions and charities, inter alia, the vice-presidency of the Union of Italian Israelite Communities (UCII) after the war. Henry Sonnabend was a professor of sociology at the University of the Witwatersrand in Johannesburg, specialized in psychological warfare. During the war he used his knowledge of cultural educational experiments at the Zonderwater Camp for Prisoners of War (near Pretoria), which between 1941 and 1947 hosted more than 100,000 Italian soldiers captured by the British Army on the North and East African front. During the 1950s, Sonnabend played a major role in the development of the neighborhood of Afridar in what is today Ashkelon (Israel), which was established for the resettlement of South African Jews. For a profile of Henry Sonnabend, see Ayala Levin, South African "Know-How" and Israeli "Facts of Life." The Planning of Afridar, Ashkelon, 1949–1956, in: Planning Perspectives 34 (2019), no. 2, 285–309, here 298.

28 Venti anni dedicati alla educazione professionale, 1946–1966 [Twenty Years Dedicated to Vocational Education, 1946–1966], ed. by Organizzazione Rieducazione Tecnica Italia, Rome 1966, 19.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The turning point was Syngalowski's visit in the DP camps of Italy in May 1946, where 8,088 Jewish DPs were waiting for their final resettlement outside of Europe. On that occasion, Levi – at that time vice-president of the Union of Italian Israelite Communities (Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, UCII) – was finally persuaded to recognize the potential benefits of the vocational training programs sponsored by the World ORT Union. A few months later, a notary deed dated 3 October 1946 formalized the constitution of the ORT Italy. Renzo Levi was elected president, Leon Garfunkel (at that time head of the Organization of Jewish Refugees in Italy) vice-president, and Abram Bass (delegate of the World ORT Union) secretary-general. Moreover, several UCII representatives and prominent Italian Jews were appointed as counsellors, among them Andrea Tabet, Saul Israel, Raffaele Cantoni, Guido Jarach, Oscar De Montel, Raffaele Jona, and Alfredo Orvieto. The purpose of the newly established voluntary organization was "to encourage, propagate, and develop artisan, industrial, and agricultural work among Jews through the creation of vocational schools for children, young people, and adults."[29] Its workload was distributed between two central offices in Rome and Milan and an agricultural department based in Turin.

ORT started its program in conjunction with the arrival of an endless flow of Jewish DPs, attracted by the rumors relating to the opportunity to reach Palestine from Italian harbors through clandestine ships organized by the Mossad le-Aliyah Bet. Palestinian Jewish soldiers and delegates of the Zionist youth movements channeled this originally spontaneous movement of Jewish infiltrees to Italy. Between May and December of 1946, the number of Jewish DPs in refugee camps and *hakhsharot* in Italy grew from a little more than 8,000 to almost 15,000, with another 4,600 living in towns.[30]

Although small in numbers by comparison to Germany, the Jewish DP population in Italy was characterized by a high mobility within and outside of the country, which challenged the rescue network in planning relief and rehabilitation activities. In this framework, Renzo Levi and his collaborators undertook enormous efforts to set up vocational training in the DP camps and to spark the DPs' interest in the importance of acquiring manual labor skills as a means of facilitating their resettlement. Besides the high mobility of the Jewish DPs in Italy, the success of the ORT activities was jeopardized by another factor: the DPs' mistaken belief that their stay in Italy would be only a short transit. This situation was confirmed in the first report submit-

29 AUCEI, 93 B, O.R.T. Organizzazione rieducazione tecnica, 8 October 1946.

30 Archives of the American Jewish Joint Distribution Committee (henceforth AJDC), NY AR194554/4/44/2/628, Italy: General, 1946, JDC Program in Italy 1946, 12 February 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ted by the ORT Italy to the meeting of the Central Board of the World ORT Union in July 1947:

> "The work [of the ORT] in Italy started later than in other countries, as the mobility of the Jewish DPs was greater here, and their patience even less than that of their equally ill-fated brothers in Germany and Austria. One must keep in mind that the refugees, who had succeeded in reaching Italy, looked upon their stay here as the shortest of all, and were for this reason alone disinclined to be vocationally trained, no matter how short a time this training would last."[31]

Hence, both the conditions that led to the establishment of the ORT and the environment in which the organization started its work in Italy were quite different from what has happened in postwar Germany, or more precisely in Landsberg, where the ORT was reestablished on the initiative of the Jewish DPs themselves, thanks to Oleiski's personal drive. According to the ORT Italy's leaders, the lack of this spontaneous character "in no way" changed the nature of vocational education in Italy. They also criticized the chaotic administration of the *hakhsharot* and their ineffective vocational training methods.[32]

The *hakhsharot*, however, became the starting point of the ORT mission in Italy, in particular those run by the Youth Aliyah (*Aliyat ha-No'ar*). This branch of the Jewish Agency dealing with the organization of the Aliyah of children and youngsters and their final resettlement in kibbutzim in Israel was responsible for several children's homes for DPs in postwar Italy. Each children's home, functioning as a *hakhsharah*, was affiliated with a specific Zionist or Orthodox party, whose ideology inspired the educational principles of the respective place. However, training guidelines in the children's homes followed more or less a similar blueprint: The children dedicated half their day to studying and the other half to doing housework. They were educated to think of themselves as a community and to behave accordingly.[33]

As soon as the ORT established itself in Italy, the Youth Aliyah viewed vocational training as "the basis for [children's] existence in Erez Israel." This is what David Golding, head of the Italian office of the Child and Youth

31 World Ort Archives, London (henceforth WOA), d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 53.

32 Ibid.

33 Youth Aliyah was started in Germany in 1933 by Recha Freier in order to rescue Jewish children through emigration to Palestine. It soon became a special program of the Jewish Agency, directed by Henrietta Szold. Until 1945, the Youth Aliyah brought around 25,000 children to Palestine, and between 1945 and 1948 another 16,000 managed to make Aliyah (most of them illegally). For an overview of Jewish DP children's homes in Italy, see Chiara Renzo, "To Build and Be Built." Jewish Displaced Children in Post-War Italy, 1943–48, in: Beatrice Scutaru/Simone Paoli (eds.), Child Migration and Biopolitics. Old and New Experiences in Europe, London 2021, 105–123.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Immigration Department of the Jewish Agency, wrote to Syngalowski in November 1947.[34] At the time, ORT Italy was operating several courses in two children's homes: Avigliana (Turin), which hosted around 150 children, and Selvino (near Milan), with approximately 270 children. In the two children's homes, 56 boys attended training workshops in joinery, mechanical locksmithing, and electrical installations, while 33 girls learned knitting and dressmaking.[35]

Children were indeed considered priority candidates for Aliyah, therefore Golding endorsed the cooperation with the ORT and sponsored vocational training in children's homes as "the highest value for [the Youth Aliyah's] educative work."[36] As a consequence, the ORT extended its program to children living in the Grugliasco and Rivoli DP camps (Turin Province), where a Swiss pedagogue taught cardboard work and bookbinding. This was a great achievement for the newly established ORT Italy, which in its first report to the World ORT Union commented that:

> "All those who have seen the drab life of a child in a DP camp will understand the joy with which the 150 children in those 2 camps [under]took this agreeable and interesting occupation. The opening of those workshops was felt to be an important event in the camps and was greeted as such. The joy and zeal of the pupils [is] generally recognised."[37]

Confronted with many obstacles, but aware that only cooperation could improve the situation, the ORT started its mission with adolescent and adult DPs. It established agreements with national and international institutions in order to develop a program and integrate it into its existing refugee and welfare systems. First, ORT Italy collaborated both with the JDC, which co-financed its activities, and the UNRRA, which often operated the ORT courses. Other important agreements were signed with various Italian ministries (such as the Ministry of Postwar Relief, the Ministry of Finance, and the Ministry of Labor), which provided premises, raw materials, and machines for the launch of ORT classes, and sometimes commissioned handicraft products from ORT pupils.[38]

This joint effort was essential to solving two problems that ORT Italy identified as disincentivizing Jewish DPs' participation in vocational training programs. On the one hand, the JDC and UNRRA improved the food

34 WOA, d05a015, Report on the ORT Activities July–November 1947, 135.
35 WOA, d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 54 f.
36 WOA, d05a015, Report on the ORT Activities July–November 1947, 135.
37 Ibid., 67.
38 WOA, d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 53 f. and 120 f.; WOA, d05a019, Three Years of ORT Activities. Report for the Period August 1946–June 1949, 84.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

situation and alleviated hunger in the refugee camps, therefore decreasing the number of refugees who refused vocational training for this reason. On the other hand, an agreement between the ORT and the Italian Chamber of Labor (the national confederation of trade unions) officially recognized the ORT diplomas and allowed ORT graduates to be employed in their trades in Italy, thereby decreasing the widespread phenomenon of black marketeering and partially tackling the problem of unemployment outside of the camps.[39] Finally, when the IRO's negotiations with governments opened new chances of resettlement to countries overseas, whose migration quotas placed a considerable emphasis on occupational skills in selecting refugees, many Jewish DPs became anxious to be vocationally trained.

With these premises, ORT launched a variety of courses for women and men in the northern DP camps of Grugliasco, Rivoli, and Cremona: mechanic locksmithing, tinsmithing, joinery, electrotechnics, radio technology, shoemaking, dressmaking, mechanical knitting, dental technology, chemical laboratory assistance, and others.[40]

Interestingly, to remedy the lack of instructors on site, ORT Italy employed those DPs who in their prewar lives had worked as artisans. For instance, during the summer of 1947, the ORT opened three training workshops for furriers directed by two qualified instructors, who had both worked in this trade in Galicia. These courses were attended by around fifty pupils, but the ORT registered a long list of candidates that would allow the organization of another training unit almost immediately.[41] At the beginning of 1948, many of the furriers who had graduated from ORT courses were already employed in Italy, and in 1949, forty furrier trainees were chosen by the Canadian Selection Board for resettlement in Canada.[42] The manufacturing of shoes was also taught by the DPs themselves in Grottaferrata, where 31 pupils attended this ORT class.[43]

The ORT Italy also established a fruitful and long-lasting cooperation with Italian technical institutes and companies. In Rome, the ORT collaborated with the Italian state school Righi, whose radio technicians trained a group of thirty Jewish DPs, while in Piedmont the well-known company for typewriters Olivetti offered ORT the chance to inaugurate a school for typewriter mechanics within its factory in Ivrea. With the help of an ORT instructor acting as interpreter, two experienced Italian precision mechanics

39 WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 61.
40 WOA, d05a020, One Year of ORT Activities. Report for 1950, 74–76.
41 WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 67.
42 WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 61; WOA, d05a021, ORT Activities in 1951, 63.
43 WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 67.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

recommended by Olivetti taught seventeen pupils. They were gathered from various DP camps in northern Italy and the UNRRA was in charge of their board and lodging. This partnership with Olivetti was celebrated as a great accomplishment by ORT Italy: "[In the Ivrea factory,] in an atmosphere in no way recalling life in the camps, they can devote themselves entirely to their professional formation, thus making rapid progress."[44] In his testimony, Leon Sender, a Jewish DP from Vilnius and a pupil of the ORT-Olivetti school in Italy, recognized how attending the training course in type writer mechanics facilitated his later resettlement in the United States.[45]

Given its growing success, the ORT programs solicited the attention of various Zionist parties and Zionist-oriented institutions involved in the organization of a series of activities aiming at the practical and ideological preparation of prospective immigrants to Palestine. In particular, Zionists showed great interest in the ORT school for construction workers set up in Milan, which prepared young Jews to become masons, carpenters, tilers, and brick manufacturers. The first cohort of pupils were former bookkeepers, shop assistants, and yeshiva graduates, who soon after the end of their training were able to find temporary job opportunities at Italian construction enterprises.[46] The Zionists saw this school as an opportunity to respond to the increasing demand for craftsmen in the construction industry in Palestine and, in view of a large-scale Aliyah of skilled workers, invited the ORT at the end of 1947 to open other courses of this type in the Adriatica, Cinecittà, and Rivoli DP camps.[47]

The trade schools did not attract only Zionist groups in preparation for Aliyah, but also the unique case of a group of fifty Jewish DPs organized in a "non-Palestine-bound *hakhsharah*" affiliated with the Bund movement. This was known as the "Oyfboy" cooperative, which greatly benefited from the vocational training for cutting men's garments operated by the ORT in cooperation with the Italian Ministry of Labor and UNRRA.[48]

44 WOA, d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 55 f.; WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 65.

45 Archives of the United States Holocaust Memorial Museum, Washington D. C., RG-50.163.0069, Interview with Leon Senders, 28 April 1988, tape 3, 00:00:48–00:02:10.

46 WOA, d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 55; WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 67.

47 WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 66; WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 59; WOA, d05a017, Report on the ORT Activities 1 March–30 June 1948, 96.

48 The term Bund is abbreviated from Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland. It was a secular Jewish socialist movement founded in the Russian Empire at the end of the nineteenth century. The Bund is commonly associated with devotion to Yiddish and with the idea of Jewish nationalism and autonomism in Eastern Europe. WOA, d05a015, Report on the Activities July–November 1947, 63.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

A remarkable project was also initiated by the ORT in the field of agriculture. In the Avigliana *hakhsharah* it established an agricultural school equipped with eight hectares of land with a large kitchen garden and an orchard, a dairy with eight cows and calves, and a hen house with an incubator. The school was managed by an agronomist, a gardener, and a teacher of theory who trained 25 young pupils. Similar programs in agriculture, apiculture, viticulture, gardening, dairy and poultry farming, and classes for tractor drivers were held in the Rome area and in *hakhsharot* in Rivoli, Grugliasco, and Bari.[49]

The first years of ORT activities in Italy were drastically affected by the high mobility of the Jewish DPs, the lack of adequate premises, the difficulty of finding instructors on site, and delays in delivering machines, tools, and raw materials. Nevertheless, between the end of 1946 and mid-1947, the ORT was able to organize 41 trade schools, training workshops, and vocational courses attended by 936 pupils.

"Such an energetic and firm beginning of systematic ORT activities," observed the ORT Italy leaders, "has exercised an encouraging influence in all respects on large refugee masses who have been disappointed for so long."[50] At this point, ORT Italy was proud to inform the World ORT Union about the changed attitude of the Jewish DPs towards vocational training:

> "The longer the insecurity of the DPs' existence lasts, the stronger […], quite logically, the nervousness among the DPs and [the] fluctuation in the[ir] work. This is more or less true of all countries where there are DPs. In Italy, however, quite the opposite can be seen. The longer [the] ORT work is continued among the DPs, the stronger [the] relation[ship] aris[ing] between it and the DPs, and the greater their ambition […] to continue their training until its successful conclusion."[51]

The number of Jews who decided to join ORT classes in Italy grew considerably: Between 1 July 1947 and 30 June 1948, 3,712 pupils attended more than sixty vocational training courses.[52]

The establishment of the State of Israel marked a turning point for the activities of ORT Italy. The consequent mass Aliyah brought considerable changes in almost every field of the DPs' lives, and led to the sudden departure of a large number of ORT pupils. These new conditions forced the ORT to rebalance its program and confronted it with two main changes: On

49 WOA, d05a014, Report on the ORT Activities August 1946–July 1947, 57; WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 59.

50 Ibid., 54.

51 WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 57; WOA, d05a019, Three Years of ORT Activities. Report for the Period August 1946–June 1949, 82.

52 WOA, d05a017, Report on the ORT Activities, 108.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the one hand, its "center of gravity" moved from the north to the south of the country, while on the other hand, its vocational training programs finally welcomed new recipient categories.[53]

At this stage, the DP camps in Bari, Barletta, and Trani became sites of transit and embarkation for thousands of Jewish DPs coming from northern Italy, Germany, and Austria, and, therefore, the new main locations of the ORT trade schools. Most Jewish DPs in the southern area were resettled in Israel in a short time, but those who applied for resettlement in other countries had to wait longer before leaving for the United States, South America, Canada, or Australia. They were "fully aware of the fact that without an ORT diploma in their hands their chances of emigration [would have been] very slight," thus many decided to attend the ORT schools.[54]

With the gradual evacuation of the DP camps and the decreasing Jewish DP population, ORT Italy started to address the particular needs of the few hundred Jewish DPs who had decided to settle in Italy and required assistance in job placement, as well as of those DPs (defined as "hardcore cases") whose precarious health conditions made both repatriation and resettlement impossible.[55]

At the end of 1949, representatives of the ORT, IRO, and JDC met in order to develop a specific occupational therapy and rehabilitation program for chronically ill Jewish DPs in the Merano Sanatoria and Grottaferrata Convalescent Home (both run by the JDC). In 1950, ORT Italy estimated that 53 pupils in Merano and 83 in Grottaferrata were studying to obtain diplomas as radio technicians, leather workers, electricians, dressmakers, shoemakers, poultry farmers, dental technicians, and watchmakers. Offering vocational training "raised great hopes in the life of these exceptionally unhappy Jewish DPs," declared ORT Italy, especially once the Israeli government declared that it would accept 25 "hardcore cases" per month who had completed a full course of vocational training with satisfactory results.[56]

At the same time, the ORT consolidated some projects previously started for Italian Jews, such as the Dario Ascarelli School in Rome and the *hakhsharah* of Tel Broshim ("Cypress Hill," also known as San Marco in Cevoli, Pisa), and developed new programs to motivate more of them for vocational training.

53 WOA, d05a018, Report on the ORT Activities July 1–October 31, 1948, 90.
54 Ibid.
55 Ibid.
56 WOA, d05a019, Three Years of ORT Activities. Report for the Period August 1946–June 1949, 87; AJDC, G 45-54/4/27/3/P.I.142, Israel: Emigration of Post TB Patients from Rehabilitation Centre. 1949–1950, 1954, Criteria for Selection of Candidates from TB Rehabilitation Centers for Emigration to Israel, 18 March 1949.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Tel Broshim was opened by the Italian He-Ḥaluẓ (Pioneer) movement in 1947 to train exclusively a small group of young Italian Jews who wished to be resettled in kibbutzim. The Italian Jews who decided to join Tel Broshim embraced agricultural and manual labor as part of their training for Aliyah. In this endeavor, they received the help of the ORT, as Israel Corrado De Benedetti, a member of Tel Broshim, remembered in his testimony:

> "At the beginning of 1948, the ORT took charge of financing and organizing agricultural studies on the spot. It built a stable and bought four cows and a primitive egg incubator. ORT also financed small agricultural facilities, such as a greenhouse for the nursery and, in the 1950s, even a primitive irrigation system. […] With the help of the ORT, the haverim [members of the *hakhsharah*] cultivated between two and four hectares […], a piece of vineyard, a vegetable garden, and produced some cheese."[57]

Even if Italian Jewry after the Holocaust experienced a pro-Zionist shift that influenced the principal Jewish institutions and was reflected especially in the blossoming of youth movements and associations, very few Italian Jews decided to leave for Palestine/Israel during those years.[58] Between 1945 and 1948, while the Mossad le-Aliyah Bet organized clandestine departures of thousands of Jewish DPs to the Land of Israel, only 431 Italian Jews decided to make Aliyah. Unlike other Jewish communities in Europe, which registered large-scale migrations to Palestine/Israel after the Holocaust, Italian Jews witnessed instead what the historian Arturo Marzano called "a miniature aliyah."[59] For this reason, except for Tel Broshim, the work of the ORT among Italian Jews mainly addressed the needs of those who wished to learn a new trade in order to find employment in Italy.

Hence, the ORT supported the Dario Ascarelli School in Rome, considered "one of the cherished institutions" originally opened by the local Jewish Community to look after children who could not continue their studies after

57 Israel Corrado De Benedetti's testimony is taken from Anita Tagliacozzo (ed.), Sulle orme della rinascita. Cronaca e memorie del Movimento "Hechalutz" italiano dal '44 al '54 [In the Footsteps of Rebirth. Chronicle and Memory of the Italian "He-Ḥaluẓ" Movement from 1944 to 1954], Rome 2004, 114. See also Israel Corrado De Benedetti, Anni di rabbia e di speranze 1938–1949 [Years of Anger and Hope, 1938–1949], Florence 2003. On the ORT program at Tel Broshim see also WOA, d05a017, Report on the ORT Activities 1 March–30 June 1948, 102.

58 Schwarz, Ritrovare se stessi, 48–100.

59 Arturo Marzano, The Italian Jewish Migration to Eretz Israel and the Birth of the Italian Chalutz Movement (1938–1948), in: Mediterranean Review 3 (2010), no. 1, 1–29, here 2 f. See also idem, "Prisoners of Hope" or "Amnesia"? The Italian Holocaust Survivors and Their Aliyah to Israel, in Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione CDEC 1 (2010), 92–107; Marcella Simoni, Young Italian Jews in Israel, and Back. Voices from a Generation (1945–1953), in: Francesca Bregoli/Carlotta Ferrara degli Uberti/Guri Schwarz (eds.), Italian Jewish Networks from the Seventeenth to the Twentieth Century. Bridging Europe and the Mediterranean, Cham 2018, 173–200.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

mandatory schooling (at the age of eleven) or orphans living in the streets.[60] It was taken over by the ORT in late 1948, when 58 Italian Jewish girls attended courses in dressmaking, embroidery, and mechanical knitting. The ORT expanded the Ascarelli School in order to make it accessible to its long waiting list of candidates and broadened its educational program to include boys. In 1950, the number of pupils had grown to 82 (between twelve and sixteen years old) and the practical training was enriched with a general education curriculum in accordance with the Italian program for public schools to enable young Jews to get a school leaving certificate.

The ORT was engaged in the expansion of children's vocational training to the local Jewish community schools, negotiating for the inclusion of handicrafts in the school syllabi. The program was soon started for 210 children in Milan and one year later it was implemented in elementary and secondary schools in Turin, Livorno, and Florence.[61] Simultaneously, the ORT opened trade schools of different types for youngsters and adults in almost all Italian Jewish communities. In 1950, the ORT Italy ran vocational workshops and schools for dressmaking, shirt-making, radio technology, electrotechnics, leather works, woodwork, cardboard works, joinery, and dental technology that were attended by more than 300 pupils in Rome, 309 in Milan, 107 in Livorno, 121 in Florence, as well as 106 children and 27 adults in Turin.[62]

Skilled Labor as an Equalizing Factor

To celebrate the first year of ORT Italy's activity, the Italian Jewish and Zionist-oriented newspaper *Israel* dedicated four pages to the voices of its founders and leaders. Among them, Renzo Levi stressed that while "remarkable results have been achieved especially in the education and re-education of refugees," the organization suffered from the almost complete absence of an "Italian element."[63] The ORT used its presence in the *Israel* newspaper to inform Italian Jews about the program it would offer them for free. Sparking the Italian Jews' interest in vocational training was at that time "the greatest challenge for the ORT." According to its leaders:

60 WOA, d05a020, One Year of ORT Activities. Report for 1950, 74.
61 Ibid., 74–76.
62 Ibid., 74–79.
63 Central Zionist Archives, Jerusalem (henceforth CZA), PR/9100, Renzo Levi, in: Israel, 25 December 1947, 3.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"[The most difficult goal for the ORT will be to overcome Italian Jews'] natural tendency to remain in the traditional ghetto jobs, which are easier and apparently more economically advantageous. A habitual and stubborn attachment to the hawker trade, to the paternal warehouse, to the shop, to the small box of objects to sell, to the pawnshop still keep Jewish youth in Italy and abroad away from the spirit of vocational re-education in the ORT schools."[64]

Historians have documented the difficulties encountered by Italian Jews in their readmission into their long-lost work posts or their reintegration into the job market after 1945. Even if the reparatory legislation established a return to principles of equality, Jewish occupational reintegration was a lengthy and turbulent process. Rather than offering an opportunity to recover their social and economic conditions, it aimed at the moral and political recovery of the nation.[65]

Seven years of prohibitions, discrimination, persecution, and deportations, followed by a complicated and disappointing readmission into the national economy, led to lasting occupational and professional changes within the Italian Jewish minority. Demographic studies help us to better grasp how the Jews' expulsion from public schools and universities, their exclusion from public functions, and the limitations on property and work between 1938 and 1945 affected Italian Jews' economic and occupational life after the Holocaust. Until 1938, juridical equality and a high level of education allowed many Italian Jews to perform liberal professions and work in public administration. However, after the war, the victims of the racial laws mostly settled for the trade sector, a choice or makeshift solution that represented a "kind of economic and social refuge"[66] for the Jews in Italy.

The reintegration of the Jews into Italian society must be contextualized as part of a broader process of renewal that involved all sectors and aimed at the careful and fast recovery of the nation. Eager to atone for its recent fascist past and to regain a position in international politics and economy, postwar Italy adopted a set of measures that led to a prolonged period of strong economic growth in the 1950s and 1960s, also known as the "Italian economic miracle."[67] This upturn started with UNRRA aid in the immediate aftermath of the war and from 1948 continued through a system of grants and

64 CZA, PR/9100, La ORT e gli Ebrei, in: Israel, 25 December 1947, 5.

65 On Italian Jews' return to work after 1945, see Ilaria Pavan, Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia (1938–1970), Florence 2004, 218–236 (Engl.: Beyond the Things Themselves. Economic Aspects of the Italian Race Laws [1938–2018], transl. by Johanna Bishop, Jerusalem 2019).

66 Sabatello, Le conseguenze sociali ed economiche delle persecuzioni sugli ebrei in Italia, 84–87.

67 On the history and politics of post-fascist Italy, including its socioeconomic transformation until the 1960s, see Paul Ginsborg, A History of Contemporary Italy. Society and Politics, 1943–1988, London/New York 1990, 72–253.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

loans allocated to Italy by the European Recovery Program (ERP) within the framework of the Marshall Plan.[68] As part of this long process of economic regeneration and modernization, Italy invested in vocational training, the organization of which was often delegated to private companies.[69]

It was in this changing socio-economic situation that ORT Italy again strengthened its relationship with Italian state institutions, for whom it became a cornerstone in the field of vocational training, and not only among Jews. In its reports, ORT Italy frequently and proudly informed the World ORT Union of this uninterrupted and reciprocal collaboration. It indeed cooperated with the Provincial Consortium of Technical Instruction, in charge of promoting vocational training within the mandate of the Ministry of Education, in the establishment of several schools.

The Italian branch of the ORT was also involved in international initiatives. These ranged from its participation in the ERP International Conference on Manpower held in Rome at the beginning of 1948 to the United States Escapee Program (USEP), through which the United States in 1952 allocated 4.3 million dollars to assist refugees from behind the Iron Curtain and to facilitate their resettlement in Western Europe or the United States. As a transit country, Italy hosted a few hundred USEP refugees, many of whom attended the ORT schools to learn English, bookkeeping, dressmaking, technical design, and electrical engineering.[70]

In addition to this overall economic and functional interpretation of ORT Italy's mission in the aftermath of World War II, it is also important to expand upon its cultural dimension. Indeed, the virtues attributed by its leaders to vocational training and work blended a sharp pro-Zionist attitude with an emphasis on Jewish religious traditions, both characterizing Italian Jewry's institutions and collective identity after the Holocaust.

The aim of the professional training proposed by the ORT was not only to provide pupils with the technical knowledge necessary to practice a trade and

68 On UNRRA aid to Italy, see Silvia Salvatici, "Not Enough Food to Feed the People." L'UNRRA in Italia (1944–1945) ["Not Enough Food to Feed the People." The UNRRA in Italy (1944–1945)], in: Contemporanea. Rivista di Storia dell'800 e del '900 [Journal for the History of the 19th and 20th Centuries] 14 (2011), 83–99; for an overview of the history of the Italian economy after 1945, see Patrizia Battilani/Francesca Fauri, L'economia italiana dal 1945 a oggi [The Italian Economy from 1945 until Today], Bologna 2014, 55–85.

69 Fulvio Ghergo, La formazione professionale regionale iniziale. Alla riscoperta di una identità [Initial Regional Vocational Training. The Rediscovery of an Identity], here, 9–11 (Supplement to Rassegna CNOS 2 [2009]).

70 WOA, d05a016, Three Months of ORT Activities, December 1947–March 1948, 61; ORT-Italia. Dieci anni dedicati alla educazione professionale, 1946–1956 [The ORT Italy. Ten Years Dedicated to Vocational Education, 1946–1956], ed. by Organizzazione Rieducazione Tecnica, Milan/Rome 1956, 3.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

earn a living, but also to transmit a work ethic. In its campaign to acquaint the Jewish population with the organization's aims, the ORT promoted manual and creative labor as a means of cultural elevation able to reinvigorate both the body and the soul. On the occasion of the tenth anniversary of ORT Italy's foundation, Guido Jarach, at that time president of the organization, called its work among the Jewish DPs a "miracle" and added:

> "Human beings who in extermination camps lost any vital force, willpower, and hope have been able to regain an interest both in their present and future, to get to know themselves and their own resources, and to finally regain control over themselves thanks to the ORT's classes and the knowledge of a trade. […] Jewish survivors have become humans again – productive humans."[71]

After the Holocaust, ORT Italy's leadership posed questions about the "Jewish meaning" of work, both in the cultural and religious spheres. On several occasions, ORT Italy promoters stressed the surviving Jews' "intellectual and spiritual proclivity" in contrast to their problematic and unstable job placement over the centuries. In this regard, Saul Israel, a board member of ORT Italy since its foundation, maintained that if antisemitism was unable to annihilate Jews' faith, traditions, and identity, it instead gradually succeeded in excluding them from any form of work.[72] Israel believed that the prolonged failure of integrating Jews effectively into the labor market contributed to strengthening the stereotype of the "Jewish parasite," living on the margins, avoiding physical work, and enriching himself with minimal effort at other people's expense. In Israel's secular vision, the integration of Jews into productive work would help to "normalize" their position and condition

71 Ibid. Guido Jarach (1905–1991) was born to a prominent Jewish Milanese family. His father Federico Jarach was an entrepreneur and covered different important posts in national institutions and in both the local administration and Jewish leadership in Milan. Guido Jarach himself was an entrepreneur and a banker who fled to Switzerland to escape antisemitic persecution. After the war, he resumed his activity in the sector of textile and graphic machinery and served as adviser and then president of the Banca Popolare di Milano. Jarach held important functions in the Italian Jewish community: He was an active member of several charities, President of the Jewish Community in Milan, and President of the UCII.

72 Saul Israel (1897–1981) was born in Thessaloniki and moved to Rome in 1916 to complete his university studies in medicine. He later specialized in biology. Because of the increasingly difficult situation of the Thessaloniki Jewish community, Saul Israel decided to stay in Italy. In 1919, he applied for and obtained Italian nationality, which was revoked between 1938 and 1945. He practiced as a doctor for his entire life and became a key figure of Italian Jewry. After the war, he promoted the creation of a secular Jewish movement, enhancing the fundamental principles of Jewish thought, understood as a religious and philosophical experience. For further information on Saul Israel's life and writings, see also <https://sites.google.com/site/giorgioisrael/saulisrael> (6. April 2023).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

with regard to "the other nations." In a short article entitled *Healing Function* published in an ORT pamphlet, he explained that:

"Even if antisemitism will not disappear, only [through Jews' reintegration into the job market] will it lose its singular abstractness that makes it a pathological phenomenon. At that point, Jews will live openly and will no longer seem to follow an underground or hidden course lacking both anxieties and hopes. The aspirations and sufferings of the Jewish people will become similar to those of other human beings and there will be no need to reach this extreme peak of cruelty and abomination in order to be understood by the rest of the world."[73]

In Saul Israel's perspective, Jews' employment in skilled labor would have been an important factor in strengthening equality between Jews and non-Jews. Parallel to this, the religious representatives among the ORT promoters also elaborated on the concept of work in Jewish religious tradition. Among them was Rabbi Yoseph Colombo, who in several ORT-related publications praised skilled labor, quoting and analyzing passages from the Torah and the Talmud.[74] Colombo argued that if historical circumstances had prevented Jews from exercising certain trades, pushing them towards commercial activities, it would be a serious misunderstanding to think that manual work contrasts Jewish ideals of religious life. Drawing on the Talmudists' interpretation of Deuteronomy 30:19, understanding "You shall choose life" as "You shall choose yourself a trade," Colombo maintained that Judaism could give a distinct value to manual work and to the human contact with raw materials:

"Through work, humans overcome the hardness of nature and bend it to their needs, creating what in the Renaissance was called *regnum hominis*, that is, humans' dominion over nature. God gave mankind dominion over creation and therefore the faculty to break stones and soften iron. Thus, working with natural materials and forces is equivalent to carrying out an eminently religious work. It means finding ourselves with the Lord and becoming his collaborator, precisely in manual labor."[75]

Beyond the specific points of view of its secular or religious promoters, ORT Italy invited Jews, and especially Italian Jews, to associate a rejuvenated

73 ORT-Italia, 7.

74 Yoseph Colombo (1897–1975) was a rabbi and kabbalist from the Jewish community of Livorno. Until 1938, he served as a professor and then dean of the Antonio Roiti High School in Ferrara. As a consequence of the racial laws and the expulsion of Jews from public schools, he moved to Milan and with other Italian Jews founded the Jewish school in Via Eupili to allow children to continue their education. He continued to deal with Jewish studies and also taught at Bocconi University. On the figure of Yoseph Colombo see Dino Voghera, In ricordo di Yoseph Colombo [In Memory of Joseph Colombo], in: La Rassegna Mensile di Israel [Monthly Journal Israel] 51 (1985), no. 1, 22–29.

75 Venti anni dedicati alla educazione professionale, 1946–1966, 49 f. (emphasis in the original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

social and religious value with work. Developing specific professional skills in accordance with the postwar labor market would facilitate the Jews' resettlement and occupational placement. Moreover, as envisaged by ORT Italy after the Holocaust, skilled labor would allow them to redefine their Jewish identity in egalitarian societies. Indeed, in addition to its rehabilitative function providing Jews with a new self-awareness and purposefulness, ORT Italy attributed a collective redemptive power to the Jews' involvement in manual labor. The regeneration of the individual through work reflected on the entire community, narrowing the distance between Jews and non-Jews that had become increasingly acute during the fascist period.

At the end of 1956, ten years after the foundation of ORT Italy, there were 1,403 pupils attending vocational training in several Jewish communities (Rome 675, Milan 416, Livorno 144, Trieste 87, and Venice 22), twelve *ḥaverim* were still learning from agricultural workshops in Tel Broshim, and 261 non-Jewish refugees were taught a number of courses as part of their resettlement program. In the following years, ORT Italy continued to adapt its activities and priorities to the needs of its pupils, helping hundreds of Jewish refugees who reached Italy between the end of the 1950s until the 1970s from North Africa and the Middle East and arranging appropriate programs for the changing Italian Jewish minority.

The history of ORT Italy uncovers the role played by Italian Jewry in supporting Jewish DPs and sheds light on a still unknown chapter of the Italian philanthropic tradition. Moreover, ORT's relationship with international Jewish organizations and its long-lasting cooperation with Italian state institutions help us to better grasp the process of reconstructing Jewish life after the Holocaust and how Italian Jews envisaged their reintegration in a nation that only a few years earlier had placed them on the margins of society and threatened their existence. Despite the constant readjustments of its educational programs, the history of the ORT teaches us about the evolution of the Italian Jewish community and how this minority struggled to preserve its identity through education and vocational training from the post-Holocaust years until today.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jewish Material Culture
in East Central Europe during the Twentieth Century

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Monika Biesaga

The Polish Society of Friends of the Hebrew University: Helping to Build the National and University Library in Jerusalem, 1918–1939

With the beginnings of Zionism in the late nineteenth century, first proposals were made for a Jewish university and national library. These ideas came to be part of the political conception to rebuild a Jewish state where once had been ancient Israel, since the new state would be in need of intellectual elites legitimizing it through its cultural heritage. They were also reconcilable with the spiritual Zionism of Aḥad Ha-Am (Asher Zvi Hirsch Ginsberg) and others, who demanded the creation of an intellectual center of the Jewish nation in Palestine that would help with the moral regeneration of the Jewish diaspora.

Over more than a decade, the political and the spiritual projects led separate lives. They came together in 1925 only, when the inventory of the National Library was integrated into the library of the recently founded Hebrew University of Jerusalem, thus establishing the Jewish National and University Library. This institutional marriage was to last more than eighty years, until 2007, when the Knesset passed the law on the National Library and the two institutions were separated again.[1] In the first phase of its existence, the Jewish National and University Library received donations in kind and in cash by the Societies of Friends, which were active in many countries with the aim to strengthen Hebrew academic institutions.

This paper outlines the creation and development of the Polish Society of Friends of the Hebrew University (Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego, henceforth TPUH) in the interwar years, with a focus on the society's book collecting and bibliographical efforts in support of the Jerusalem library. Among the Societies of Friends in different countries, the Polish

1 Patrick Lo/Allan Cho/Dickson K.W. Chiu, World's Leading National, Public, Monastery and Royal Library Directors. Leadership, Management, Future of Libraries, Berlin/Boston, Mass., 2017, 133.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 83–114 | doi.org/10.13109/9783666302039.83

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

association was one of the most active; nevertheless, its history has so far been somewhat neglected in literature.[2]

The Polish Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem was officially registered in 1923, but its beginnings go back to 1918, making it one of the oldest worldwide. Providing a template for similar organizations in other countries, the Polish association propagated the idea of a Hebrew university in Jewish communities and raised funds for the establishment of the university and its library. Furthermore, since the 1930s, the Polish society helped to recruit Jewish students from Poland to study at the Hebrew University, thereby reacting to the antisemitic atmosphere that was prevalent at Polish universities. The TPUH remained active up to the very outbreak of World War II. When the war came to an end, it was reinstated for a short period of time, until 1953, when it was discontinued for good.[3] People most engaged in the TPUH were rabbis, predominantly of the progressive denominations, Jewish representatives in the Polish parliament (Sejm), Jewish senators, and professionals such as lawyers and medical doctors, most of whom were supporters of the Zionist movement. It is likely that the same is true for the overwhelming majority of donors, who typically were publishers, writers, book vendors, scholars, lawyers, doctors, teachers, members of the intellectual elite, as well as Jewish and non-Jewish public institutions and cultural organizations.

The TPUH used the society's own publishing house to print materials intended to inform the general public about its activities, including annual

2 To this day, there is no monograph on the Polish society. It is briefly mentioned in Dov Schidorsky, Gevilim nisrafim ve-otiyot porḥot. Toldotehem shel osfe sefarim ve-sifriyot be-Ereẓ Ysra'el ve-nisyonot le-haẓalat seridehem be-Eropah le-aḥar ha-Sho'ah [Burning Scrolls and Flying Letters. A History of Book Collections and Libraries in Mandatory Palestine and of Book Salvaging Efforts in Europe after the Holocaust], Jerusalem 2008, 24–27; Eliyahu Honig, Agudot shoḥre ha-Universitah ha-Ivrit, 1925–1948 [The Societies of Friends of the Hebrew University, 1925–1948], in: Toldot ha-Universitah ha-Ivrit bi-Yerushalayim [The History of the Hebrew University of Jerusalem], 3 vols., Jerusalem 1997–2007, here vol. 2: Hagit Lavsky (ed.), Hitbasesut ve-ẓemiḥah [Establishment and Growth], Jerusalem 2005, 113–142, here 132–135; Łukasz Tomasz Sroka/Mateusz Sroka, Polskie korzenie Izraela. Wprowadzenie do tematu. Wybór źródeł [The Polish Roots of Israel. An Introduction. Selected Sources], Budapest/Kraków 2015, 261–264.

3 In 1948, the poet Julian Tuwim was elected chairman of the TPUH. Cooperating with the Joint and several Polish organizations, the society continued to collect books for the Jerusalem library. A part of the books sent to Israel were salvaged from the remains of prewar Jewish libraries.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

reports,[4] brochures, and bulletins, as well as jubilee publications (see the annex). These documents were generally published in Polish, with many of them containing summaries in Hebrew or Yiddish translations. Together with press clippings, mostly from the Polish pro-Zionist press, they constitute the basic source material for this article.

The Jewish National and University Library: Historical Antecedents and the Interwar Years

Joshua Heshel Lewin,[5] a rabbi born in Vilna (Vilnius) and one of the educators at the Wołożyn (Volozhin) yeshiva, was among the first to discuss plans for a national library in Jerusalem. In January 1872, he published a short commentary on the first page of the Jerusalem journal *Ḥavaẓelet* (Lily), calling for the creation of a

> "treasure trove of books [in Jerusalem …], that would contain all the books of our [the Jewish] people, not leaving out even a single one; [all the] manuscripts from all corners of the world, all printed books and holy scriptures of past generations […], there to be preserved for future generations."[6]

Heeding his call, Israel Dov Frumkin, editor of *Ḥavaẓelet*, and the Tiferet Yerushalayim association founded the Moses Montefiore Library. But while Lewin had thought of a library collecting strictly religious literature, the new institution also held secular works. This gave rise to a conflict with the Jerusalem Orthodox community and, after a short period, led to the closing down of the library. Later supporters of the idea were Eliezer Ben-Yehuda, creator of the modern Hebrew language, Heinrich Loewe, Joshua Syrkin, and Yehudah Leib Rabinovich.[7]

4 In its published reports from the years 1925–1938, the TPUH informed about its activities, donations, public readings, and lectures. In the beginning, the reports were published each year. After 1931, they encompassed several years (1932–1933, 1933–1934, 1936–1938). Each report contained a summary of the most important activities that occurred in the given period and an overview of the society's budget. Some reports also contained concise information about what had been achieved in the development of the Hebrew University.

5 Joshua Heshel Lewin ben Elijah Ze'ev ha-Levi (1818–1883) was a rabbi in the Warsaw district of Prague and of the Russian parish in Paris. He was a student of Eliyahu Rogoler from Kalisz, later lecturer at the Wołożyn yeshiva, and an associate of the Hoveve Ẓiyon movement.

6 Kol kore! [Everything Happens], in: Ḥavaẓelet [Lily], 26 January 1872, 1.

7 Dov Schidorsky, Jewish Nationalism and the Concept of a Jewish National Library, in: Library Archives and Information Studies. Scripta Hierosolymitana 29 (1989), 45–74, here 51–53.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Conditions changed fundamentally when, in 1892, the Midrash Abarbanel Library was opened.[8] The founders were members of the B'nai B'rith Lodge; they intended the new institution to be a public library accessible to the entire Jewish population of Palestine. The Midrash Abarbanel Library caught the attention of Józef Chazanowicz, who bequeathed his comprehensive book collection to it. Consequently, it was to become the core of the Jewish National Library, and Chazanowicz is regarded as the most important of its founders to this day.[9]

Józef Chazanowicz (1844–1919) was born into a Jewish middle-class family from Grodno (Hrodna). As the family legend has it, an ancestor on his father's side was Hirsch Rusote, a student of the Ga'on of Vilna.

Chazanowicz was brought up by his grandparents, having lost his mother at an early age and been left behind by his father, a busy traveler. His grandparents saw to his traditional religious education, but he also attended public school and passed his matriculation exams. He subsequently studied medicine at the Albertus University of Königsberg (now Kaliningrad), where he obtained his medical diploma in 1872.[10] He spent most of his life in Białystok, running a private practice and offering his services free of charge to the poor. This earned him the sobriquet "people's doctor."[11]

Chazanowicz first conceived the idea of a national library in Jerusalem in 1890, when he visited Palestine on behalf of the proto-Zionist organization Hoveve Ẓiyon.[12] During his lifetime, he made a name for himself as an avid collector of books. For their selection and acquisition he relied on the bibliographies of Hebrew scripture published by renowned libraries and on catalogues of European auction houses. Furthermore, he heeded the advice of scholars and librarians. His collection of *Pessaḥ Haggadot* was considered second only to the museum collections of St. Petersburg.[13] All in all, he compiled 36,000 volumes, more than 20,000 of which were in Hebrew.[14] Before

8 Jonathan Joel, The Jewish National and University Library, Jerusalem, in: Alexandria. The Journal of National and International Library and Information Issues 12 (2000), no. 2, 99–112, here 99.

9 Ibid.

10 Abraham Shmuel Hershberg (ed.), Pinkes Bialistok. Grunt-materialn tsu der geshikhte fun di yidn in Bialistok biz nokh der ershter velt-milkhome [The Chronicle of Białystok. Basic Material on the History of the Jews in Białystok until after World War I], 2 vols., New York 1949–1950, here vol. 1, New York 1949, 432–434.

11 David Klementinovski, Dr. Yoysef Khazanovitsh. Der idealist, natsyonalist un folksmentsh [Dr. Józef Chazanowicz. Idealist, Nationalist, and Man of the People], New York 1956, 25 f.

12 Hershberg (ed.), Pinkes Bialistok, 437 f.

13 Ryszard Löw, Literackie podsumowania. Polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie [Literary Summaries. Polish-Hebrew and Polish-Israeli], Białystok 2014, 109 f.

14 Hershberg (ed.), Pinkes Bialistok, 440.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

his death, he was able to ship only part of this collection to Jerusalem. The rest was transferred to the National Library by the TPUH in 1922 and 1923.[15]

In 1920, the Midrash Abarbanel Library came under the administration of the Zionist Organization,[16] which decided to rename it National Library.[17] In 1925, it was attached to the recently opened Hebrew University in Jerusalem,[18] thus acquiring its dual function and name Jewish National and University Library in Jerusalem.[19] The library was open not only to students and academic staff but to the public alike. Its inventory grew fast during the interwar years. In December 1936, the number of titles was 231,000, the number of volumes 310,000, some 15 percent of which were Hebrew-language works. A reference library of 5,000 volumes as well as 400 newspapers and journals were available in the main reading room. Access to this reading room was free and only readers who wished to take books home paid a fee, with the university's students and teaching staff exempt. In 1936, the university registered the use of more than 62,000 books, 48,000 of which loans.[20] Books from the library were also distributed outside the city of Jerusalem, mainly to smaller settlements and some fifty kibbutzim.[21]

In the interwar years, support by the Societies of Friends of the National Library in Berlin, Rome, Amsterdam, Copenhagen, Prague, Vienna, Chișinău, Tel Aviv and other cities, and by the Societies of Friends of the Hebrew University remained essential for the upkeep of the library.[22] The latter aimed at promoting the Jerusalem university internationally by attracting young Jews to its study programs; it also established contacts between the Hebrew University and organizations, institutions, and universities abroad.

15 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933 [Tenth Anniversary of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, 1923–1933], Warsaw 1933, 9.

16 Asher Weill (ed.), B'nai B'rith and Israel. The Unbroken Covenant, Jerusalem 1998, 9.

17 The Jewish National and University Library. Its History and Development, Jerusalem 1948, 4.

18 Hermann Schapiro, mathematics professor at Heidelberg University, was among the first advocates for the establishment of a Jewish university in Palestine. He raised this idea in a series of articles in the newspaper *Ha-Meliẓ* (The Advocate) during 1882 to 1884 and presented it on the First Zionist World Congress in Basel in 1897. The ultimate decision for the university was taken in 1913 by the Ninth World Zionist Congress. The laying of the cornerstone took place on 24 July 1918 on Mount Scopus, the opening of the Hebrew University on 1 April 1925. The former British Prime Minister and Foreign Secretary Lord Arthur Balfour and High Commissioner for Palestine Herbert Samuel participated in this event. Also present were Jewish delegations from all over the world.

19 The Jewish National and University Library, 5.

20 The Hebrew University, Jerusalem. Its History and Development, Jerusalem 1939, 105–109.

21 Ibid., 13 f.

22 Schidorsky, Gevilim nisrafim ve-otiyot porḥot, 21 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

In the beginning, the societies also provided funding, which was essential in the absence of a government administration that would have assisted the new academic institution with a legal framework, for example in the acquisition of new publications, or with endowments from a state budget. It is estimated that in the first 25 years of its existence some 60 percent of the university's budget was covered by the Societies of Friends or came from the United States. In the years 1925 to 1948, such societies were created, among others, in Poland, Germany, Austria, Britain, France, Italy, Luxemburg, the Netherlands, Belgium, Denmark, Switzerland, Norway, Sweden, Finland, Yugoslavia, Romania and Latvia, as well as in the United States, Brazil, Argentina, Mexico, Australia, Egypt, South Africa, and China.[23] In 1933, another such society was founded in Palestine itself, initiated by Ḥayyim Naḥman Bialik.[24] Before the war, the German and Polish societies played a key role among European societies.[25]

In Germany, Heinrich Loewe was the most ardent collector of books for the Jerusalem library. He was a long-serving librarian at the Berlin University Library and one of the first German Zionists. It is likely that he first heard of the idea of a Jewish national library when, in 1890, he attended a talk given by Józef Chazanowicz in Berlin.[26] In 1905, he published his own vision of a national library in his brochure *A Jewish National Library*[27] and presented it the same year at the Seventh World Zionist Congress in Basel.[28] In 1914, he set up the Berlin Preliminary Committee for the Hebrew University in Jerusalem. In all likelihood, this body discontinued its activities at some time during World War I. In October 1922, Loewe created another organization for the same purpose, the Society of Friends of the Jerusalem Library. In due course, other Zionist groups in Germany joined this initiative. The Society's central administration was in Berlin, but other local branches opened in Breslau, Frankfurt am Main, Hamburg, Königsberg, Munich, and elsewhere. Some of its best-known members were Albert Einstein, Leo Baeck, and Otto Warburg. The societies collected books in Germany and all over Europe, interested in anything published in Hebrew or appertaining to Judaism. The society also raised the funds needed to forward the books to

23 Honig, Agudot shoḥre ha-Universitah ha-Ivrit, 1925–1948, 113 f.

24 Aguddat shoḥare ha-Universitah ha-Ivrit [The Societies of Friends of the Hebrew University], 50th Jubilee of the Israel Friends of the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1983, n. p. [3].

25 Gotthold Weil, Report on the Administration of the Jewish National and University Library, Jerusalem, for the Period 3rd September, 1935 – 30th September, 1946, Jerusalem 1947, 6 f.

26 Frank Schlöffel, Heinrich Loewe. Zionistische Netzwerke und Räume, Berlin 2018, 241.

27 Heinrich Loewe, Eine Jüdische Nationalbibliothek, Berlin 1905.

28 Schidorsky, Jewish Nationalism and the Concept of a Jewish National Library, 60–66.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jerusalem. However, while still in Germany, the books were catalogued and fitted with appropriate covers. In case of the dissolution of the society, its property was to be given to the Berlin B'nai B'rith, while remaining financial resources were to be used to support the Jerusalem library.

One year after the Hebrew University had opened its doors in Berlin, a separate Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem was founded, with Julius Citron as its chairman. Since both organizations had similar functions, squabbles over influence were unavoidable and only resolved upon fusion of the two into the Society of Friends of the Jerusalem University and Library. By 1932, some 23,000 volumes had been sent from Germany to Jerusalem. With antisemitic pressure on the Jewish community growing, a further number of 40,000 volumes was transferred between 1934 and 1936. Moreover, some 10,000 volumes were given to other Jewish libraries in Palestine, with 20,000 volumes still remaining in storage in Berlin. The German society was dissolved in January 1939.[29]

The Beginnings of the Polish Society of Friends of the Hebrew University (1918–1923)

In the interwar period, Poland had the largest Jewish population in Europe and after the United States the second largest worldwide. In 1935, some 4.6 million Jews lived in the USA, equaling 26.3 percent of the world's Jewish population, while in Poland there were some 3.5 million, that is, 21.9 percent.[30] In Poland, Jews constituted the second largest national minority, surpassed only by the Ukrainians. In 1921, the Jewish percentage of Poland's overall population was 10.5, and in 1939, 9.5.[31]

The Jewish community of interwar Poland was not socially homogeneous. There were the religious Jews, whose life was regulated by the traditional norms of religious scriptures. Then there was the growing percentage of secularized Jews, who oscillated between three different cultural systems, depending on their preference for the Hebrew, Yiddish, or Polish language. Jewish culture centered around the Hebrew language was popular with the

29 Idem, Gevilim nisrafim ve-otiyot porḥot, 22–24.

30 Szyja Bronsztejn, Ludność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym. Studium statystyczne [Poland's Jewish Population in the Interwar Years. A Statistical Study], Wrocław 1963, 20 f.

31 Barbara Engelking/Feliks Tych (eds.), Pamięć. Historia Żydów polskich przed, w czasie i po Zagładzie [Memory. History of the Polish Jews before, during, and after the Holocaust], Warsaw 2008, 66.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

adherents of Zionism, who advocated emigration to Palestine and the resurrection of a Jewish state. Yiddish culture had its mainstay in the Jewish socialist movement, which supported the goal of Jewish national and cultural autonomy in their respective countries of habitation. Jewish Polish culture, on the other hand, had no specific political or ideological tenet and was rather heterogeneous. Proponents of a Jewish Polish culture used the Polish language on an everyday basis but not necessarily advocated full assimilation and frequently retained their specific national and cultural features. While these groups were fairly distinct from each other, they coexisted in close proximity and were characterized by numerous interactions in a multitude of social settings, a situation defined by Chone Shmeruk as a polysystem of trilingual Jewish culture in Poland.[32]

According to the Polish census of 1931, 79.7 percent of Jews were able to read and write. The relatively low percentage of illiteracy among the Jewish population was a result, on the one hand, of the enforcement of compulsory education in Poland, on the other, of the highly developed network of Jewish schools. This network was constituted by traditional religious as well as private institutions, the latter of which saw a surge in interwar Poland. Private schools were frequently administered by the secular Zionists of the Tarbut (Heb. for "culture"), the religious Zionists of the Javne organizations, or by the socialist Tsentrale Yidishe Shul-Organizatsye (Central Yiddish School Organization, TSYSHO), which was affiliated to the Bund and the Left Po'ale Ẓiyon parties.

The Polish constitution of 1921 declared full legal equality of all Polish citizens regardless of ethnicity, nationality, language, race, or religion; nevertheless, discrimination against national minorities in reborn Poland was commonplace. Religious and national intolerance toward the Jewish community was rooted, to a large extent, in traditional antisemitic stereotypes as well as in the propaganda spread by right-wing nationalist parties, supported by parts of the hierarchy of the Catholic Church and the state administration. During the 1930s, anti-Jewish disturbances became even more virulent, propelled by the Great Depression starting in 1929 and Hitler's 1933 rise to power in Germany. Jews were widely seen as propagators of communism, as guilty of "semitizing" Polish culture, and as being anti-Polish in general. At Polish universities, there were calls for an anti-Jewish numerus clausus[33] and

32 Chone Shmeruk, Hebrajska – jidysz – polska. Trójjęzyczna kultura żydowska [Hebrew – Yiddish – Polish. The Jewish Trilingual Culture], in: Cwiszn [Between] (2011), no. 1/2, 22–25, here 22 f.

33 The numerus clausus or "closed number" provided for the limitation of the number of people to be taken on by an institution. It was introduced for the first time at the end of the nineteenth century in the Russian Empire. In the interwar years, the numerus clausus was a recurring claim of Polish right-wing politics. It was informally put into practice at many Polish universities.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

so-called ghetto benches (*getto ławkowe*).[34] From 1936 to 1938, the government passed several laws targeting the Jewish population. The prohibition of ritual slaughter provoked fierce controversy and Jewish strikes; it was introduced all the same in 1939, and only the outbreak of the war prevented enforcement. Boycotts of Jewish goods occurred frequently; a pogrom in 1936 that took place in the small town of Przytyk in central Poland was the most infamous of these incidents.[35]

The general antisemitic atmosphere spurred interest in Zionism, which won ever more adherents in interwar Poland. Consequently, it was home to many of the most prominent protagonists of the Zionist movement, such as David Ben-Gurion, Nahum Sokolow, and Menaḥem Begin.[36] One of the initiatives inspired by the Zionist movement was the support for the Hebrew University and National Library in Jerusalem. The beginnings of the TPUH went back to the Academic Society for Palestine Studies (Towarzystwo Naukowe Badania Palestyny), which was founded in 1918 in Warsaw. This association had been initiated by the rabbi and scholar Samuel Poznański (1864–1921), who was the long-time preacher of the Great Synagogue on Warsaw's Tłomackie Street and head of the library nearby. He was a proponent of Zionist ideas and had participated in the 1897 First Zionist Congress in Basel. Acting without formal registration yet, the society organized its first meeting on 14 July 1918, ten days before the laying of the cornerstone of the Hebrew University on Mount Scopus. Due to the outbreak of the Polish-Soviet War, the society had to suspend its activities but relaunched in 1920, when it changed its name to Provisional Warsaw Committee for the Hebrew University in Jerusalem. Poznański became its chairman and Izaak Wajnberg, philologist and orientalist, who is considered the founding father of Ethiopian Studies in Poland, was appointed secretary.

Poznański's death in December 1921 interrupted the society's activities, but they were resumed on 31 March 1922 under the name Committee for the Hebrew University and National Library in Jerusalem. The physicians Borys Chorążycki and Michał Peker were elected the new chairman and secretary respectively. Borys Stawski, a lawyer and chairman of the Central Committee of the Zionist Organization in Poland, became its treasurer. In the committee leadership, Stawski was to be the most active member, therefore he was unofficially acting as chairman.[37]

34 The ghetto benches were restricted for Jewish students, who were not allowed to sit elsewhere in the auditorium. They were first introduced at the Lwów Technical University in 1935 and at most Polish universities in the following two years.

35 Engelking/Tych (eds.), Pamięć, 66–76.

36 Ibid., 57–61.

37 Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 7 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

One last name change occurred in 1923, simultaneously with the official registration of the society, now known as the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem (TPUH).[38] Founding members were, according to the statute, Majer Bałaban (1877–1942), historian, university teacher, author of hundreds of scholarly works, and creator of modern Jewish historiography in Poland; Markus Braude, rabbi and preacher, member of parliament, then senator, cofounder of the Warsaw Institute for Judaic Studies; Ozjasz Thon, rabbi and preacher at the Kraków Progressive Synagogue, member of parliament, activist of the cooperative movement and publicist, one of the leaders of the Zionist movement in Western Galicia, cofounder of the Warsaw Institute for Judaic Studies; Samuel Goldflam, neurologist, member of the Warsaw Scientific Society and honorary member of the Polish Society for Social Medicine, founder of the Warsaw Information Bureau for Jewish Emigrants; and last but not least Borys Stawski.[39] On 15 December 1923, Stawski was elected chairman at the first plenary meeting of the TPUH; Borys Chorążycki and Majer Bałaban were elected vice-chairmen, Michał Peker secretary, and Eliasz Leszczyński treasurer.[40] After Borys Stawski had died in December 1929, Mojżesz Schorr became his successor; he was a rabbi and preacher at the Great Synagogue on Tłomackie Street, professor of Warsaw University, head of the Institute for Judaic Studies, senator, chairman of the Keren ha-Yesod Directory in Poland, and he also initiated the building of the Main Judaic Library in Warsaw.[41] Schorr remained chairman of the TPUH until the outbreak of World War II.[42]

One of the most active and deserving members of the society was Edward Poznański, Samuel Poznański's son. Edward was a philosopher and mathematician, and he served as the society's secretary during the entire time of its existence.[43] He traveled to Jerusalem several times in order to converse with staff members of the university and the library on how the TPUH should develop its activities. He also represented the society on national and international conferences. For example, in 1926, he participated in the International

38 Idem, Statut Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Statute of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem], Warsaw 1924, 3 and 14.

39 Ibid.

40 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 12.

41 Idem, Sprawozdanie z działalności w roku 1930 [Activity Report for 1930], Warsaw 1931, 9.

42 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1936–1938], Warsaw 1939, 26.

43 In 1939, Edward Poznański emigrated to Palestine. Between 1946 and 1964, he was academic secretary of the Hebrew University in Jerusalem.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Congress of Librarians and Bibliophiles in Prague, where he served as second secretary of a section devoted to international questions of libraries.[44]

The TPUH's Organization and Areas of Activity

In order to provide moral and material support for the Hebrew University, the society organized public readings and literary evenings, published information material, opened libraries and reading rooms, collected books, and financed scholarships for students wishing to study at the Jerusalem university.[45] Even before its official constitution and throughout its existence, the TPUH focused on the collection of books for the Jerusalem library. Before 1923, it had already amassed some 10,000 volumes. Moreover, members transferred some 5,000 books that had been left in Białystok after Józef Chazanowicz's death, as well as 6,000 books from Markus Gordon's collection, to Jerusalem.[46] For the benefit of the university, the society also compiled works of art, numismatic collections, museum exhibits, and equipment for the university institutes, hospital, and laboratories. For example, the TPUH's local branch at Drohobycz (Drohobich) provided petrochemical products and geological samples; Ernest Fischer, an engineer from Brzeziny Śląskie, donated a collection of geological specimens from mines in Poland, Germany, Spain, and France; and in 1934, an anonymous donor endowed an entire urological practice with fixtures and furniture.[47]

In the years 1922 to 1924, the society was predominantly financed through the donations of its members and subsidies provided by Keren ha-Yesod, the Foundation Fund. After the Polish currency reform of 1924,[48] its budget relied on admission and membership fees, donations, grants, sales of publications, and tickets for functions, concerts, classes, talks, readings, and other events,

44 In 1928, he was at the first Congress of Polish Librarians in Lwów (Lviv). In 1933, he attended a conference of the national societies, which was a section of the Eighth World Zionist Congress in Prague. Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie z działalności w roku 1926 [Activity Report for 1926], Warsaw 1927, n. p. [4].

45 Idem, Statut Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, 3 f.

46 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 9.

47 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1934–1935], Warsaw 1936, 32 f.

48 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 11.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

as well as on the interest on capital in the possession of the society.[49] The TPUH was further supported by the Warsaw, Kraków, and Lwów branches of the Humanitarian Association B'nai B'rith and by private donors.[50] In 1931, Izaak Gelibter, a medical doctor from Zamość, bequeathed his entire fortune to the society. In the following year, Samuel Goldflam donated his private library and some 200 sculptures and paintings, among which were works by Mark Antokolski, Henryk Glicenstein, Hirszenberg, Leopold Pilichowski, Maurycy Gottlieb, Józef Chełmoński, Gierymski, Stanisław Wyspiański, Kossak, Wacław Pawliszczak, Malczewski, and Leon Wyczółkowski.[51] The Polish Ministry of Finance exempted the TPUH from tax on testamentary donations.[52] In 1925, a university fund was created to erect and develop the university buildings and its library.[53] The society even aspired to pay for building maintenance itself, but its means proved insufficient.[54] The available resources were budgeted for the purchase and binding of books, the subscription of journals, and shipment to Jerusalem. They were also used to cover the TPUH's administration costs and to publish leaflets. All in all, in the years 1926 to 1932, the TPUH published twenty reports or information brochures in Hebrew, Polish, and Yiddish.[55]

The first and most active local office of the TPUH was the one in Warsaw, the headquarters (*centrala*), which was also responsible for coordinating and supervising the activities of the other branches in Poland. In 1925, the society had some 2,400 members, half of whom lived in Warsaw.[56] Between 1922 and 1924, its administration was located in the facilities of the Keren ha-Yesod, first at 32, Senatorska Street, afterwards at 2a, Nalewka Street.

49 Idem, Statut Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, 6.

50 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932 [Works of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, 1922–1932], Warsaw 1933, 14.

51 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 10 and 19.

52 Zwolnienie T-wa od podatku spadkowego [Exemption of the Society from Inheritance Tax], in: Wiadomości Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [News of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (1927), no. 1, 3.

53 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie za rok 1925 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1925], in: Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Bulletin of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (Styczeń [January] 1926), 12.

54 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 14.

55 Ibid., 21.

56 Idem, Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie za rok 1925, 9.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Later on, the TPUH moved to the building of the Jewish congregation on 26/28, Grzybowska Street, where it had two office rooms at its disposal. Books donated to the TPUH were stored in several places: in the office building of the Keren ha-Yesod, in a house at 4, Twarda Street, and on the premises on Grzybowska Street.[57] In 1934, the TPUH moved again, this time to more spacious premises at 11, Orla Street in Warsaw,[58] where it stayed until the outbreak of the war.

In 1924, the first provincial branches were opened in Lublin, Lwów, Równo, and Będzin. In the following year, the society acquired additional offices in Kielce, Kraków, Katowice, Leszno, Łódź, Pabianice, Piotrków, Radom, Rzeszów, and Włocławek,[59] but the overall number of local offices and members kept fluctuating over time. Apart from the Warsaw headquarters, which was active permanently, the branches in Wilno, Kraków, Lwów, and Łódź were especially important. In all other locations, the society often existed only on paper, its operations being limited to membership fee collection.[60] With the onset of the economic crisis by the end of the 1920s, membership numbers started plummeting and some of the local branches had to be closed down entirely.

While there were only six active branches left in Poland in 1933, this situation changed in the following years because of the growing interest among the Jewish youth to study at the Hebrew University. The TPUH started a national information and engagement campaign. In 1934, Mendel Schneerson, financial director of the Hebrew University, visited Poland and gave talks in Białystok, Kraków, Lwów, Łódź, Pińsk, and Wilno. As a result, the numbers of branches and members began to soar again, especially in southern Poland (in Małopolska and Eastern Galicia). In 1934 and 1935, new branches were opened in Przemyśl, Stanisławów (now Ivano-Frankivsk in Ukraine), Stryj (now Stryi in Ukraine), Drohobycz (now Drohobich in Ukraine), Złoczów (now Zolochiv in Ukraine), Brześć nad Bugiem (Brest in Belarus), Tarnów, and Bielsko-Biała. The existing branches in Tarnopol, Białystok, and Wilno were reactivated. In the eastern frontier regions (*kresy*), members of the Tarbut, a non-religious, sociocultural organization, participated in the TPUH activities. Tarbut acted within the framework of the Zionist Organization, which advocated a modern Hebrew culture and education in a national spir-

57 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 10.

58 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 14.

59 Idem, Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie za rok 1925, 9 f.

60 Idem, Sprawozdanie z działalności w roku 1927 [Activity Report for 1927], Warsaw 1928, n. p. [3].

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

it. The schools it administered taught the Hebrew language, therefore their students were especially well prepared to study in Jerusalem. Many of their headmasters were chairmen or vice-chairs of the local TPUH branches, and Samuel Rozenhek, vice-chair of the Tarbut, was a member of the Main Commission for Hebrew Language Exams.[61] From 1936 to 1938, new branches were established in the towns of Będzin, Cieszyn, Dąbrowa Górnicza, Kalisz, Katowice, Kobryń, Nowy Sącz, Poznań, Radom, Sosnowiec, Suwałki, and Włocławek.[62]

From 1934 onward, the TPUH started convening national conferences with the purpose of improving coordination and communication between the local offices. The first of these conferences took place in Warsaw on 29 April 1934; participants were delegates from Białystok, Kraków, Lwów, Łódź, Równo, and Stryj, as well as Mendel Schneerson from Jerusalem. Its main discussion point was the facilitation of study visits to Jerusalem. The conference also announced a fundraising campaign for the Hebrew University. The second conference, on 17 March 1935, featured on its agenda an evaluation of the implementation of criteria for the recruitment of students for study visits in 1934, as well as plans for the 10th anniversary of the Hebrew University.[63] The third and presumably last conference took place on 24 January 1937. It tackled questions of financing the Hebrew University and promoting the society with the aim to increase branch and membership numbers.[64] In addition to these events, separate conferences were held for delegates from southeast Poland, since their limited means did not allow them to travel to Warsaw. The first of these conferences convened on 28 October 1934, the second on 23 November 1935. The participants discussed the organization of local branch activities, the preparation and delivery of Hebrew language exams, the collecting of books, and the activities of local science circles.[65]

61 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 10–12.

62 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 12.

63 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 12 f.

64 Cataloged as periodical, the typescript of this proceedings and others is part of the Library Collection of the National Library of Israel: Protokół Trzeciej Krajowej Konferencji "Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie," odbytej w Warszawie, dnia 24 stycznia 1937 roku, w siedzibie Stow. Humanitarnego "Braterstwo – Bnei Brith," Rymarska 8 [Proceedings of the Third National Conference of the "Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem," Held in Warsaw on 24 January 1937 in the Headquarters of the Humanitarian Association "Brotherhood – B'nai B'rith," Rymarska Street 8], Warsaw 1937 (typescript).

65 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 12 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

In Poland, the interest in studying in Jerusalem was increasing due to the discrimination against Jewish university students, expressed in demands for a numerus clausus and the *getto ławkowe*.[66] Consequently, the TPUH was responsible for the recruitment of students and also helped with the paperwork needed for their transfer to Palestine. For that purpose, the society was authorized to give out the required immigration certificates. The authorities of the mandated territory had introduced an immigration limit of no more than 500 certificates annually for students of the Hebrew University, a third of which was available to students from Poland.[67] Beginning in 1933, the TPUH published at its own expense information brochures on study programs at the Hebrew University.[68] The Warsaw *centrala* processed student applications, while provincial branches were concerned with the dissemination of information via the local press and outreach. In 1935, the Hebrew University established an obligatory language exam for applicants, which had to be taken while still in Poland. Therefore, the TPUH set up a Main Exam Commission; members were Majer Tauber as chairman, Edmund Stein as secretary, and Majer Bałaban, Izrael Ostersetzer, Samuel Rozenhek, Mojżesz Schorr, and Samuel Winkler as ordinary members. From 1934 onward, the TPUH also began recruiting students for doctoral studies. Moreover, the society sought to support the students with scholarships.[69]

In 1934, 541 of a total of 787 applicants were selected for a study visit to Jerusalem, and 589 out of 1,141 in 1935.[70] In the following years, the numbers tended to be lower, which was a result of more restrictive application criteria, but also a consequence of the worsening political and economic situation in Palestine. In 1936, 529 candidates applied and only 289 were accepted; in 1937, there were 387 applications with 240 successful candidates; in 1938, 261 applications with 146 students sent.[71] Between the years 1936 and 1939, no less than 58 percent of all students at the Hebrew University were from Poland.[72]

With the university gaining traction, the TPUH became an intermediary between research institutes in Poland and the Jerusalem institution. After

66 Ibid., 7; idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 14–16.

67 Honig, Agudot shoḥre ha-Universitah ha-Ivrit, 1925–1948, 134.

68 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Informacje w Sprawie Studjów na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie … [Information Regarding Studies at the Hebrew University in Jerusalem …], Warsaw 1933–1936.

69 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 34–40.

70 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 12 f.

71 Ibid., 20.

72 The Hebrew University, Jerusalem, 74.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the university publishers had been set up in 1929, the TPUH advertised its publications and assisted the book exchange with academic institutions in Poland.[73] Between 1936 and 1938, the TPUH initiated an exchange of plant specimens between the Institute of Botany at Warsaw University and its counterpart at the Hebrew University. Furthermore, it helped to establish cooperation between the Institute of Zoology of the Jerusalem university and the Major School of Rural Economy in Warsaw.[74]

At the outbreak of war, some 300 students from Poland were studying in Jerusalem. Since all contact with their families and Polish society had been severed, they were stranded without any means of sustenance. The Jerusalem university leadership sought to organize help; they also worked to find funding of professorships for scholars from Poland. A document dated 21 October 1939 lists people who were supposed to be offered tenures at the Hebrew University, among them Mojżesz Schorr, Majer Bałaban, Mieczysław Centnerszwer, Ignacy Schiper, Arieh Tartakower, Emanuel Ringelblum, and Myron Mathisson.[75] However, most of them never made it to Palestine and perished during the Holocaust.

Relations between the TPUH and the Hebrew University

The Polish TPUH remained in permanent contact with the administrative boards of the Hebrew University and the Jerusalem library. They corresponded in Hebrew, which the Polish side took special pride in because this only emphasized their Zionist proclivities. Communication with other societies outside of Poland was, nevertheless, predominantly carried out in English.[76]

When in its initial phase the TPUH concentrated on collecting books, it kept in touch mainly with the library administration. The National Library sent a list of titles it was looking for. Early in the 1930s, the focus changed when the Hebrew University entrusted the TPUH with the recruitment of students and the organization of their transfer from Poland to Palestine. Consequently, the society's direct communication with the university adminis-

73 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1931 [Works of the Society of Friends of the Hebrew University, 1922–1931], Warsaw 1933, 12–15.

74 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 19.

75 Archive of the Hebrew University of Jerusalem (henceforth AHU), folder 611, box 144, The Destruction of Polish Jewry and the Hebrew University, fols. 1–4.

76 Honig, Agudot shoḥre ha-Universitah ha-Ivrit, 1925–1948, 132.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tration became more frequent. For this reason, the financial director of the Hebrew University, Mendel Schneerson, visited Poland twice in 1934 and 1935.[77] In the following years, the TPUH became a destination for professors of the Hebrew University, who went to diaspora countries in order to promote their university, giving talks and lectures. Among these visitors were Alfred Berger, director of the Department of Organization and Information, Eleazar Sukenik (Archeology of Palestine), Norman Bentwich (Peace and International Relations), Harry Torczyner (Hebrew Philology). These professors visited the provincial offices, in this way making the university better known among the Jewish community. In March 1937, rector Hugo Bergman came to Poland, that is, to Warsaw, Łódź, and Kraków.[78]

Conversely, some members of the TPUH travelled to Palestine. In February 1935, Secretary Edward Poznański went to Jerusalem to meet with staff members of the university and the library in order to discuss further cooperation, student recruitment, and how to buttress support for the library. Among other society members who paid visits to the Hebrew University were Majer Bałaban, Mojżesz Koerner, Ignacy Schiper, Edmund Stein, Abraham Trepman, Michał Ringel, as well as two members of the language exam commission, Samuel Rozenhek and Samuel Winkler.[79]

In spite of these connections and the growing number of students at the Hebrew University, representatives of the TPUH never sat on any of the university boards or became members of its teaching staff.[80] Majer Bałaban even advocated the establishment of a professorship for the history of the Jews in Poland, but his efforts came to nothing after negotiations between the Polish government and the university administration in 1934–1935 had remained unsuccessful.[81] It was mainly the lack of funds that stood in the way of these proposals; negotiators in Palestine expected the Polish Ministry

77 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 44.

78 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 7–9.

79 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 44.

80 Ibid., 45.

81 Only in 1983, the Research Centre for the History and Culture of the Polish Jews at the Hebrew University was established. This institute came into being mainly thanks to the efforts of Professor Chone Shmeruk, who had been born in Warsaw in 1921 and became its first director. See Israel Bartal, Chone Shmeruk. Człowiek i jego dzieło [Chone Shmeruk. The Man and His Work], in: Michał Galas (ed.), Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka, Kraków 26–28 kwietnia, 1999 [Jewish Spirituality in Poland. Proceedings of an International Conference Dedicated to the Memory of Professor Chone Shmeruk, Kraków, 26–28 April 1999], Kraków 2000, 13 f., here 14.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of Foreign Affairs to expand its subventions, but the ministry did not comply. Furthermore, the university leadership disliked the idea of setting up a teaching body that would provide classes in a language other than Hebrew. They feared this would set a precedent for other countries and diminish the role of Hebrew as the sole language of instruction.[82]

Book Collecting

First appeals to donate private libraries were published in Jewish press in Poland as early as 1922. An example of this is a piece that appeared in *Nasz Dziennik* (Our Daily) in April 1922 and read:

> "Let […] from all corners of the world, wherever a Jew might dwell and go about his wanderings, come entire libraries as well as single books to the monumental center of the Jewish book as we want to establish it, to the National Library in Jerusalem. The National Library, this goes without saying, is not limited to amassing books of Jewish content; it will comprise everything that was to this day created by the human spirit. […] Every intelligent Jew should see it as his duty to actively and generously support the collection of books and of funds to buy books. Every publisher or author of a Jewish book should reserve at least two copies of each publication for the National Library in Jerusalem, irrespective of subject matter, comprehensiveness, or language. Whoever possesses any knowledge about items or collections of scholarly or historic value, about a private library or any other item valuable to our culture, should convince the owner to donate them to the National Library."[83]

These appeals found an unexpectedly positive response among the Jewish community in Poland. Donations were arriving from all parts of the country, among them many valuable and unique works. The first such donation was made in March 1922, a collection of works on oriental subjects, sent by one K. Mokrski from Łódź.[84] Until 1933, the Łódź branch collected 1,600 volumes, the Lwów branch 540, Kraków 535, Wilno 340, and Radom 200. In Wilno, the book collection, beginning in 1923, was organized by Chajkel Lunski, a librarian from the city's Strashun Library.[85] Together with Józef

82 Michał Szulkin, Projekt utworzenia katedry historii Żydów w Polsce na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie w latach 1934–1935 [The Project of a Professorship for the History of the Jews in Poland at the Hebrew University in Jerusalem, 1934–1935], in: Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego [Bulletin of the Jewish Historical Institute] 106 (1978), no. 2, 27–32.

83 W sprawie biblioteki narodowej w Jerozolimie [Regarding the National Library in Jerusalem], in: Nasz Dziennik [Our Daily], 6 April 1922, 4 f.

84 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 9.

85 Ibid., 11.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Regensburg, until 1932, he amassed 2,350 volumes.[86] All in all, during the first ten years of its existence, the TPUH was sent more than one hundred book collections from all spheres of knowledge: philosophy, mathematics, physics, chemistry, medicine, history, philology, economics, sociology, jurisprudence, statistics, bibliography, librarianship, Polish and foreign literature, music, the arts and Jewish studies.[87]

In the early years, most books were spontaneously donated by private citizens. In the course of time, collecting became more organized, being coordinated by the Warsaw *centrala*. The society's activities began to encompass the systematic purchase of books; the subscription of journals; the search for missing issues of periodicals; the acquisition of Polish books and Judaica as well as the creation of a bibliography of current versions of the latter; the collection, copying, and photographing of manuscripts and archival documents; the exchange of literature between the Hebrew University and academic institutions in Poland; the advertising and distribution of publications of the Hebrew University among Polish academic institutions; the cataloguing, binding, and shipping of books to Jerusalem; the participation in the administration of the Hebrew University and support of its development; the fundraising for the society and the Hebrew University; the dissemination of information on the development and academic achievements of the Hebrew University and the library in the press, in publications, and in public speeches.[88]

The TPUH paid special attention to the quantity as well as the quality of collected items. Book collections had to be thoroughly sifted before being sent to the Warsaw headquarters. In a 1926 letter to Chajkel Lunski, the *centrala* reprimanded him for sending obsolete textbooks of no use to the Jerusalem library.[89] When the society found a book to be of no value, it was sold as waste paper and the profits were allocated for different purposes. With the approval of the donors, duplicats were forwarded to other libraries in Palestine, such as the Sha'ar Ẓiyon and the Beit Aḥad Ha-Am public libraries in Tel Aviv.[90] Alternatively, they could be used for the book exchange with other institutions.[91]

86 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 8.

87 Ibid., 4–8.

88 Ibid., 3 f.

89 YIVO Archives, RG 58: Khaykl Lunski, Series 1: Papers of Khaykl Lunski, fol. 2344: Letters and Announcements from Various Social Institutions.

90 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 26.

91 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 13.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The TPUH issued press releases to the Jewish press, enumerating the titles most urgently looked for by the Jerusalem library. For example, in 1929, the TPUH inserted an advertisement in the Warsaw newspaper *Nasz Przegląd* (Our Review) asking for the donation of complete collections of Jewish and Hebrew literature published in Poland, titles on Polish Jewish history and culture, and collections of Polish literature.[92] In 1934, the Kraków newspaper *Nowy Dziennik* (New Daily) printed a list of 69 titles on history, culture, and the economy of the Polish lands.[93] In 1938, the Lwów journal *Chwila* (Moment) published a call to send in the latest research publications and textbooks in natural sciences, mathematics, philosophy, logics, psychology, history, classical philology, Romance, and Oriental studies.[94] When there were titles missing, the society made an effort to purchase them, but its budget was limited. Until 1932, it was able to buy 3,500 books in total.[95]

The TPUH received one copy of each new publication from the Jewish publishing houses in Poland, as well as the most important Jewish journals published in Yiddish, Hebrew, and Polish – in all, 72 titles in 1932. Via exchange or as a donation, it received a further 55 Polish academic journals. In addition, it subscribed to 68 journals of the sciences and humanities in Polish, English, German, and French.[96] For the exchange of books, the TPUH closely cooperated with the Main Judaic Library in Warsaw and the Yiddish Scientific Institute (Yidisher Visnshaftlekher Institut, YIVO) in Wilno.[97]

Among the numerous donors, there were also many Polish government and academic institutions which had some affiliation with the Jewish community, such as the Ministry of Religious Denominations and Public Education, the Main Office of Statistics, the Society for the Preservation of Historical Monuments in Warsaw, the Mianowski Fund for the Upkeep of

92 Z działalności Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w dziedzinie zbiórki książek [On the Activities of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem Regarding the Collection of Books], in: Nasz Przegląd [Our Review], 22 December 1929, 10.

93 Kto zechce ofiarować książki dla Biblioteki Narodowej w Jerozolimie [To Those Who Want to Donate Books for the National Library in Jerusalem], in: Nowy Dziennik [New Daily], 5 November 1934, 12.

94 W sprawie literatury naukowej polskiej dla Uniwersytetu Hebr. w Jerozolimie [Regarding Polish Scholarly Literature for the Hebrew University in Jerusalem], in: Chwila [Moment], 22 February 1938, 9.

95 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 8.

96 Idem, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 9 and 11.

97 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 12.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the Sciences, the Library of the Warsaw School of Economics, Warsaw University, the Institute for Minority Research, the Institute for Emigration and Colonization Research, the Warsaw Scientific Society, the Polish Botanical Society, the Polish Physical Society, the Polish Academy of the Sciences, the Polish Mathematical Society, the Ossoliński Insitute, the publishing house Książnica-Atlas, the Polish Oriental Society, the Society of the Friends of the Sciences in Wilno, Lublin University, and the offices for statistics in Grodno, Kraków, Łódź, and Warsaw.[98] The National Library in Warsaw, as well, handed all duplicates in its collections of Jewish prints over to the TPUH. Edward Poznański expressed his appreciation for the support the TPUH was given by the Polish National Library:

> "It is worthy of the highest esteem how much understanding is shown by Jewish publishers and book vendors in Poland to the cause of the Jerusalem Library and its bibliographical work. In 1929, 71 percent of the society's [i. e. the TPUH's] desiderata were answered positively, in 1930 that number increased to 79 percent. Hence, the Jerusalem library received a 'depositary copy' from Poland, but that obligation is not derived from the letter of the law but relies exclusively on the good will and the understanding for the cause of the Jewish book."[99]

The books assigned to be shipped to Jerusalem were registered, catalogued, and bound in the Warsaw *centrala*. Every single book donated was first fitted with a bookplate which included the name of the private or organizational donor and the date. If a collection of books was of particular value, a special bookplate was designed for it.[100] For example, the plates for the books bequeathed by Józef Chazanowicz included a quote in Hebrew from a poem by Yehuda ha-Levi – "Zion, don't you ask how your prisoners are doing?" – and a inscription in Hebrew, which read "Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, Warsaw. From the legacy of Dr. Józef Chazanowicz, of blessed memory, creator of the National Library." On the lower margin of the bookplate, there was the year of the acquisition – "[5]684" (1923–1924) – and the registration number of the copy.

98 Polskie instytucje naukowe i wydawnictwa na rzecz biblioteki uniwersyteckiej w Jerozolimie [Polish Academic Institutions and Publishers in Support of the University Library in Jerusalem], in: Nowy Dziennik, 27 July 1924, 11; Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 12.

99 Edward Poznański, Zagadnienia bieżącej bibliografii żydowskiej [Questions of Current Jewish Bibliography], Warsaw 1931, 12 f. (reprint of idem, Zagadnienia bieżącej bibljografji żydowskiej [Questions of Current Jewish Bibliography], in: Miesięcznik Żydowski [Jewish Monthly] 1 [1931], no. 7, 28–42).

100 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933, 16.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Prior to shipping, a catalogue sheet identical with the pattern then used in the Jerusalem library was also added to each book. Hugo Bergmann, in a letter sent to the TPUH on occasion of its tenth anniversary, praised the diligence with which its staff prepared the books before sending them off:

> "When talking about the work done by the TPUH we do not only mean the tens of thousands of books that are sent from Poland to Palestine. It is not just the number alone that is important, though that number is imposing, even more so it is the way in which the work is carried out in Poland. Not once have we been sent books without having previously received a systematic register, according to which we assess the books. These are bound in Warsaw, in large parts they are also catalogued, therefore they can be given out to our readers without any delay."[101]

In regard to Polish students and emigrants in Palestine, the TPUH paid special attention to works in Polish when compiling books for the Jerusalem library. By 1932, it had amassed some 2,000 publications on the Jews in Poland.[102] Moreover, beginning in 1927, archival documents and manuscripts were copied that addressed the same subject matter, among them the *pinkasim*, communal registers of Jewish parishes.[103] The Łódź branch also initiated the collection of memoirs from the Jewish youth living in the Polish lands.[104] Up to 1935, nine memoirs were sent to the TPUH, five of them in Polish, two in German, and one each in Russian and Hebrew.[105]

In the years 1922 to 1933, the TPUH collected 36,600 titles in 47,200 volumes; the vast majority of these – 43,600 – came from donations.[106] In 1935, the number of 49,400 collected titles in 62,000 volumes was reached;[107] on 31 December 1938, these numbers were more than 57,000 and 70,900, respectively. Of these, 52,300 works in 65,000 volumes were shipped to Jerusalem (tables 1 and 2).[108]

101 Ibid., 5.
102 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 9 f.
103 Idem, Sprawozdanie z działalności w roku 1927, n. p. [4].
104 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 33.
105 Ibid.
106 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 4.
107 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935, 25.
108 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 23.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Year	Titles	Volumes
until 1924	6,748	7,605
1925	6,871	9,955
1926	3,574	5,080
1927	3,688	4,515
1928	2,846	3,575
1929	2,172	3,174
1930	3,806	5,112
1931	4,160	5,181
1932–1933	7,563	8,487
1934–1935	7,940	9,324
1936–1938	7,776	8,945
Total	**57,144**	**70,953**

Table 1: Number of books sent to the TPUH for the Jewish National and University Library in Jerusalem, 1923–1938. Compiled by the author from data in the TPUH activity reports for the years 1925–1938.

Year	Titles	Volumes
until 1924	2,638	2,866
1925	8,933	12,027
1926	3,167	4,392
1927	2,536	3,494
1928	2,741	3,411
1929	4,002	5,340
1930	3,663	4,551
1931	3,816	4,680
1932–1933	6,081	6,806
1934–1935	7,498	8,722
1936–1938	7,240	8,785
Total	**52,315**	**65,074**

Table 2: Number of books sent by the TPUH to the Jewish National and University Library in Jerusalem, 1923–1938. Compiled by the author from data in the TPUH activity reports for the years 1925–1938.

The compilation of books carried out by the Polish TPUH is all the more noteworthy as it was not a single instance but rather a systematic and organized commitment that lasted almost the entire twenty years between the two World Wars and encompassed the whole country. The generosity of the Jewish community was especially remarkable since, in this time, Jewish libraries and reading rooms in Poland were afflicted by a host of problems and were in dire need of support themselves. Nevertheless, this was the heyday of Jewish libraries: Religious as well as secular ones were to be found in every city and town that had a Jewish population. However, with the Jewish communities short of funds, in the absence of any support from local authorities,

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

and amidst an economic crisis, even the largest Jewish libraries in Poland were in dire straits financially. There were never enough funds to rent the necessary premises, to buy books, to subscribe to journals, and to pay the librarians' wages. Basically, most Jewish libraries could exist only thanks to volunteers and the dedication of the organizers. Despite these obstacles, the libraries played a significant role in the development of Polish Jewish culture and education.

Among the largest and most important Jewish libraries in Poland were the internationally renowned Strashun Library in Wilno; the YIVO Library in the same city, which was supposed to represent the most valuable treasure trove of the Eastern European Ashkenazim; the library of the Yeshivat Ḥachme Lublin, which aspired to become the central Jewish religious library on a global scale; and the Main Judaic Library in Warsaw, which, from 1934, received depositary copies of all Jewish prints published in Poland, thus developing into a sort of national library of Polish Jewry. In 1936, the Warsaw library moved into a new building, which was located next to the Great Synagogue on Tłomackie Street.[109]

During the economic crisis of the 1930s, the efforts of collecting books for the two libraries in Warsaw and in Jerusalem simultaneously constituted a considerable strain for the Jewish community. Fundraising for this purpose took place all over Poland, but the results were rather humble; that is why the new library building took several years to erect. The Committee for the Building of the Main Judaic Library at the Great Synagogue in Warsaw was active from 1928 until 1936, and some of its members were also members of the TPUH, such as Mojżesz Schorr, who chaired both the building committee and the TPUH, Mojżesz Koerner, Eliasz Leszczyński, Majer Bałaban, Markus Braude, Samuel Goldflam, and Ozjasz Thon.[110]

Hence, ties between the libraries in Warsaw and Jerusalem were naturally established through the personal commitment of some of the leading TPUH members, but there was more to this connection, as Mojżesz Schorr outlined in his speech on occasion of the opening of the new Warsaw library building in 1936:

109 The building of the Main Judaic Library in Warsaw survived the war. At present, it is the residence of the Emanuel Ringelblum Jewish Historical Institute. The 40,000 volumes of the library inventory were looted by the Germans; it is estimated that only ten percent of them survived.

110 Komitet Budowy Gmachu Głównej Biblioteki Judaistycznej przy Wielkiej Synagodze [Building Committee of the Main Judaic Library at the Great Synagogue], Sprawozdanie z budowy i opis gmachu 1928–1936 [Building Report and Description of the Edifice, 1928–1936], Warsaw 1936.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"Where once, nineteen centuries ago, the Roman conqueror of Judea set up camp to destroy the Temple with fire, the most noble symbol of the life of ancient Israel, at the same time extinguishing the Jewish nation from the books of history, there, on the same hilltop a new flame of the spirit was kindled, a new Temple of Knowledge, which with the light of thought will enlighten life and creativity of all centers of the diaspora in order to fulfill the word of the prophet in a new vestment: 'Hence from Zion comes science, and God's word from Jerusalem.'"[111]

In the building of the reopened library, a painting by the brothers Efraim and Menasze Seidenbeutel was hung, depicting "The University and the National Library in Jerusalem";[112] this was an apt visualization of the connection between the two institutions.

The presence of a modern library building in the Polish capital, however, did not vastly inhibit the collecting and shipping to Jerusalem of valuable Jewish book collections. Possibly, many donors were guided by their Zionist inclinations when deciding to give their books to the Jerusalem library and not to the one in Warsaw, or they considered the Jerusalem institution to be more prestigious. Another consideration might have been that a national library in Palestine was a better place to safeguard the Jewish heritage from the onslaught of intolerance and antisemitism that were rampaging in Europe.

Bibliographical Activities

Another central interest of the TPUH's activities was the compilation of a bibliography of Jewish prints recently published in Poland, the work on which began as early as October 1922 and was carried out in the library of Warsaw University. In the beginning, the society mainly relied on the publications sent in as well as on printed catalogues and newspaper advertisements.[113] With the approval of Stefan Demby, head of the Department of Polish National Library at the Ministry of Religious Denominations and Public Education, the depositary copies sent to the National Library were

111 Mojżesz Schorr, Przemówienie inauguracyjne wygłoszone przez rabina prof. d-ra Mojżesza Schorra Senatora Rzeczypospolitej na uroczystości otwarcia gmachu Głównej Biblioteki Judaistycznej przy Wielkiej Synagodze w Warszawie dnia 22 kwietnia 1936 roku [Inauguration Speech by Rabbi Prof. Dr. Mojżesz Schorr, Senator of the Republic of Poland, on the Occasion of the Opening of the Building of the Main Judaic Library at the Great Synagogue in Warsaw, 22 April 1936], [Warsaw 1936], 8.

112 Komitet Budowy Gmachu Głównej Biblioteki Judaistycznej przy Wielkiej Synagodze, Sprawozdanie z budowy i opis gmachu 1928–1936, 27.

113 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 10.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

used as a basis for the bibliography from 1927 onward.[114] This work became more systematic when the *Official Index of Prints Published in the Polish Republic* (*Urzędowy Wykaz Druków Wydanych w Rzeczypospolitej Polskiej*) was launched. It included a section devoted to Jewish prints, which was administered by Edward Poznański. In 1928, the society started a cooperation with the Bibliographical Institute of the Polish National Library. There, Hebrew titles were transcribed according to the guidelines of the National and University Library in Jerusalem, while titles publish in Yiddish were transcribed based on the standards of the YIVO in Wilno.[115]

In 1936, the first volume of the *Yearbook of Jewish Bibliography in Poland* (*Rocznik Bibliografii Żydowskiej w Polsce*) was published, covering the year 1934 and compiled by Edward Poznański.[116] However, it did not incorporate broadsheets. Prints in Hebrew and Yiddish were listed in the order of the Hebrew alphabet and introduced with a special foreword in Hebrew. The *Official Index of Prints* had constituted the main source for the yearbook. Originally planned as a periodical publication, the first was also the last volume appearing prior to the outbreak of war. The TPUH likewise made efforts to retrospectively catalogue Polish Judaica on the basis of the Polish bibliography (*Bibliografia Polska* or *Estreicher bibliography*) by the famous bibliographer and librarian Karol Józef Teofil Estreicher (senior).[117]

The bibliographical section of the Polish TPUH shared its research results to the *Kiryat Sefer* quarterly, which, since 1924, had been registering all worldwide publications of Judaica. This bibliographical periodical was published by the Jewish National and University Library.[118] The TPUH sent its bibliographical sheets to Jerusalem, which, in 1928, for example, amounted to 330.[119]

114 Prace bibliograficzne w Polskiej Bibliotece Narodowej [Bibliographical Works in the Polish National Library], in: Wiadomości Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie (1927), no. 2, 2.

115 Urzędowy Wykaz Druków Wydanych w Rzeczypospolitej Polskiej i druków polskich lub Polski dotyczących wydanych zagranicą. 1928, styczeń–luty–marzec [Official Index of Prints Published in the Polish Republic and Polish Prints or Prints Regarding Poland Published Abroad. 1928, January–February–March], Warsaw 1929, v; Z Narodowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Jerozolimie [From the National and University Library in Jerusalem], in: Nasz Przegląd, 2 May 1928, 6.

116 Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938, 19.

117 Idem, Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w roku 1931 [Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1931], Warsaw 1932, 5.

118 Idem, Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932, 10 f.

119 Idem, Sprawozdanie z działalności w roku 1928 [Activity Report for 1928], Warsaw 1929, n. p. [4].

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Conclusion

The Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem was continually active in Poland up to the very outbreak of World War II. Among its members were many outstanding representatives of the Jewish intelligentsia and Zionist circles, who acted as a driving force and, in many cases, generous donors to the society. One of the foremost tasks the society took upon itself was to promote the Hebrew University in Poland; to that, it added the recruitment of students during the 1930s, the organization and implementation of qualifying exams and the establishment and support of contacts between academic institutions in Poland and the Jerusalem university. The latter demonstrated its high esteem for the Polish society by entrusting it with the exclusive responsibility for the selection of students from Poland who applied to study in Jerusalem. The TPUH also undertook fundraising for the university, which increasingly relied upon these additional financial means during the 1930s, when the number of students from Poland grew. However, the funds raised in the Polish Jewish community remained limited.

The central focus of the society was to collect books for the Jewish National and University Library in Jerusalem. In total, until 1938 some 65,000 volumes were shipped to Palestine, which approximately equaled the number of books sent by the counterpart German society during the same period.

The society's first and most active branch was the *centrala* in Warsaw, which existed until the outbreak of the war. In some years, it comprised half of the TPUH's membership of the entire country. Warsaw was also home to the society's main book storage, where donations from the entire country were compiled. These books were registered, catalogued, selected, and subsequently sent to Jerusalem. Among the shipments were numerous valuable bibliophile rarities and collections from various fields of knowledge. The most important of these collections were fitted with special bookplates and the names of the donors. The TPUH paid special attention to the completion of book collections regarding the history and culture of the Jews of Poland in the hope that a special professorship at the Jerusalem university could be established. However, efforts to that end failed. The donations also comprised works of art, numismatic collections, as well as furniture and accoutrement for the university institutes.

The society succeeded in collecting almost the entirety of Jewish prints then published in Poland, thanks to its cooperation with Jewish as well as gentile publishers, libraries, and academic institutions. The society received most of those publications for free, i. e. by way of donation or bequest, and also worked on publishing an ongoing bibliography of Polish Judaica. Plans

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

for turning this into a continuous periodical could not be realized due to funding problems.

To demonstrate its appreciation for the support provided by the TPUH, the National and University Library named its bibliography room after Borys Stawski, who had been the society's first chairman, and placed Stawski's bust there, a work by Abraham Ostrzega.[120] In 1939, the university administration summarized the activities of the Polish TPUH as follows:

> "In connection with the support foreign Jewry has given to the Hebrew University, Polish Jewry must be mentioned among the first who – in their way – contributed to the growth of the University. […] [T]he Friends of the Hebrew University in Poland were instrumental even before the establishment of the University in providing the Jewish National and University Library with books […]."[121]

Translated from Polish by Andreas R. Hofmann

120 Uroczystość ku czci adwokata Borysa Stawskiego w Bibliotece Narodowej i Uniwersyteckiej w Jerozolimie [Ceremony in Honor of Advocate Borys Stawski in the National and University Library in Jerusalem], in: Wiadomości Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie (1933), no. 2, 15 f.

121 AHU, folder 611, box 144, The Destruction of Polish Jewry and the Hebrew University, fol. 1.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Annex
Publications of the Polish Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem

Primary Sources

Komunikaty Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Newsletters of the Society of Friends of the Hebrew University], 1938 (typescript).

Protokół Pierwszej Krajowej Konferencji "Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie," odbytej w Warszawie, dnia 29 kwietnia 1934 roku, w siedzibie Stowarzyszenia Humanitarnego "Braterstwo Bnei-Brith" [Proceedings of the First National Conference of the "Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem," Held in Warsaw on 29 April 1934 in the Headquarters of the Humanitarian Association "Brotherhood – B'nai B'rith"], Warsaw 1934 (typescript).

Protokół Drugiej Krajowej Konferencji "Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie," odbytej w Warszawie, dnia 17 marca 1935 roku, w siedzibie Towarzystwa przy ul. Orlej 11 [Proceedings of the Second National Conference of the "Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem," Held in Warsaw on 17 March 1935 in the Headquarters of the Society on Orla Street 11], Warsaw 1935 (typescript).

Protokół Trzeciej Krajowej Konferencji "Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie," odbytej w Warszawie, dnia 24 stycznia 1937 roku, w siedzibie Stow. Humanitarnego "Braterstwo – Bnei Brith", Rymarska 8 [Proceedings of the Third National Conference of the "Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem," Held in Warsaw on 24 January 1937 in the Headquarters of the Humanitarian Association "Brotherhood – B'nai B'rith," Rymarska Street 8], Warsaw 1937 (typescript).

Published Reports and Documents

Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie za rok 1925 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1925], in: Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Bulletin of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (1926), no. 1, 9–17.

Sprawozdanie z działalności w roku 1926 [Activity Report for 1926], Warsaw 1927.

Sprawozdanie z działalności w roku 1927 [Activity Report for 1927], Warsaw 1928.

Sprawozdanie z działalności w roku 1928 [Activity Report for 1928], Warsaw 1929.

Sprawozdanie z działalności w roku 1929. Din ve-ḥeshbon mi-pe'ulat ha-ḥevrah be-shnat 1929 [Activity Report for 1929], Warsaw 1930 (bilingual publication in Polish and Hebrew).

Sprawozdanie z działalności w roku 1930 [Activity Report for 1930], Warsaw 1931.

Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w roku 1931. Din ve-ḥeshbon mi-pe'ulat "Ḥevrat Dorshe ha-Universitah ha-Ivrit be-Yerushalayim" be-shnat 5691–5692 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1931], Warsaw 1932 (bilingual publication in Polish and Hebrew).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1932–1933 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1932–1933], Warsaw 1933.

Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1934–1935 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1934–1935], Warsaw 1936.

Sprawozdanie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie z działalności w latach 1936–1938 [Activity Report of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem for 1936–1938], Warsaw 1939.

Statut Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Statute of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem], Warsaw 1924.

Statut Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Statute of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem], Warsaw 1925 (amended and expanded version).

Anniversary Publications

Dr Samuel Goldflam z"l, [5]612–[5]692 [Dr. Samuel Goldflam of Blessed Memory, [5]612–[5]692], Warsaw 5693 [1932/1933].

Dziesięciolecie Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie 1923–1933 [Tenth Anniversary of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, 1923–1933], Warsaw 1933.

Pamięci Dra Samuela Goldflama 1852–1932 [To the Memory of Dr. Samuel Goldflam, 1852–1932], Warsaw 1933.

Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1931 [Works of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, 1922–1931], Warsaw 1931.

Prace Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w latach 1922–1932 [Works of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem, 1922–1932], Warsaw 1933.

[Schiper, Izaak]: Dr. Yiẓḥak Gelibter z"l ([5]612–[5]691) [Dr. Yiẓḥak Gelibter of Blessed Memory ([5]612–[5]691)], Warsaw 1931.

[Schiper, Izaak]: Pamięci dra Izaaka Gelibtera [In Memory of Dr. Izaak Gelibter], Warsaw 1931.

Journals

Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Bulletin of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (1926–?), trilingual publication in Polish, Yiddish, and Hebrew).

Biuletyn Wewnętrzny Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Internal Bulletin of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (1934–1935).

Rocznik Bibliografii Żydowskiej w Polsce. Bibliografia bieżąca druków hebrajskich, żydowskich i judaistycznych [Yearbook of Jewish Bibliography in Poland. Bibliography of Current Hebrew, Yiddish, and Judaica Publications] (1936–?).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Wiadomości Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [Communications of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem] (1927–1933).

Publications of the Local Branches (Selection)

Feldman, Szymon B.: Stan i znaczenie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Dodatek: informacje w sprawie studjów na Uniwersytecie Hebrajskim [State and Meaning of the Hebrew University in Jerusalem. Addendum: Information Regarding Studies at the Hebrew University], Lwów 1934.

Heschel, Abraham Joshua: Don Jicchak Abravanel, transl. from the German by Ozjasz Tilleman, Lwów 1937.

Ladier, Salomon: Przestępstwo, wina i kara w prawie talmudycznym [Crime, Guilt, and Punishment in Talmud Law], Lwów 1935.

Idem: Rabi Akiba. Zarys monograficzny. W tysiącosiemsetną rocznicę śmierci [Rabbi Akiba. A Monographic Outline. On Occasion of the 18th Anniversary of His Death], Lwów 1938.

Streit, Leon: Dzieje prasy żydowskiej w Stanisławowie. Szkic historyczny [History of the Jewish Press in Stanisławów. A Historical Sketch], Stanisławów 1935.

Idem: Ormianie a Żydzi w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku. (Szkic historyczny) [Armenians and Jews in Stanisławów in the 17th and 18th Century. (A Historical Sketch)], Stanisławów 1936.

Süsskind z Trimbergu: Pieśni [Songs], transl. and with an introduction by Arnold Spät, Lwów 1936.

Thon, Józef (ed.): Alma Mater Hebraica. Wydawnictwo Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie (Oddział Lwowski) [Alma Mater Hebraica. The Publishing House of the Society of Friends of the Hebrew University in Jerusalem (Lwów Branch)], Lwów 1933.

Other Publications

Alma Mater Hebraica. 1 kwietnia [April] 1925 r. Mikhleletenu, 7 Nisan 1925 [Alma Mater Hebraica. 1 April 1925. Our Colleagues, 7 Nisan 1925], Warsaw 1925 (trilingual publication in Polish, Hebrew, and Yiddish).

Bergmann, Shmuel Hugo: Przemówienie podczas inauguracji roku akad. 1938/39 na Uniwersytecie Hebrajskim [Speech at the Inauguration of the Academic Year 1938/39 at the Hebrew University], Warsaw (transl. from the Hebrew).

Di hebreishe universitet in Yerushelayim. 1934 [The Hebrew University in Jerusalem. 1934], Warsaw [1934].

Feldman, S. B.: Lomir vern fraynd funem Hebreishn Universitet in Yerushelayim [Let Us Become Friends of the Hebrew University in Jerusalem], Warsaw [1934].

Idem: Stan i znaczenie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie [State and Meaning of the Hebrew University in Jerusalem], Warsaw 1934.

Informacje w Sprawie Studjów na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie … [Information Regarding Studies at the Hebrew University in Jerusalem …], Warsaw 1933–1936.

Magnes, Jehudah Leib: Uniwersytet Hebrajski. Stan obecny i dalsze zamierzenia. Przemówienie podczas inauguracji szóstego roku akademickiego 5692 – 1931/32 [The Hebrew University.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Its Current State and Future Plans. Speech at the Inauguration of the Sixth Academic Year 5692 – 1931/32], Warsaw 1932 (reprint from Miesięcznik Żydowski [Jewish Monthly] 2 (1932), no. 1).

Poznański, Edward: Refleksje na temat Uniwersytetu Hebrajskiego. (W dziesięciolecie jego otwarcia) [Thoughts on the Hebrew University. (On Occasion of Its Tenth Anniversary)], Warsaw 1935 (reprint from Miesięcznik Żydowski 5 (1935), no. 3/4).

Idem: Zagadnienia bieżącej bibljografji żydowskiej [Questions of Current Jewish Bibliography], Warsaw 1931 (reprint from Miesięcznik Żydowski 1 (1931), no. 7, 28–42).

Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie. 1934 [The Hebrew University in Jerusalem. 1934], Warsaw 1934 (transl. from the Hebrew).

Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie. Wiadomości ogólne. 1937 [The Hebrew University in Jerusalem. General News. 1937], Warsaw 1937.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Lara Lempertienė

The End of the Glorious Years: YIVO under the Soviet Regime, 1940–1941

The history of the Yiddish Scientific Institute (Yidisher Visnshaftlekher Institut, YIVO), established in Vilnius in 1925 and now continuing its activities in New York as the YIVO Institute for Jewish Research, as well as the fate of its collections, has been discussed in many articles, book chapters, encyclopedias and, most recently, in a monograph by Cecile Kuznitz that has become the first comprehensive narrative of the YIVO activities throughout its history.[1] However, the subject is far from exhausted, and not only due to the vastness of YIVO's cultural achievements, but also because new documents pertinent to YIVO are continuously being discovered or coming to the fore. For example, several thousands of pages of YIVO-related materials were recently unearthed in various institutions in Vilnius.[2] This article, however, will focus on documents that have been accessible for years but were not sufficiently presented in the scholarship, although they substantially add to our knowledge of YIVO. These documents, which are mostly in Lithuanian and preserved in the Lithuanian National State Archives, relate to the YIVO Institute in the years 1940 and 1941 – the time span when Vilnius was under Soviet occupation. They are extremely important, offering a last glimpse the state of the YIVO structure, the content of its archival collections, museums, and library immediately before the Nazi occupation and the plundering and looting that accompanied it. At the same time, these documents demonstrate how the institute, although never officially closed, stagnated under the new regime, and only a couple of positive developments happened during this period.

1 Cecile Esther Kuznitz, YIVO and the Making of Modern Jewish Culture. Scholarship for the Yiddish Nation, New York 2014. For other essential works on YIVO, see Lucy S. Dawidowicz, From that Place and Time. A Memoir, 1938–1947, New York/London 1989; Itzik Nakhmen Gottesman, Defining the Yiddish Nation. The Jewish Folklorists of Poland, Detroit, Mich., 2003; Bilha Shilo, Ein Drama in Akten. Die Restitution der Sammlungen des Wilnaer YIVO, transl. from the Heb. by David Ajchenrand, Göttingen 2022; see also the extensive bibliography in Kuznitz' monograph.

2 The findings are digitalized in the Edward Blank YIVO Vilna Online Collections Project, a cooperation of Lithuanian institutions and YIVO, <https://www.yivo.org/Vilna-Collections-Project> (6 April 2023).

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 115–130 | doi.org/10.13109/9783666302039.115

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Even though these documents are fully accessible,[3] foreign researchers seldom use them because of the linguistic obstacle entailed, while local scholars researching the Sovietization of Lithuania usually do not engage in discussing the fate of Jewish institutions, being predominantly concerned with Lithuanian institutions and people.[4]

Jewish Institutions during the First Soviet Occupation of Lithuania

The first Soviet occupation of Lithuania, which lasted from 15 June 1940 to 22 June 1941,[5] albeit brief, was full of tragic events. The country's democratic institutions were dismantled and about 110,000 of its citizens, among them numerous Jews, deported to GULAGs and other concentration camps.[6] The measures taken by the new regime against the Jewish community irreversibly undermined the basis of Jewish national life. The community and many affiliated social and cultural institutions were liquidated and their property

3 The YIVO documents in the Lithuanian National State Archives (henceforth LCSA) comprise several folders: F. 401, ap. 2, b. 330; F. 1367, ap. 1, b. 275; F. R-1001, ap. 1, b. 40 and 41. The article also includes a smaller group of analogous documents that were hitherto unknown and were only discovered several years ago in the National Library of Lithuania and in the aforementioned LCSA. Part of them has only been catalogued recently, while another part is not yet properly catalogued and will be referred to by temporary signatures.

4 The documents were partly used in works of local Jewish researchers, see Genrich Agranovskiy, Na razvalinakh evreyskoy kul'tury [On the Ruins of Jewish Culture], in: Evreyskiy muzey (al'manakh) [The Jewish Museum (Almanach)], Vilnius 1994, 35–44; Irina Guzenberg, Vilnius. Traces of the Jerusalem of Lithuania. Memorable Sites of Jewish History and Culture. A Guidebook, transl. from the Russ. by Svetlana Shatalova and Vadim Sapozhnikov, Vilnius 2021. They also served as the basis for several publications by Israel Lempertas in Lithuanian and Yiddish, which will be referenced later in this article.

5 Lithuania was proclaimed a Soviet Republic on 3 August 1940.

6 See, e. g., the publication on the website of the Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimų centras [Genocide and Resistance Research Center of Lithuania]: Aleksandras Gurjanovas, Gyventojų trėmimo į SSRS gilumą mastas (1941 m. gegužės–birželio mėn.) [Extent of the Deportations to the Depths of the USSR (May–June 1941)], <http://genocid.lt/Leidyba/2/aleksand1.htm> (6 April 2023). The figure of deported Jews stated in the official sources of Lithuania amounts to approx. 2,000, although according to Dov Levin, the number is closer to 7,000. See idem, Baltic Jews under the Soviets, 1940–1946, Jerusalem 1994, 116. On Jewish deportees as part of the deported population of Lithuania, see Violeta Davoliūtė, Multidirectional Memory and the Deportation of Lithuanian Jews, in: Ethnicity Studies 2 (2015), 131–150; idem, A "Forgotten" History of Soviet Deportation. The Case of Lithuanian Jews, in: Tomas Balkelis/Violeta Davoliūtė (eds.), Population Displacement in Lithuania in the Twentieth Century. Experiences, Identities and Legacies, Leiden/Boston, Mass., 2016, 179–210.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nationalized. All Zionist and Zionist-connoted activities were prohibited, as was the Yiddish-oriented Socialist party Bund and its associated organizations. The Hebrew press was stopped, the system of Hebrew education disbanded, including yeshivas and religious schools, and all Yiddish schools were reformed and aligned with the Soviet curriculum. Even the Yiddish periodical press was reduced to a couple of pro-Communist editions.[7] Two major Jewish libraries and the An-ski Jewish Museum of History and Ethnography were also nationalized and their activities heavily censored.

In Vilnius, these processes were all the more unique. The city had only returned to the Republic of Lithuania from under Polish jurisdiction on 10 October 1940,[8] which means that upon the Soviet annexation of Lithuania, the Lithuanization and reformation of state structures in the newly gained capital had been ongoing for less than a year. Thus, the Jewish community and all Jewish organizations in Vilnius, which had barely adapted to the new conditions, felt a special hardship under the Soviet regime. Although individual members of the city's Jewish population differed in their political preferences, including sympathizers of the socialist way of life, the change of regime on the whole had an undoubtedly detrimental effect on Jewish Vilnius, which had for several centuries been regarded as a prominent European center of Jewish culture.

The Sovietization of YIVO

YIVO was an independent academic organization and not an institution of the Jewish community. During the interwar period, it was a pinnacle of Jewish intellectuality and a nucleus of nascent academic Jewish studies. The Soviet

7 See Levin, Baltic Jews under the Soviets, 2 f.

8 From September to October 1939, during the Soviet invasion of Poland that accompanied the German invasion as a result of the Molotov-Ribbentrop Pact, Vilnius was occupied by the Red Army. The period of Soviet occupation was not enough for the regime to develop its own institutions. However, during this time, one of the leading figures of YIVO, the editor and writer Zalmen Reyzen (1887–1940?), was arrested and his fate is unknown. He most probably died in prison in Russia. See Shmerke Kaczerginski, Tsvishn hamer un serp. Tsu der geshikhte fun der likvidatsye fun der yidisher kultur in Sovetn-Rusland [Between Hammer and Sickle. On the History of the Liquidation of Yiddish Culture in Soviet Russia], Buenos Aires 1950, 19–23. The director of YIVO, Max Weinreich (1894–1969), who was abroad at the time of the invasion, did not return and proceeded instead to the USA. Thus, YIVO experienced its first blow from the Soviets as early as 1939, being left without two of its leaders.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

period marked a critical change in its status and activities.[9] The institute's transformation is depicted succinctly in its final activity report,[10] which was presented to the board of the Academy of Sciences of Soviet Lithuania on 15 June 1941, a week before the Nazi invasion: On 14 September 1940, the society Friends of YIVO[11] was closed by decree of the city and all its material possessions were proclaimed as belonging to the People's Commissariat for Education.[12] On 10 October, by the Commissariat's decree, the institute passed under the aegis of the Institute of Lithuanian Studies at the Academy of Sciences of Soviet Lithuania,[13] and its staff was reduced from fifty to nine members. In the report signed by its then head, Professor Noah Pryłucki (1882–1941), YIVO is called "the Institute of Jewish Culture."[14]

It is worth analyzing the documents in question for more details of this institutional development in order to evaluate what this meant for the internal dynamics of the institute and its status.

In April and May 1940, the Committee for Press and Institutions at the Ministry of the Interior approved YIVO's statute and its new seal in Lithuanian, thereby finalizing its integration into the network of institutions of then independent Lithuania.[15] Zelig Kalmanovitch (1881–1944), who, as a former co-director of the institute, acted as its head in the absence of Max Weinreich, signed the documents presenting the statute and seal design.[16] However, a month later, when Vilnius was already Soviet, YIVO's activities

9 Some crucial events in the history of YIVO in the Soviet period are analyzed here: Israel Lempert, Der goyrl fun YIVO in historishn iberbrokh (1939–1941) [The Fate of YIVO at a Historical Turning Point (1939–1941)], in: YIVO Bleter New Series 3 (1977), 9–42. The article is accompanied by several documents; however, the location and signatures of the documents have changed since the publication. For updated information, see the references to the documents used in this article. For information on the year of Soviet rule at YIVO, see also Dov Levin, Tsvishn hamer un serp. Di geshikhte fun yidishn visnshaftlekhn institut in Vilne unter der sovetisher memshole [Between Hammer and Sickle. History of the Jewish Scientific Institute in Vilnius under the Soviet Rule], in: YIVO Bleter New Series 46 (1980), 78–91.

10 Unless stated otherwise, this and other cited documents are in Lithuanian.

11 The official institutional name of the YIVO administration between 1925 and 1940 was Friends of the Jewish Scientific Institute.

12 For the original decree, see LCSA, F. 401, ap. 2, b. 330, fol. 21 f.

13 Lituanistikos institutas (Institute of Lithuanian Studies, ILS) was established in September 1938. In January 1941, it was reorganized into the Academy of Sciences of Soviet Lithuania, later becoming its core part.

14 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 76–78. Pryłucki, although he resided in Poland, was very active in the work of YIVO's Philology Department since its establishment. He only came to Vilnius in 1939 as a refugee when the Nazis occupied Poland. On Pryłucki's biography, see Kalman Weiser, Jewish People, Yiddish Nation. Noah Prylucki and the Folkists in Poland, Toronto 2011.

15 LCSA, F. 401, ap. 2, b. 330, fol. 6; ibid., fol. 1.

16 Ibid., fol. 9.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

were suspended by decree of the city "until receiving a special permission to continue upon presenting a request to do so."[17] YIVO presented such a request on 4 July. The note of an unsigned official on the request says: "Until a decision is made, activities have been suspended."[18] On 26 August, a decree of the Minister of the Interior sent to the head of city of Vilnius proclaimed that "the activities of the society 'Friends of the Jewish Scientific Institute' is incompatible with the demands of security of the state, and it must be shut down."[19] As noted earlier, YIVO ceased existing as an independent institution in October. However, even before the decision, on 16 July, YIVO archivist Moyshe Lerer (1895–1944) was appointed by a government representative for Vilnius to function as a "disposer" of the institute, replacing Zelig Kalmanovitch.[20] The documentation presents no explanation for the change, but the motive seems clear enough: Lerer was long known for his pro-Communist views, whereas Kalmanovitch, while not overtly disloyal to the new regime, was deemed pro-Zionist and unfit to lead the institution. Some researchers call Lerer the institute's "commissar" on behalf of the government.[21] Indeed, from his further documented actions it seems that he insinuated to government officials that Kalmanovitch needed to be dismissed from his position as head of the institute.[22]

Since the Lituanistikos institutas (Institute of Lithuanian Studies, ILS) had no expertise in Jewish languages and culture, the People's Commissariat for Education enlisted J. Kurliandchik,[23] its consultant on Jewish issues, who was himself Jewish and could at least read Yiddish, as an expert to prepare an overview of the institute's materials that should be nationalized and incorporated into the collections of the ILS. The report, presented on 22 September, was rather brief and ended with the following recommendations:

17 Ibid., fol. 14.
18 Ibid., fol. 15.
19 Ibid., fol. 17.
20 LCSA, F. 1367, ap. 1, b. 1275. Lerer also promoted himself to the head of the archives, see LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 70. In December, he already held the position as head of the museum and archives. Ibid., fol. 90.
21 See Dawidowicz, From that Place and Time, 207; Lempert, Der goyrl fun YIVO in historishn iberbrokh (1939–1941), 10.
22 Thus, on 29 August, Lerer presented a declaration to the head of city of Vilnius stating that he had dismissed Moyshe Kantor and his wife Brayna from YIVO since they were "against the current political situation in our country." Kantor was accused of being a Bundist and she his "accomplice." See LCSA, F. 401, ap. 2, b. 330, fol. 18. For his characterization of Max Weinreich in a later letter to a government official, see LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 79 ("a bourgeois, who had a free reign of the institute and exploited its staff while doing virtually no work himself").
23 I was not able to find his full first name.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"The institute should be reformed and become a truly socialist scholarly institution. To that end, there is a need to invite a Jewish scholar from the Soviet Union who can prepare the project of such reform […]. We will not find among us such a Soviet scholar."[24]

Thus, the evaluator expressed his lack of trust in the YIVO staff regarding their academic level as well as their ideological suitability. While the report was under review with the officials, the staff of the institute was not paid: Under the Soviet regime, subsidies from abroad were not permitted, which was how YIVO had previously financed itself, and having not yet been nationalized, its staff did not receive salaries from the government. Moyshe Lerer appealed several times to the People's Commissariat for Education for aid, expressing the hope that the institute would "be nationalized in the nearest future" and underlining the plight of the staff.[25] There was no written response, but in November the director of the ILS, Vincas Krevė-Mickevičius (1882–1954), finally ordered the official transfer of ownership of all the belongings of YIVO[26] and the name of the YIVO collections was changed to the Third Museum and Library of the Institute of Lithuanian Studies.[27]

The formal transfer occurred on 12 November. The full inventory of YIVO's belongings, from a scrupulous description of its collections to the last piece of furniture and objects of daily use as well as the building itself and the plot of land it occupied, was compiled during this procedure.[28] Sadly ironic as it may seem, this inventory presents the last accurate description of YIVO and its holdings on the eve of its destruction, and contains the last mention of some invaluable parts of the collection, for example 125 paintings and 44 sculptures and ceramic objects; a collection of theater costumes; and 6,000 manuscripts of Jewish writers and *pinkasim*, etc. During the earlier period, the YIVO holdings and new acquisitions for the library, archives, and museums were regularly referred to and updated in the bulletin *YIVO Yedies* (YIVO News). Following nationalization, however, the bulletin ceased publication, so the inventories remain the sole source of assessing the cultural treasures accumulated by YIVO.

Moyshe Lerer was left in charge as a caretaker of YIVO's former property before the planned physical move would take place. Although the transfer was overseen by representatives of both the ILS and YIVO, an external expert was also enlisted by the ILS and later presented his evaluation of the holdings and state of affairs at the former institute. This was Grigory Virshubski, son of the famous Jewish physician and cultural activist Avrom

24 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 26.
25 Ibid., fol. 27 f.
26 Ibid., fol. 35.
27 Ibid., fol. 77.
28 Ibid., fol. 37–62a.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Virshubski. Grigory Virshubski held a PhD in social studies from the University of Berlin and another in law from Leipzig University, and at the time of the evaluation worked as a journalist for the socialist paper *Vilner Emes* (Vilna Truth).[29] The rationale for choosing him is unclear, because his Marxist ideas and involvement in socialist activities even before the Soviets arrived could have hardly been motive enough.[30] However, the reason must have been strong, since he was also enlisted by the ILS as an expert to evaluate the holdings of the Strashun Library, which was also nationalized and thus came under the aegis of the ILS.[31] Virshubski's evaluation was indeed much more detailed and qualified than Kurliandchik's.

The decision to have such an expert evaluation even after YIVO became a part of the ILS shows an uncertainty about the course of action concerning YIVO's legacy, which was not readily accessible or easily incorporable into "Lithuanian studies." As a matter of fact, the former institute was left in its place and none of its holdings were relocated until the Nazi occupation.[32]

Attempts at Continuation

Under the ILS, the former YIVO was able to continue its work to some extent. However, it faced numerous obstacles. The ILS recommended a dramatic reduction in personnel that would make the continuation of research and even maintaining a routine immensely difficult. In his report, the aforementioned Grigory Virshubski at various points underlined the lack of human resources in the institute, but this evidently had no effect on the ILS. For several months, Lerer kept sending lists of 17 to 19 staff members awaiting payment to the director of the ILS. This gradually increased his conflict with Krevė-Mickevičius, who noticed that of all those persons only one, Profes-

29 Ibid., fol. 36–39a.

30 Ibid., 38a.

31 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 32, fol. 6–8 and 12–13a. For the most recent research on this important Jewish cultural institution in Vilnius, see Dan Rabinowitz, The Lost Library. The Legacy of Vilna's Strashun Library in the Aftermath of the Holocaust, Waltham, Mass., 2019.

32 The same happened to two other institutions that were nationalized and formally became parts of the ILS: the Strashun Library and the An-ski Jewish Museum of History and Ethnography. In the 1940–1941 documents pertinent to those institutions, this reluctance is explained through the "incompatibility" of the collection with the profile of the Academy of Sciences and the lack of funds for the upkeep of the museum. See, e. g., LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 23, fol. 28; LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 36, fol. 3.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sor Noah Pryłucki, was really an academic.[33] Krevė-Mickevičius was unable to understand that YIVO had only worked so successfully for fifteen years thanks to the enthusiastic teamwork of people who, while not trained scholars, were inspired and instructed by academic leadership. On the part of the institute itself, Lerer's inflexibility and never-ending requests led to a stagnation in work and most probably to dissatisfaction amongst the staff, who did not know what was in stock for them. The rhetoric of Lerer's letters shows his self-aggrandizement as a "true" leader of the institute who would not compromise as a matter of principle, thus endangering the institution and his colleagues.

The conflict peaked on 26 December, when Lerer sent a complaint to the Central Committee of the Communist Party of Lithuania. The document itself has not been found to date, but the response sent by Krevė-Mickevičius to the People's Commissariat for Education survived.[34] It constituted a counter-complaint full of ideological undercurrents: YIVO was characterized as a "not exactly scholarly" and "pro-Zionist" institution that was oriented not towards the Lithuanian Jewish community and communist Russia, but the capitalist West. Krevė-Mickevičius did not refrain from mentioning foreign donations ("American dollars") to the former YIVO, venting his irritation at its "overblown" and "entirely administrative" staff and referring repeatedly to Lerer's greed in securing "undeserved" money for his institution and himself. At the end of the letter, Krevė-Mickevičius opined that Noah Pryłucki would be better suited as head of this institution. At the time, Professor Pryłucki was a renowned member of Soviet Lithuania's academic establishment: From November 1940 onwards, he held the chair of Yiddish Studies at Vilnius University.[35] This chair was not, however, any gift of the Soviet regime; YIVO started working on this project initiated by Max Weinreich in late 1938 and was supported by Professor Mykolas Biržiška (1882–1962). Upon his assignment as rector of Vilnius University, Biržiška approved of

33 In November 1940, his position was defined as "temporary head of the Department of Philology" and in December as "head of the Department of Philology; temporary head of the Department of Folklore (part-time)." See LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 70 and 90.

34 Ibid., 81–87. The document is undated.

35 See LCSA, F. R-856, ap. 2, b. 1123, fol. 10 and 12; Izraelis Lempertas, Užmiršta jidiš puoselėtoja. Nojaus Prilucko katedra Vilniaus universitete [Forgotten Yiddish Professorship. The Noah Pryłucki Chair at Vilnius University], in: Larisa Lempertienė (ed.), Proceedings of the International Scientific Conference "Jewish Intellectual Life in Pre-War Vilna," 16–17 September 2003, Vilnius 2004, 184–190; Kalman Weiser, The Jewel in the Yiddish Crown. Who Will Occupy the Chair of Yiddish at the University of Vilnius?, in: Polin 24 (2012): Israel Bartal/Antony Polonsky/Scott Ury (eds.), Jews and Their Neighbours in Eastern Europe Since 1750, 223–255.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

establishing the chair of Yiddish, that was, rather symbolically, inaugurated on the day of the official nationalization of YIVO, on 12 November 1940.[36]

Krevė-Mickevičius' complaint had an unmistakable and swift effect: On 7 January 1941, Pryłucki was ordered "to take over the former Jewish Scientific Institute from M. Lerer beginning on 10 January."[37] Pryłucki accepted and instantaneously reduced the number of paid personnel to seven.[38] He was eager to resume work and leave the conflict behind, and was very strict in his relations with the former members of staff who continued to work "on their own responsibility" and could therefore not, in his opinion, demand payment. After many requests were made to Pryłucki, who refused to even consider them,[39] Lerer and several other members of the YIVO staff sent a complaint to the work inspector about the withholding of salaries and, on 15 April 1941, Krevė-Mickevičius sent his response to the Minister of Education, Antanas Venclova (1906–1971).[40] This letter was shorter than his earlier evaluation of YIVO, but also significantly more forceful in its accusations: YIVO was now called "a distinctly bourgeois institution" that received its funding "from the world Jewry of capitalist orientation and from religious communities," which constituted a strong reproach in the regime of state atheism. In his earlier message, Krevė-Mickevičius had recommended an in-depth reform of the institution in order to adapt and subjugate it to the goals of the Academy of Sciences of Soviet Lithuania. In the following letter, however, he suggested "transferring it into one of central cities of the Soviet Union from which it could more easily monitor the life of world Jewry" – thus moving this research center for Jewish culture out of Lithuania. Venclova's resolution stated: "Since I was not aware of those matters, I leave the decision to you." Krevė-Mickevičius, who had in the meantime become the president of the Academy of Sciences, needed to send his reaction to the work inspector as well. Therein, he held Lerer fully responsible for not ful-

36 Kalman Weiser suggests that while accepting this honorable position, Pryłucki was quite skeptical about the future perspectives of Jewish culture under the Soviets. See Weiser, The Jewel in the Yiddish Crown, 248 f.

37 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 9.

38 Ibid., 19. The Lerers (Moyshe Lerer and his wife Uma-Fania Olkenitski-Lererienė, who was the head of the YIVO museum and the theater archive) are not on the list, although Lerer appears again in the correspondence with the Academy of Sciences from May 1941 as a "member of the academic personnel." See, e. g., LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 70. F. Olkenitski was officially dismissed by Pryłucki on 1 March 1941, but restored on 29 April. See Martynas Mažvydas National Library of Lithuania (henceforth NLL), Judaica Manuscript Collection, YIVO Group, Uncatalogued documents of 1940–1941 (henceforth YIVO, 1940–41).

39 On this situation, see NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41, 26–29 March 1941.

40 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 59.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

filling the ILS instructions and creating false expectations among members of staff who would otherwise have had "a possibility to find another job."[41]

Nevertheless, it seems that Krevė-Mickevičius did not seek to undermine YIVO as such, but was rather vexed by Lerer's position, because in the several months preceding the Nazi occupation of Lithuania, his man, Pryłucki had been able to lead the institution to a certain normalcy. He had even achieved what Lerer had asked for and been denied in December 1940: to rename the Third Museum and Library of the Institute of Lithuanian Studies to The Institute of Jewish Culture.[42] Needless to say, all its Yiddish correspondence and documentation was rendered in Soviet Yiddish orthography.

Notwithstanding the bureaucratic obstacles, the institute was luckier than other organizations of Jewish culture. Pryłucki's aforementioned report from 15 June 1941 states that during the year under Soviet administration, the institute "took over libraries and archives of various organizations and individuals, in total 15,000 books and several tens of thousands of manuscripts of literary and cultural value."[43] What this meant is clear from Pryłucki's earlier report of 22 April, describing his trip to Kaunas to evaluate "the materials of the former Jewish Historical and Ethnographic Society" of Lithuania. He listed its printed and handwritten materials as well as bookshelves, bookcases, and sums up: "All that could be brought in one lorry. This needs to be done as soon as possible […]. Please confirm […] that the academy is ready to take over all these possessions and transfer them to our institute."[44] Even earlier, on 9 September 1940, Lerer, who was still in charge of the institution at the time, requested permission from the mayor to transfer to the YIVO building "an iron strongbox that was left behind after the liquidation of the IKOPO [Jewish Local Committee]."[45] On 8 January 1941, Lerer requested "the scientifically important materials of the former Jewish Aid Committee for War Refugees" as well as its furniture in a direct appeal to the "liquidator" of the Committee, while on 17 January, Pryłucki – now the new director – confirmed the receipt of books from the former Jewish high school Tushiya.[46] He was even able to obtain 1,180 Hebrew books from a former Hebrew school transformed into a Yiddish school,[47] although the Soviet authorities were not in favor of Hebrew literature.

41 Ibid., 62–62a.
42 This name was in use from the end of March 1941 onwards.
43 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 76.
44 Ibid., 63.
45 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 40, fol. 20. Later on, more objects and materials were received from the IKOPO. See NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41, 30 November 1940.
46 NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41, 8 January 1941.
47 Ibid., 4 March 1941.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Thus, the institute became a willing collaborator of the regime by proclaiming itself the heir to the continuously closing Jewish organizations. This was partly an attempt to save these remnants from full annihilation and partly a desire to secure its own institutional survival amidst the cultural "cleansing" of the Soviets.[48] Indeed, the institute was increasingly looked upon as the only hope for Jewish intelligentsia. On 26 January 1941, a former teacher, Zelig Tatarski, wrote a letter to YIVO, as he still called it,[49] in Yiddish and on behalf of "all the teachers of Jewish disciplines who lately lost their jobs," inquiring whether there was a chance to find employment at the institute.[50] The letter ends with "socialist greetings," but of course that did not help. At the same time, Pryłucki's report mentions "many teachers, writers, artists, scholars, and students" who used the library and reading room of the institute.[51] Its library received some publications (the number is not given) from Moscow, Minsk, and Kiev.[52] Their contents were regime-approved, with the non-Russian portions rendered in the reformed Yiddish orthography of the Soviet Union.[53] Some communist literature came from Vilnius itself, for instance the publications of the Moscow publishing house Emes were printed in the former renowned Romm printing house in Vilnius

48 It is worth mentioning that a bibliographer and librarian of the YIVO, Yudl Anilovitsh, was in September 1940 appointed by the People's Commissariat for Education as a commissioner for the nationalization of the Vilnius Jewish Community and its cultural institutions – the An-ski Jewish Museum of History and Ethnography, the Strashun Library, and the library Mefiẓe Haskalah (Erudition Distributor). From 1 October, he functioned as a temporary director of these institutions that had formerly been constant partners and collaborators of YIVO. See LCSA, F. 401, ap. 2, b. 518. Such cynical measures by the authorities revealed an attitude of detachment and of prioritizing the interests of one's own institution over cooperation. Nevertheless, some contacts and exchanges were maintained between all these organizations, even in their reformed states. See NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41.

49 In a part of the institute's documents in Yiddish, the use of "YIVO" and "Jewish Scientific Institute" was upheld, although in some of these the orthography changed to the Soviet one.

50 NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41.

51 This group of documents, NLL, Judaica Manuscript Colletion, YIVO, 1940–41, proves that the institute was in constant contact with several Yiddish schools left in the city.

52 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 77.

53 It is notable, though, that YIVO from the outset, and true to its agenda as a research center for all representations of Jewish life in Europe and beyond, was in contact with those institutions of Jewish culture that were allowed in the Soviet Union and collected Soviet publications in Yiddish in its library and press archive. See, e. g., Kuznitz, YIVO and the Making of Modern Jewish Culture, 106. For the list of books from the YIVO library, see NLL, Judaica Research Center (unpublished), for fragments of the card catalogues and lists of books in the library of YIVO, see NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41; see also LCSA, F. 287, ap. 34, b. 88–98.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

(now reorganized as the "fourth state printing house").[54] Pryłucki mentioned in his report "a bibliography of pedagogical literature (mostly Soviet)" published by the institute as well as the establishment of connections with all major cultural institutions of the Soviet Union.[55] In September 1940, the institute organized exhibitions of Soviet textbooks and educational literature in Vilnius and Kaunas, and, in June 1941, it prepared an exhibition in its headquarters to mark the ninetieth anniversary of Yitskhok Leybush Peretz's birth (1852–1915), one of the few classical Yiddish writers accepted into the Soviet "literary pantheon." The exhibition was organized in cooperation with the Union of Lithuanian Soviet Writers.[56] It was attended by 1,500 visitors in the first ten days.[57] Even irrevocably Sovietized, the former YIVO maintained its attraction for the Jewish population, which had otherwise been deprived of virtually all sources of Jewish culture and channels for their creativity.

During the year of Soviet rule, the institute continued its graduate program (*aspirantur*) and was able to publish its last academic volume entitled *Papers in Pedagogy and Psychology*. According to Pryłucki's report, several other works were being prepared for publication, but "due to the late (6 June) receipt of funds and their insufficiency," these were not finished.[58]

In the meantime, the ILS at the Academy of Sciences changed its name and status to just Academy of Sciences and Krevė-Mickevičius became its president. On 19 June 1941, he sent a memorandum to the head of the Council of Commissaries of the Soviet Lithuanian Republic, presenting the prior achievements of YIVO and its transfer to the ILS in a surprisingly positive light, only referring very briefly to the conflict and expressing the need of "securing the further development of Jewish culture in Lithuania."[59] This change in attitude seemed to signal a possibility for the former YIVO to regain its academic status and prestige and return to scholarly pursuits. The day the memorandum reached the addressee, on 20 June, the leadership of the academy received a work plan for the Institute of Jewish Culture for the

54 NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41. There is also documentation of private book donations. See, e. g., ibid., 18 March 1941.

55 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 77 f.; see also the institute's correspondence of 1940–41 in LCSA, F. 287, ap. 34, b. 38 and NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41.

56 NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41, 27 May and June 1941. Peretz, along with Sholem Aleichem and Mendele Moykher-Sforim, was among the few Yiddish writers condoned by the authorities throughout the Soviet Union.

57 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 78.

58 Ibid., fol. 77. See also the correspondence with the projected authors of the volume of YIVO Bleter, NLL, Judaica Manuscript Collection, YIVO, 1940–41, April–May 1941.

59 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 79–79a.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

year 1942 from Noah Pryłucki.[60] This was two days before the Nazi invasion, which would spell the end of YIVO and most of its staff.[61]

The Aftermath

Mykolas Biržiška, who, in July 1941, succeeded Krevė-Mickevičius as president of the Academy of Sciences,[62] ordered on 3 July that the YIVO building, which still had all its holdings intact and in their former order, be sealed off.[63] On 4 October, he appealed to the Lithuanian referent for education at the German military administration of the city to allow the academy to continue managing the Jewish heritage in its possession:

> "When the Bolsheviks departed from Lithuania, the aforementioned institutions [the former YIVO, the Strashun Library, and the An-ski Jewish Museum of History and Ethnography] ceased functioning, the Jewish personnel was fired on 22 June 1941, and the property came under the supervision of the academy's technical staff. Later, the representatives of the German Security Police (SD) sealed these institutions and kept the keys. […] The leadership of the academy is concerned that its rightful protectorate over the holdings of these institutions, which came under its aegis long before the war, will be annulled."[64]

These words might suggest that Biržiška only cared for the material possessions, but he did also try to help Pryłucki. All Jewish personnel were fired from Vilnius University on the first day of the German occupation and the Jewish students were dismissed. Biržiška could not prevent this, but on 3 July he handed a paper to Pryłucki certifying that he was an academic,[65] hoping this would protect him from persecution. He also wrote a note to a member of the Lithuanian administration Akelaitis with a request to inform the Germans that Pryłucki was a scholar connected to the academy.[66] Ultimately he could save neither Pryłucki nor the YIVO collections, which were plundered by the Nazis. However, the inmates of the Vilnius Ghetto who

60 Ibid., fol. 80; the plan itself has not yet been found.
61 Noah Pryłucki was arrested and murdered by the Gestapo on 12 August 1941, even before the ghetto was established in Vilnius. Zelig Kalmanovitch and Moyshe Lerer were imprisoned in the ghetto and, after its liquidation in 1943, moved to the Klooga concentration camp in Estonia, where both perished.
62 Krevė-Mickevičius was briefly detained by the Gestapo, but later freed and his membership at the academy was renewed.
63 LCSA, F. R-1001, ap. 1, b. 41, fol. 81.
64 Ibid., 87.
65 Ibid., 83.
66 Ibid., 82.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

actively worked to save Jewish cultural and documentary heritage, among them former YIVO personnel,[67] maintained a connection with the Academy of Sciences and, through their Lithuanian and Polish friends, managed to smuggle some parts of the former YIVO collections to the academy for safekeeping. One testimony on this effort is contained in a folder of documents and artefacts related to Avraham Goldfaden (1840–1908), which was formerly part of the YIVO Theater Archives and kept in the short-lived (1944–1949) Vilnius Jewish Museum in the hands of the museum's director Jacob Gutkovitsh, accompanied by an explanatory note. The note itemized the objects that "were returned from the Academy of Sciences where they were hidden during the occupation."[68]

The parts of the YIVO collections rescued by Jewish intellectuals in the ghetto and their non-Jewish supporters outside were so significant that the group of founders of the Jewish Museum compiled a memorandum to the People's Commissariat for Education of the Lithuanian Socialist Republic with a request to reestablish the Institute of Jewish Culture as an heir to the prewar institution, with a staff of at least twenty people.[69] At that time, this group was called the Commission to Collect and Process Documents of Jewish Culture and included the writers and anti-Nazi fighters Abba Kovner, Avrom Sutzkever, Shmerke Kaczerginski, and others. They attached to the memorandum a report of their three-month work of "collecting a huge amount of materials: museum exhibits and books, including incunabula, manuscripts, and research papers."[70] A draft of the memorandum exists, dated 5 November 1944 and signed by the head of the Committee, Abba Kovner, and its secretary, Simkha Amarant. It is penned in Yiddish and Russian, the latter being a translation of the Yiddish, written in two different

67 The most recent research on these attempts to rescue parts of Vilnius' Jewish collections under the Nazi occupation is presented in the monograph of David E. Fishman, The Book Smugglers. Partisans, Poets, and the Race to Save Jewish Treasures from the Nazis, Lebanon, N. H., 2017.

68 NLL, Judaica Manuscript Collection, uncatalogued documents of the Jewish Museum.

69 The memorandum only uses the last Soviet name, that is, the Institute of Jewish Culture, and not YIVO, thus referring to the fact that the institution was already Soviet before the war. It was seen as a risk to mention its pre-Soviet name.

70 These included not only the YIVO materials, but remnants of other Jewish cultural institutions of Vilnius as well. However, the memorandum only speaks of restoring the Institute of Jewish Culture, obviously reflecting the lack of resources for establishing several institutions, as well as the slim chance of a positive response from the authorities if requesting too much.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

hands and with many editorial corrections that show that the editor tried to achieve the best possible grasp of the current Soviet rhetoric.[71]

YIVO was not restored, but the group was given the permission to open the Jewish Museum. However, after its closure in 1949, the materials miraculously rescued from the Nazi plundering were never recognized in Soviet Lithuania as cultural heritage worth preserving and protecting, and their existence in the holdings of several Lithuanian institutions was not even acknowledged. Gradual changes began at the end of the 1980s and the processes of identification and cataloguing of the documents continue today. They will, very probably, result in new findings that will allow for more insights into the history of YIVO.[72]

71 NLL, Judaica Manuscript Collection, uncatalogued documents of post-WW II Jewish life in Vilnius. The memorandum was known from its Lithuanian text, which is preserved in the Moreshet Archive, Givat Haviva, Israel. In *The Book Smugglers*, 18–161, Fishman calls this the "original Lithuanian text," because the draft under discussion had not yet been discovered. Now it is clear that it was originally penned in Yiddish.

72 The current locations, scope, and status of these materials are discussed in Lara Lempertienė, Looted? Abandoned? Saved? The Provenance and Status of Jewish Documents in the State Document Repositories of Lithuania, in: Olivia Kaiser/Christina Köstner-Pemsel/Markus Stumpf (eds.), Treuhänderische Übernahme und Verwahrung. International und interdisziplinär betrachtet, Göttingen 2018, 313–320.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Miriam Intrator

Shared Concerns, Divergent Visions: UNESCO in the Postwar Debate over Jewish Books

An astounding number of books were destroyed over the course of World War II.[1] In the words of historian Jonathan Rose, the "story of the Six Million [murdered Jews] is also the story of the One Hundred Million," referring to the number of books the Nazis destroyed in Europe alone.[2] Many millions more, wide-ranging in terms of language, age, genre, and so on, survived the war but still suffered sometimes devastating effects due to theft, plunder, looting, dislocation, wartime destruction, and simple neglect. In 1945, Polish literary scholar and librarian Maria Danilewicz (1907–2003) described the impact: "During the six years of war […] not only human beings were killed, destroyed, and dispersed but also their silent friends – books."[3] Danilewicz's equation of the wartime experiences of books with those of people illustrates the emotionality of people's relationships with books. That emotionality, coupled with national, international, institutional, and organizational identity and power struggles, became the driving force in postwar debates regarding ownership and rights to surviving books.

1 This article is adapted from my monograph, *Books across Borders. UNESCO and the Politics of Postwar Cultural Reconstruction* (1945–1951, Cham 2019). For this contribution in particular, see ibid., chap. 6: Non-Restitutable Books and the Library That Never Was, as well as earlier publications: Miriam Intrator, UNESCO, Reconstruction, and Pursuing Peace through a "Library-Minded" World, 1945–1950, in Poul Duedahl (ed.), A History of UNESCO. Global Action and Impacts, London 2016, 131–150; idem, Faire de l'Europe un centre du judaïsme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Rêves et réalités [Turning Europe into a Center of Judaism in the Aftermath of World War II. Dreams and Realities], in: Archives Juives 48 (2015), no. 2, 101–122. A selection of recent works on this topic includes Elisabeth Gallas, A Mortuary of Books. The Rescue of Jewish Culture after the Holocaust, transl. by Alex Skinner, New York 2019; Anders Rydell, The Book Thieves. The Nazi Looting of Europe's Libraries and the Race to Return a Literary Inheritance, New York 2017; David E. Fishman, The Book Smugglers. Partisans, Poets, and the Race to Save Jewish Treasures from the Nazis, Lebanon, N. Y., 2017; Mark Glickman, Stolen Words. The Nazi Plunder of Jewish Books, Philadelphia, Pa., 2016.

2 Jonathan Rose, Introduction, in: idem (ed.), The Holocaust and the Book. Destruction and Preservation, Amherst, Mass., 2001, 1–6, here 1.

3 Maria Danilewicz, The Post-War Problems of Continental Libraries, in: Journal of Documentation 1 (1945), no. 2, 81–92, here 81–88 (reprinted in: ibid., 61 [2005], no. 3, 334–340).

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 131–158 | doi.org/10.13109/9783666302039.131

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Introduction – Non-Restitutable Jewish Books

Books are symbolic of people, places, and entire ways of life that were lost to the cruelty of National Socialism. In the Nazis' extreme policies of destruction and annihilation, as with people, some books were directly targeted, some suffered as collateral damage, while others lived on relatively unscathed. As a result, Danilewicz was far from alone in drawing correlations between the fates of books and people during and in the aftermath of the war. Thus, books, treasured and imbued with both human and healing qualities, were variously referred to after the war as victims, survivors, refugees, friends, saviors, and so on.

Totally disconnected from their original owners, libraries, and contexts, surviving Jewish books were haphazardly scattered throughout a Europe whose Jewish population had been decimated. The remaining population continued to dwindle due to high rates of emigration, including as a result of ongoing violence and oppression as survivors attempted to return to their prewar homes. The resulting uncertainty regarding the fate of these books generated complex legal and political, as well as delicate emotional questions. Allied restitution law dictated that books, like other cultural property, be returned to the country of their original or last known owners. However, what if the designated country of origin had collaborated to target its Jews, violating their every right and freedom, physically attacking them, even participating in sending them to their deaths? What if no Jews or Jewish institutions remained to reclaim or take responsibility for any restituted books? What would be their fate if returned to such a place? Wrenching questions such as these brought books directly into the center of postwar debates over rights, ownership, legacy, memory, as well as cultural and state sovereignty.[4]

By the war's end, multiple bodies had been formed to address these and similar questions: Most important to this story was historian Salo Baron's New York-based Commission on European Jewish Cultural Reconstruction (JCR).[5] Others included the Hebrew University of Jerusalem's Commission

4 Michael J. Kurtz, America and the Return of Nazi Contraband. The Recovery of Europe's Cultural Treasures, Cambridge et al. 2006; Jason Lustig, Who Are to Be the Successors of European Jewry? The Restitution of German Jewish Communal and Cultural Property, in: Journal of Contemporary History 52 (2017), no. 3, 519–545.

5 For a comprehensive study of the JCR, see Dana Herman, Hashavat Avedah. A History of Jewish Cultural Reconstruction, Inc. (unpubl. PhD thesis, McGill University, 2008).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

for Jewish Libraries Recovered in Europe[6] and the Jewish Historical Society of England's Committee on Restoration of Continental Jewish Museums, Libraries, and Archives. Their collective voice insisted that surviving Jewish books should be transferred out of continental Europe and distributed within the new centers of Jewish life, primarily Palestine, later Israel, and the United States.

Less known are the Jewish voices that resisted any notion of a wholesale transfer out of Europe. These emerged from London to Vienna, Paris to Stockholm, and beyond. In particular, representatives of the Jewish Community of Prague's Library, Amsterdam's Bibliotheca Rosenthaliana, the Library of the Alliance Israélite Universelle in Paris, the Centralna Biblioteka Judaistyczna in Warsaw, and the Bibliotheca Judaica Simonseniana of Copenhagen's Royal Library, all asked why the surviving bulk of Europe's rich Jewish book heritage should be removed from Europe when Jewish communities and institutions, including their own distinguished libraries, remained. All were reconstituting their collections and communities with an eye to reconstructing and safeguarding a Jewish future in Europe. Each suggested that a portion of the books contribute either to a specialized expansion of their own institutions or to a new Jewish library to be built in post-Holocaust Europe. Several suggested that the latter should be established under the auspices of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).[7]

Established at the end of World War II, UNESCO's mission, put simply, was to bring peace and tolerance to the world and rights to all people through expanded access to knowledge as well as informational and educational resources of all kinds. In the immediate aftermath of the war, a central tenet of that mission was facilitating the global circulation of information sources, including books confiscated or otherwise displaced during the war, renewing war-damaged libraries, and promoting a vast expansion of new public librar-

6 The Commission is also referred to as the Committee on the Treasures of the Diaspora. See Dov Schidorsky, The Salvaging of Jewish Books in Europe after the Holocaust. The Efforts of the Hebrew University and of the Jewish National and University Library, in: Jüdischer Buchbesitz als Raubgut. Zweites Hannoversches Symposium, on behalf of the Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek and the Stiftung Preußischer Kulturbesitz, ed. by Regine Dehnel, Frankfurt a. M. 2006, 197–212, here 197.

7 Documentation of these conversations is scattered in various libraries and archives in many different countries. An important part is held at the UNESCO Archives in Paris. Unless otherwise noted, all UNESCO Archives cited herein are from UNESCO, Bureau of General Services, Registry & Mail Division, Index of Inactive Correspondence Files, Series 1946/1956, Archive Group 8/2.2 REG (henceforth UA). Citations that include volume numbers refer to bound volumes of minutes and documents.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ies.[8] The organization's focus on books and libraries attracted proponents of the new Jewish library idea and convinced them that under UNESCO's patronage the international, cooperative, and Jewish character of such a library could be assured. However, some interested bodies apparently never moved beyond informal discussions to submit official proposals.[9] One exception was Denmark's state and library authorities, who in mid-1945 presented UNESCO with the idea for a World Jewish Library to be associated with the Danish Royal Library, specifically its Bibliotheca Simonseniana headed by librarian Raphael Edelmann (1902–1972).

Which books were at issue? As used at the time, the phrase "Jewish book," or Judaica and Hebraica, generally referred to texts in Hebrew, Yiddish, Ladino, and other Jewish languages, as well as to books with any Jewish content, authorship, or intended audience or usage. Ultimately, the millions of plundered Jewish books recovered after the war ranged from the rare and unique to countless copies of prayer books, sacred texts, textbooks, and popular literature in any number of languages having any Jewish content. How did so many survive the war? Some were preserved thanks to heroic efforts on the part of Jewish slave laborers and other resistors who risked their lives to hide and protect books.[10] Others survived as a result of the trophy gathering and "research" impulses of Hitler's henchmen, eager to show off their alleged wealth, sophistication, and erudition.[11] Their nefarious and obsessive collecting – through theft and plunder – resulted in Allied forces encountering expansive stores of Nazi-looted cultural property, including millions of

8 See Intrator, UNESCO, Reconstruction, and Pursuing Peace through a "Library-Minded" World.

9 According to F. J. Hoogewoud from the Bibliotheca Rosenthaliana at the Amsterdam University Library, the matter was actively discussed at the time in the Dutch Jewish and non-Jewish press: "The daily HET PAROOL wrote on 21.11.1946 that the Dutch delegation at the UNESCO-meeting in Paris has taken steps towards showing Dutch interest in the preference of the Netherlands against the Danish offer as a location for the books that remained in Offenbach." The authors' email correspondence with F. J. Hoogewoud, 18 January 2011. See also A. d. J. [de Jong], Displaced Books. Joodse bibliotheken naar Amsterdam? [Jewish Libraries to Amsterdam?], in: Nieuw Israelietisch Weekblad [New Israelite Weekly], 29 November 1946, 5.

10 Fishman, The Book Smugglers; Samuel Kassow, Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabbat Archive, Bloomington, Ind., 2007; Herman Kruk, The Last Days of the Jerusalem of Lithuania. Chronicles from the Vilna Ghetto and the Camps, 1939–1944, transl. by Barbara Harshav, New Haven, Conn., 2002.

11 F. J. Hoogewoud et al., The Return of Looted Collections (1946–1996). An Unfinished Chapter. Proceedings of an International Symposium to Mark the 50th Anniversary of the Return of Dutch Book Collections from Germany in 1946, Amsterdam, 15 and 16 April 1996, Amsterdam 1997, 53; Joshua Starr, Jewish Cultural Property under Nazi Control, in: Jewish Social Studies 12 (1950), no. 1, 27–48.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

books, during their liberating push across Europe. While a portion of these held some economic value, particularly in war-devastated areas desperate for resources of all kinds, they did not hold the same monetary potential as art objects, for example. For most concerned about their fate, their main value was sentimental, informational, or strategic.

American troops centralized the Jewish books and other Jewish cultural objects they discovered primarily in the Offenbach Archival Depot (OAD) near Frankfurt, in the American zone of occupied Germany. Lucy Schildkret (Dawidowicz; 1915–1990), who worked there sorting and identifying recovered books, referred to the OAD as a "mortuary of books."[12] Her personification of the books is particularly poignant considering the OAD was housed in an I. G. Farben building. It was no small irony that the Americans requisitioned this place to store Jewish cultural materials. This was the German company that manufactured the Zyklon B poison used in the gas chambers, employed slave laborers, and ran its own concentration camp.[13] Upon arrival at the OAD, books were searched for any sign of previous ownership so that they could, whenever possible, be restituted to original owners or any surviving relations. One million or so of the surviving Jewish books could not be restituted. Their original owners or any kin either could not be identified or had all been, as stated in a 1945 UNESCO report, "exterminated."[14] These remaining artefacts were variously referred to at the time as unclaimed, heirless, unidentifiable, or, in Schildkret's preferred terminology, "without ascertainable ownership."[15] For clarity and consistency, the term "non-restitutable" will be used here.

12 Lucy S. Dawidowicz, From That Place and Time. A Memoir, 1938–1947, New Brunswick, N. J., 2008, 316. Also note the title of this recent important work: Gallas, A Mortuary of Books.

13 Fishman, The Book Smugglers, 193; Edmund Andrews, I.G. Farben. A Lingering Relic of the Nazi Years, in: The New York Times, 2 May 1999, <https://www.nytimes.com/1999/05/02/business/the-business-world-ig-farben-a-lingering-relic-of-the-nazi-years.html> (23 May 2023); Joseph Borkin, The Crime and Punishment of I.G. Farben. The Unholy Alliance between Hitler and the Great Chemical Combine, New York 1978; Josiah E. Du Bois, Jr., The Devil's Chemists. 24 Conspirators of the International Farben Cartel Who Manufacture Wars, in collaboration with Edward Johnson, Boston, Mass., 1952.

14 UA, World Jewish Library, Julian Huxley to Allied Control Authority for Germany in Berlin, 1945 (draft).

15 American Jewish Historical Society (henceforth AJHS), Newton Centre, Mass./New York, Papers of Lucy S. Dawidowicz, P-675, box 55, folder 4, Lucy Schildkret to Max Weinreich, 25 May 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The UNESCO Libraries Section

Misinformation ran rampant during the immediate postwar period, sowing rumors and confusion that generated much anxiety among those who knew of the stolen books the Allies were finding and were worried about what might become of them. At UNESCO, this anxiety was concentrated in the Libraries Section, headed by Edward J. Carter (1902–1982), previously librarian at the Royal Institute of British Architects in London. In August 1946, Carter declared himself to be "much concerned by the indefiniteness of all statements with regard to the legal authority of the people disposing of books, etc. found by the [Allied] Control Commissions."[16] Indeed, statements were actively emerging from military, cultural, religious, reconstruction, national, and international bodies, among others, as well as from concerned individuals. Why so much interest in books?

From the military and governmental perspectives, the books were another puzzle piece in the strategic distribution of what remained in the aftermath of the war. The power was in the decision-making, not in the remnants themselves. For cultural and religious bodies, those who had access to the books had access to tangible fragments of Europe's Jewish history and heritage. The books were seen not only as nostalgic symbols and markers of memory, but also as crucial building blocks of a viable Jewish future. For UNESCO, wartime attacks on books and information represented a cultural and educational disaster and a danger to future generations. It wanted to reverse that danger by helping to create a more tolerant and peaceful future. Saving books represented an international reconstruction opportunity to make information and resources more widely accessible and improve understanding between Jews and non-Jews. Strategically, UNESCO also wanted to prove itself as an impartial bridge builder by negotiating agreement and compromise between all those interested in the matter. For each of the competing parties, being empowered with responsibility for the books and successfully carrying out that responsibility would result in a certain legitimacy and authority in the postwar world and in the view of a devastated world Jewry. None could accomplish anything, however, without figuring out where the books were, how they were being identified, and who had at least interim authority over them. At UNESCO, questions such as these led Carter to contact his colleague Jacob Zuckerman (1908–1993), who he hoped would have some answers.

Eventually becoming a top specialist in UNESCO's Libraries Section and a leader in its book, library, and reconstruction programs, Zuckerman

16 UA, Preparatory Commission, box 43, 38/1/308, Edward J. Carter to F. R. Cowell (Foreign Office, London), 26 August 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

is the single individual who connects all aspects of this story together. A German-born Jew who knew at least eight languages and had a British visa for Palestine, Zuckerman survived World War II working for the Office of Strategic Services and the Interallied Control Commission in Lisbon and Madrid, monitoring and compiling reports on the German language press. In the postwar era, Zuckerman was appointed to the American Library of Congress Mission to Germany. The Mission's mandate was to assess the status of German publishing and libraries and to acquire wartime publications for American collections. In this capacity, Zuckerman was among those encountering stores of looted cultural property, including Jewish books.[17] Because of his first-hand knowledge of and access to Jewish books in Europe, Zuckerman had connections with all concerned parties: the American government through OSS and the Library of Congress, UNESCO and its member states and representatives, international Jewish and library organizations associated with UNESCO, and JCR. Zuckerman made his first known statement regarding the books while he was still part of the Library of Congress Mission, in which he wondered whether the solution might be a new Jewish library under United Nations auspices.[18]

When Carter wrote to Zuckerman in the summer of 1946, the latter was still in Berlin working for the Library of Congress Mission, although he had already been recruited by Carter to join the Libraries Section in the fall. Knowing of Zuckerman's personal interest in the recovery of books, Carter assured him that UNESCO considered their fate a high priority: These were "[p]rojects and activities of first importance" that UNESCO would pursue "whatever the budgetary position may be."[19] Prioritization did not necessarily translate into immediate action, however. As Carter explained in his letter, "we are at present unable to do much more than negotiate with the existing authorities, in the hope that we may get a clearer idea than we possess at present of the actual work that UNESCO may be expected to do."[20] The lack

17 For more information on this mission, see Kathy Peiss, Information Hunters. When Librarians, Soldiers, and Spies Banded Together in World War II Europe, New York 2020; Reuben Peiss, European Wartime Acquisitions and the Library of Congress Mission, in: Library Journal, 15 June 1946, 863–876 (reprinted at the request of Library of Congress Mission Frankfurt/Germany, APO 757). Peiss inscribed and signed one offprint "For Jack [Jacob] Zuckerman, who has contributed so much to the success of the mission." Zuckerman Family Private Papers, with many thanks.

18 Library of Congress Archives, European Mission & Cooperative Acquisitions Project (henceforth LoC, European Mission), container 33, folder "Restitution of 'Unrestituted Materials'" (Jewish Books), Representatives Zuckerman, Jacob 1946, Jacob Zuckerman to David Clift, 18 February 1946.

19 News and Information, in: UNESCO Bulletin for Libraries 2 (1948), no. 1, 2.

20 UA, Preparatory Commission, box 43, 38/1/308, Edward J. Carter to Jacob Zuckerman, 29 August 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of clarity or concrete plan proved to be an ongoing impediment to action given the instability of postwar intergovernmental power negotiations over competing priorities and of any clear role therein for UNESCO, particularly as a new, unfamiliar, untested, and unproven organization.

UNESCO activity regarding cultural property matters is often traced to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict.[21] A close examination of UNESCO's foray into the complex and contested postwar debates over confiscated books and libraries traces that activity earlier, to before the organization's official establishment.[22] Dating from early 1943, the eighth document in the records of the predecessor bodies of the Libraries Section and of UNESCO, namely the Books and Periodicals Commission (BPC) of the Conference of Allied Ministers of Education (CAME), consists of a four-point memorandum by Czechoslovakian delegate and archivist Dr. Jan Opočenský (1885–1961).

Opočenský argued that the BPC should collect information about all "libraries, books, [and] book collections" confiscated "by enemy governments" and about "the removal of libraries from one country to another." Furthermore, he argued, the BPC must seek to verify "reports concerning the destruction of libraries, books etc.," and to maintain a list of any libraries in enemy hands.[23] An edited, more concise version of the memorandum formalized the BPC's interest in the "replenishment of libraries from enemy sources and recovery of stolen books." It included the recommendation, later directed at UNESCO, that "the armistice terms should provide for the appointment of a Commission to secure the return of books and other objects taken from libraries by the enemy and reparation for the loss of books and other objects destroyed or damaged."[24] Similar appeals also originated from outside of UNESCO.

In early 1943, Louis Kahn of the Alliance Israélite Universelle (AIU) attended a meeting of the Jewish Historical Society of England. There, he became convinced that the recuperation and management of recovered books

21 See Jiří Toman, The Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict. Commentary on the Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict and Its Protocol, Signed on 14 May 1953 in The Hague, and Other Instruments of International Law Concerning Such Protection, Brookfield, Vt., 1996.

22 Arguably, UNESCO activity regarding issues of cultural property can be traced back even further, to UNESCO's inheritance from the interwar League of Nations, including the adoption of many of the same interests, goals, and even staff members. For more on this background, see Intrator, Books across Borders, esp. chap. 2: Wartime Planning, Postwar Response, 41–72.

23 UA, CAME, London 1942–1945, Vol. IV BPC, AME/B/8, Memorandum by Dr. Jan Opočenský, undated.

24 UA, CAME, London 1942–1945, Vol. IV BPC, CAME/B/12, Replenishment of Libraries from Enemy Sources and Recovery of Stolen Books.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

should be an inter-Allied project (*"une œuvre interalliée"*).[25] The outcome of that meeting was a message sent to CAME requesting that in its postwar cultural reconstruction and restitution planning, it keeps in mind the particular issue of "despoiled Jewish libraries."[26] Around the same time, historian and American Jewish Historical Society librarian Isidore Meyer (1903–1992) wrote, "it is hoped that the competent agencies of the United Nations […] interested in the preservation and restoration of the art and letters of Europe despoiled by the Nazis, will assist also in restitution of Jewish books, manuscripts and art objects to their rightful owners when that day comes."[27]

In January 1944, librarian of Congress Archibald MacLeish (1892–1982) also expressed the belief that "every effort should be made by the United Nations to insure return of looted property."[28] In December 1945, Theodore Gaster (1906–1992), chief of the Library of Congress' Hebraic Section and a founding member and advocate of what became JCR, recommended that "Hebrew and Jewish books which fall into the category of legitimate booty of war, or which cannot be restored to their original owners […] should be vested in the international UNESCO organization."[29] As previously mentioned, a similar suggestion came from Zuckerman as well, prior to his arrival at UNESCO.

As CAME transitioned into UNESCO in November 1945, some recommendations and discussions became formal proposals for planned action by the new organization. Among these, a few were selected as the most urgent. These included the incentive to "[t]ake action to stop casual distribution of books found in enemy territory" and the "[f]ormation of a World Jewish Library in Copenhagen, consisting of Jewish literature dispersed by the Nazis."[30] Just as wartime recommendations and proposals transitioned to UNESCO, so did the conviction that helping to decide the fate of recovered

25 Alliance Israélite Universelle, Archives, PVCCAIU, Cote CCI 1941–1947, Dossier Comité Centrale 1941–1946 (procès-verbaux), Minutes, AIU Central Committee Meeting, 13 December 1944.

26 UA, CAME, London 1942–1945, Vol. IV BPC, AME/B/7, CAME Memorandum, undated; UA, CAME, London 1942–1945, Vol. III BPC, 4th Meeting Draft Minutes, 15 April 1943.

27 AJHS, Isidore S. Meyer Papers, P-90, The War and Our Books, undated (citations through mid-1943), 79.

28 Polish Institute of Arts and Sciences of America, 17.173 Conference on the Reconstruction of Libraries, 1942–1945, Harry M. Lydenberg to Oskar Halecki, 22 January 1944.

29 LoC, European Mission, 34, folder "Restitution of 'Unrestituted Materials'" (Jewish Books), Theodor H. Gaster to Luther H. Evans, 30 December 1945.

30 UA, Preparatory Commission, London-Paris, 1945–1946, Vol. V Programme Committees, Committee on Libraries, Museums, etc., Memorandum on Problem and Policies in the Development of World Library and Information Services, Appendix 4: Summary of Proposals, 15 May 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

books, including Jewish books, fall within its realm of responsibility. After the war, however, suggestions toward an international solution became highly contested.

Jewish Voices at UNESCO

Neutrality and impartiality were articulated and perceived from the outset to be at the core of UNESCO's mission and goals. The organization's interest in Jewish books and its support for the World Jewish Library therefore raised questions about intention and motivation. Why get involved in a discussion regarding the fate of Jewish books otherwise taking place almost entirely among Jewish groups? Denmark's desire to provide a home for the World Jewish Library was attributed to primarily academic motivations, with the library envisioned as just one element of a larger Centre for Jewish Learning planned at the University of Copenhagen. Moreover, Svend Dahl (1887–1963), at the time national librarian of Denmark, was an active and vocal member of the Danish National Commission for UNESCO. As national librarian, Dahl headed the Royal Library, which housed the Bibliotheca Simonseniana. The Simonseniana was in turn headed by Raphael Edelmann, a primary proponent of the World Jewish Library plan. The international World Jewish Library still stood to become a symbol of both cultural and religious tolerance and academic prestige for Denmark.

For UNESCO, there were two key, interrelated motivations. First was the organization's overarching concern for and attention to all categories of confiscated books within its broader European cultural reconstruction plan.[31] The second was Jacob Zuckerman, the de-facto contact person for Jewish groups seeking to communicate with the organization.

After Zuckerman was appointed to UNESCO but still months away from the start of his contract, Carter requested that he draft a memorandum regarding ownership and authority of "enemy and other property found by the [Allied] Control Commissions."[32] In November 1946, within his first month at UNESCO, Zuckerman submitted his document titled *The Problem of Unclaimed Jewish Books*. As a member of the Library of Congress Mission, he

31 See Intrator, Books across Borders, esp. chap. 5: The Contested Fate of Confiscated Books and Objectionable Literature, and chap. 6.

32 UA, Preparatory Commission, box 43, 38/1/308, Edward J. Carter to Jacob Zuckerman, 29 August 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

had official military permission to access the OAD.[33] Zuckerman's memorandum demonstrated his knowledge of and concern for the non-restitutable books as well as his belief that it was logical for UNESCO to play an active role in determining their fate.[34] With this document, Zuckerman succeeded in bringing even more attention to the issue within UNESCO, which in turn brought more outside attention as well as conflict to UNESCO.

The conflict was unexpected. Despite the differing and ultimately competing agendas, all shared a concern for the fate of the books and wanted to prevent their permanent loss or destruction. This common goal resulted in the American Joint Distribution Committee (JDC) recommending that JCR add Zuckerman to its team. The JDC described him as someone with "familiarity with some of the problems to be overcome by your organization," who was "exceedingly interested in facilitating the restoration of Jewish cultural objects."[35] For JCR,

> "Dr. Zuckerman […] has good possibilities, but in our opinion his connections with UNESCO and the plans of this organisation which are calculated to endanger the interest of the Jewish people, cause us some misgivings. The position would be different if Dr. Zuckerman has perhaps severed his connections with UNESCO which we do not think he has done."[36]

On the contrary, Zuckerman soon found himself in direct disagreement with those at JCR who perceived UNESCO as challenging Jewish rights to the books. Zuckerman's stated position was that a portion of the non-restitutable Jewish books should go to the World Jewish Library or some equivalent institution in Europe for the benefit of remaining Jews and to ensure the continuation of Jewish scholarship and knowledge in Europe. The other portion should be distributed by JCR however it saw fit. Either way, Zuckerman had no intention of severing any ties with UNESCO. With Zuckerman on the opposing team, so to speak, JCR continued to try to identify "a European man, well acquainted with Jewish libraries as well as with all prob-

33 Office of the US Military Government (OMGUS), OAD Correspondence 1946–1949, Roll 1, M1942, Colonel John H. Allen (Chief, Restitution Branch) to Director of the Offenbach Archival Depot, 16 April 1946.

34 UA, World Jewish Library, Memorandum, Problem of Jewish Books, 30 November 1946.

35 Archives of the American Jewish Joint Distribution Committee, New York, 45–54 #1745, JCR 1947–1948, Edward Phillips, JDC Committee on Cultural Affairs, to Salo Baron, 25 June 1947.

36 Stanford University Libraries, Stanford, Calif., Department of Special Collections (henceforth UL Stanford), Salo W. Baron Papers, M0580, box 43, folder 5, Observations of Prof. [Gershom] Scholem and Dr. Senator on the Minutes of the Special Meeting of Jewish Cultural Reconstruction, Inc., 7 October 1947, 2.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

lems involved."[37] The next name to be raised was that of the Simonseniana's Edelmann. Gershom Scholem's (1897–1982) response from within JCR was unequivocal:

> "[W]e strongly oppose [Edelmann's] appointment as member of this mission. We have no confidence in him. […] His appointment would be against the interests of Palestine. His proposal to transfer the books to Copenhagen was one of the most phantastic [sic] features in these whole negotiations."[38]

Scholem went so far as to suggest that Edelmann had been helping the Danish government steal books from the Jewish people.[39] For Scholem and like-minded others, the World Jewish Library idea was fantastic, utterly and absurdly nonsensical. For those who thought like Edelmann and Zuckerman, it was only logical to take from Europe's own past when building its future. For them, the World Jewish Library would be a concrete symbol and means of committing to the continuation of European Jewish life.

Scholem was not alone in reacting so strongly. Opposition was driven by the perception that UNESCO was trying to wrest distribution away from Jewish interests, and thereby to deprive surviving world Jewry of their rightful cultural and intellectual heritage. Judah L. Magnes (1877–1948) of the Hebrew University of Jerusalem worriedly asked his nephew James Marshall (1899–1986), the American delegate to UNESCO, whether there was "any 'imminent danger'" that UNESCO would "butt in to our carefully laid plans for having the plundered Judaica and Hebraica referred to a Jewish trusteeship corporation?"[40] No response from Marshall has been located, but we know that even among UNESCO supporters, the issue quickly became contentious. Even within the United States National Commission for UNESCO, the Round Table on Cultural Institutions reached a consensus that, "On the question of a central library of Jewish literature, opinions expressed were against the establishment of any such center, whether it be by the Danish

37 American Jewish Archives, World Jewish Congress Records (henceforth AJA, WJC), Series E, box 1, folder 7, Simon Federbush to Jiří Libáň, 21 October 1947. The same request was also sent to various other Jewish cultural organizations.

38 National Library of Israel (henceforth NLI), Oẓrot ha-Golah Papers, Arc. 4°793/212 III 1947 NL, Gershom Scholem to Leo W. Schwarz, 11 November 1947.

39 Gershom Scholem to Hugo and Escha Bergmann, 15 December 1947, in: idem, Briefe, 3 vols., 1994–1999, here vol. 1: 1914–1947, ed. by Itta Shedletzky, Munich 1994, 332.

40 AJA, James Marshall Papers, 21/9, Judah Magnes to James Marshall, 15 January 1947. James Marshall was also the son of American Jewish Congress President Louis Marshall, named a "non-Zionist," who was in favor of Israel but against the Zionist philosophy. Menahem Kaufman, An Ambiguous Partnership. Non-Zionists and Zionists in America, 1939–1948, Jerusalem 1991, 11–13.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

scheme or any other scheme."[41] Simon Federbush (1892–1969) of the World Jewish Congress (WJC) in New York was also against the idea, but thought practically. If the American State Department authorized UNESCO to make decisions regarding non-restitutable Jewish books, he wrote, the WJC would simply find a way to ensure that one of its representatives be on the UNESCO body dealing with distribution.[42]

Given this general chorus of negativity, what had motivated other Jewish leaders and organizations to turn to UNESCO in the first place? The London-based British Section of the WJC was the first and most influential Jewish voice at UNESCO. Established in the 1930s, headquartered in New York, and with offices worldwide, the WJC had observers present from the first UNESCO General Conference in Paris in November 1946 and received consultative status at UNESCO in the fall of 1948.[43] According to then-WJC Secretary-General Gerhart Riegner (1911–2001), "we clearly agreed in full with UNESCO philosophy."[44] As early as January 1945, the WJC identified UNESCO as a body whose assistance "can and will be expected" in Jewish cultural reconstruction in Europe.[45]

More specifically, the WJC turned to UNESCO in part because of its frustration with "the slowness of the progress of educational and cultural reconstruction in the liberated countries" and "the failure of UNRRA [the United Nations Relief and Rehabilitation Administration] to cope with this matter."[46] The WJC wanted more to be happening faster in the realm of Jewish cultural reconstruction in Europe "in order that Jewish schools, institutions of learning and libraries benefit."[47] The WJC recognized that the primary Jewish organization aiding survivors in Europe, the JDC, like UNRRA, was necessarily focused on meeting the urgent life-sustaining physical and ma-

41 AJA, James Marshall Papers, 31/11, Technical Document No. 1: Libraries and Documentations Submitted by Round Table on Cultural Institutions, chap. 5: Libraries, Museums, Archives, and Publications, 25 September 1946.

42 AJA, WJC, E/1/7, Simon Federbush to Aaron Steinberg, 5 February 1947.

43 For more WJC history, see George Garai (ed.), 40 Years in Action. A Record of the World Jewish Congress, 1936–1976, Geneva 1976; Henry Friedlander/Sybil Milton (eds.), Archives of the Holocaust. An International Collection of Selected Documents, 22 vols., New York 1989–1995, here vol. 9: American Jewish Archives, Cincinnati. The Papers of the World Jewish Congress, 1945–1950. Liberation and the Saving Remnant, ed. by Abraham J. Peck, New York 1990.

44 Gerhart Riegner, Never Despair. Sixty Years in the Service of the Jewish People and the Cause of Human Rights, Chicago, Ill., 2006, 370.

45 Arieh Tartakower, Problems of Jewish Cultural Reconstruction in Europe, in: Journal of Educational Sociology 18 (1945), no. 5, 271–277, here 274 f.

46 AJA, WJC, B/127/7, Aaron Steinberg, Report on the Establishment of UNESCO, November 1945.

47 Ibid., Wolf Blattberg Memo, 4 April 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

terial needs of survivors and displaced persons, leaving a door open for the WJC to cooperate with UNESCO to address cultural and educational needs.

Also meaningful to Jewish observers was the prominent role of Léon Blum (1872–1950) in the founding of UNESCO. The widely admired French thinker, politician, and, in 1945, concentration camp survivor was elected vice president of the November 1945 Conference for the Establishment of UNESCO. A WJC viewer reflected, "The enthusiastic applause which accompanied his election was no doubt meant partly as a tribute to European Jewry, to its sufferings and endurance."[48] Magnes' nephew James Marshall, also present, later recounted:

> "It is hard to forget the great inspiration of the London conference when the constitution was adopted, the great demonstration when Léon Blum, the head of the French delegation, first entered the hall and was cheered by every nation as the very symbol of the resistance and the defeat of Nazidom."[49]

Already recognized among Jewish groups as a potential source of cultural reconstruction aid, emotionally impactful moments such as these led some to see UNESCO as sympathetic to Jews and the horrors they had endured during the war, and to the possibilities for their future.

At UNESCO, the WJC was represented most often by Russian-born intellectual Dr. Aaron Steinberg (1891–1975), director of the Cultural Department of the WJC British Section. Steinberg notably referred to Zuckerman in 1949 as "a prominent member on the staff of Unesco and is most devoted to the interests of our people."[50] The close working relationship and mutual respect between the two is central to the World Jewish Library story. It explains why Danish delegate to UNESCO C. E. Aagaard wrote to Steinberg in early 1946 asking, "What do you think about the Library being under the auspices of the UNESCO?"[51] Aagaard was trying to ascertain how at least one international Jewish organization felt about UNESCO's involvement in the matter. Aagaard knew that Jewish support, outside of Denmark, would be vital if the proposal had any chance for success, and recognized that endorsement from the WJC could be highly influential both within UNESCO and in the rest of the Jewish world. The Royal Library's Edelmann also appealed to Steinberg directly, referring to the Danish and UNESCO proposals as the "common

48 AJA, WJC, E/B127/7, UNESCO 1945–1947, Aaron Steinberg, Report on the Establishment of UNESCO, 2 November 1945.

49 AJA, James Marshall Papers, 30/5, UNESCO Mexico City Conf 1947–1948, JM Confidential Memo of Mexico City Conference, 4 f.

50 AJA, WJC, B/127/1, Aaron Steinberg to Mr. Z. Shazar, Israeli Minister of Education, 17 March 1949.

51 UA, World Jewish Library, C. E. Aagaard to Aaron Steinberg, 6 February 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

matter" between them.[52] In the archival record, Zuckerman, Edelmann, and Steinberg emerge as the key proponents for a World Jewish Library to serve their particular vision for a European-Jewish future.[53]

By turning to UNESCO, these and other advocates for the World Jewish Library, who were European Jews themselves, were perceived as determining that the fate of the non-restitutable Jewish books was "not a matter of exclusively Jewish concern."[54] In a letter to Zuckerman, Hebrew University's Judah Magnes wrote:

> "It is only to be welcomed that Unesco wants to help, and we can well understand that Unesco would like at the beginning of its activities to have authority in relation to these books. But our appeal to Unesco is to look at the matter from the point of the Jewish people, whose cultural possessions these books and documents are, and to forego whatever organizational advantage Unesco may acquire, if authority in relation to these books be conferred upon it."[55]

For opponents like Magnes, "the Jewish people" meant Jews and Jewish life primarily in Palestine, later Israel, and secondarily in America. By repeatedly employing arguments like the above, they articulated a divergence from Europe where they believed "the Jewish people" and Jewish life no longer existed, nor should exist.[56] The marginalization of Jewish Europe is precisely what advocates of the proposed library in Europe feared and saw themselves resisting. Rather, these supporters believed the books should "be at the disposal of everybody everywhere who needs Jewish books for his study."[57] Their position was that the books should be accessible to the relatively few Jews remaining in Europe who would otherwise have severely limited exposure or access to Jewish education, as well as to non-Jews as an educational tool to fight against antisemitism stemming from ignorance of Judaism and Jewish history, culture, and traditions.

Ironically, the arguments presented on both sides reveal a point of agreement: that the matter was not one to be decided by national governments. For those opposed to the World Jewish Library, final decisions about the

52 AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/5, Raphael Edelmann to Aaron Steinberg, 23 June 1947.

53 UA, World Jewish Library, Aaron Steinberg to Edward J. Carter, 4 September 1946; ibid., Aaron Steinberg to Edward J. Carter, 14 November 1946.

54 Det Kongelige Bibliotek [The Royal Library], Copenhagen (henceforth DKB), Raphael Edelmann Papers, Raphael Edelmann to Jacob Zuckerman, 26 September 1947.

55 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 42/11, Judah Magnus to Jacob Zuckerman, 29 January 1947.

56 Schidorsky, The Salvaging of Jewish Books in Europe after the Holocaust, 197–212; Herbert A. Friedman, The Stolen Books of Offenbach, in: idem, Roots of the Future, Jerusalem/New York 1999, 107–112.

57 DKB, Raphael Edelmann Papers, Raphael Edelmann to Jacob Zuckerman, 8 January 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

books should be made only by Jewish organizations and institutions. For the library's supporters, UNESCO's leadership, in cooperation with the aforementioned Jewish organizations and institutions as well as with any impacted nation-states, would reflect the transnational, migratory, and even stateless nature of so many Jews at the time.

Postwar, the prevailing view was that European Jewry had been decimated to the point that its future was no longer conceivable or desirable. Yet between 1945 and 1951, in the midst of the massive push to leave Europe for a new homeland, significant steps were taken toward restoring Jewish life and culture in pockets throughout continental Europe.[58] Some involved in these efforts were motivated by anti-Zionist or communist ideology, others by the desire to disprove the notion that post-Holocaust Europe was nothing more than a cemetery for Jews and Jewish life. Still others were motivated by the belief that any Jews remaining in Europe, whether by choice or circumstance, continued to have a right to and need for Jewish communities and institutions. Many new groups, including the United Jewish Educational and Cultural Organization, the World Jewish Center for Cultural Relations, and the World Jewish Organization for Intellectual and Educational Cooperation, like the World Jewish Library, were directly inspired by UNESCO in name and approach.[59] Joseph C. Hyman (1899–1949), executive vice-chairman of the JDC, announced in November 1946, "The next years will see increased efforts on the part of the J.D.C. to find new havens for Jews who wish to emigrate from the continent, and to help build new roots for those men, women and children who will remain in Europe."[60] The World Jewish Library was to serve as an informational and educational pillar of those roots. One of the stakes in the discussion was the postwar identity of European Jewry, i. e., how much access they would have to their own history, culture, traditions, and writings, including through the very books created throughout that history. Another was how the rest of the world would perceive a postwar European Jewry. The underlying question was, while World War II, the Holocaust, and their immediate aftermath affirmed the Zionist narrative for an ever-growing majority of Jews, was there space left for the continuation of a European Jewish narrative?

58 Shira Klein's recent work on postwar Italian Jewry mentions their production of more Jewish newspapers, periodicals, and books than prior to World War II. Idem, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, Cambridge 2018, 194. See also Daniella Doron, Jewish Youth and Identity in Postwar France. Rebuilding Family and Nation, Bloomington, Ind., 2015; Karen Auerbach, The House at Ujazdowskie 16. Jewish Families in Warsaw after the Holocaust, Bloomington, Ind., 2013.

59 See Intrator, Faire de l'Europe un centre du judaïsme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

60 Cit. in JTA Daily News Bulletin, 4 November 1946, 6.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The World Jewish Library

The Danish Delegation formally proposed the World Jewish Library to UNESCO's Preparatory Commission during the summer of 1946. Encouragement came from the WJC's Steinberg. In November 1945, he had written to the Royal Library's Edelmann stating, "I am doing my best to secure a refuge for Jewish learning in some corner of Europe, and well believe that Denmark might become this blessed seat." At some point during early conversations, Edelmann, who felt equally passionate about the need for such a refuge, may have presented the idea to Svend Dahl at the head of the Royal Library. Regardless of the exact timeline or order of events, with Dahl's approval the World Jewish Library secured national institutional support and a direct inside link to UNESCO.

In its formal proposal, Denmark presented itself as a trusted Allied country dedicated to a Jewish future in Europe. Denmark and the Danes, the argument went, had largely acted to hide and save Danish Jews during the war. In addition, Denmark had managed to keep the respected collection of Judaica and Hebraica at its Royal Library, the Bibliotheca Simonseniana, curated and maintained since 1932 by Edelmann, as well as other valuable Jewish collections, out of Nazi hands. Denmark argued that it had demonstrated its will and ability to provide a permanent safe haven for a portion of the non-restitutable books, a claim that few other European countries could make at the time. Svend Dahl even argued in 1946 that "Palestine was one of the worst places" for the books because "it was too remote and because of the turbulent conditions."[61] These conditions only worsened after Israel achieved statehood, with even Gershom Scholem later lamenting that there was "no safe place" to store or transport the books.[62] In "safe" Denmark, on the other hand, a board and Jewish leaders would ensure that the library's "Jewish character […] would be secured for all future and the collections would be safeguarded against anti-Semitic abuse."[63] Danish library authorities also pledged to "defray the working expenses of the Jewish library," thereby eliminating concerns over who would hold financial responsibility. Moreover, the Danes declared themselves "fully aware of our obligations towards Jewish learning all over the world in general and the Jewish people in particular, and we intend to develop the Library on an international scale, seeking collaboration with other Jewish libraries and other institutions."

61 DKB, Raphael Edelmann Papers, Svend Dahl to Jakob Neilsen, 6 July 1946.

62 NLI, Gershom Scholem Papers, Arc. 4°1599/23/4, Gershom Scholem to Mr. Levine (JDC Paris), 10 November 1948.

63 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 43/5, Raphael Edelmann to Judah Magnes, 2 January 1947; ibid., Raphael Edelmann to Jerome Michael, 9 January 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

UNESCO, a transnational organization with an ever-growing global membership, seemed ideally positioned to facilitate and maintain both that cultural particularism and internationalism.[64]

While all proposals and inquiries regarding Jewish books were communicated, unofficially or officially, to UNESCO by each country's national delegation, the proposals were initiated by existing Jewish libraries and local Jewish leaders and librarians within those countries. This nevertheless drew the ire of Jews elsewhere, who felt the proposals went against Jewish interests and that European Jewry's surviving cultural heritage should rightfully be dealt with by and made accessible to the majority of the world's surviving Jews where they were going to live, study and work – that is, in Palestine and America.[65] For many, this was a simple question of numbers.

According to the WJC New York office, "the loss [of] six million Jews […] considerably reduced the need for books of the European Jewish community."[66] For Edelmann, the drastically reduced and further declining numbers of Jews in postwar Europe should never have been the deciding factor.[67] On the contrary, he ardently believed that "[i]t surely will be necessary to have a big Jewish library left in Europe, even if most of the Jews should leave this continent."[68] If numbers did matter, how many would be enough? Who would decide?

While there was no uniform Jewish response to the interconnected UNESCO and Danish proposals, a division between Jews inside and outside of Europe quickly developed. This rift was particularly evident within the WJC due to its affiliation with UNESCO. Steinberg in London stood in stark contrast to the opposition of the Congress' American headquarters. The latter declared the European proposals to be "motivated by local patriotism and […] incongruous with general Jewish interest to place the books in the most important national

64 UA, World Jewish Library, C. E. Aagaard to Aaron Steinberg, 6 February 1946; Raphael Edelmann, Denmark's Royal Library of Judaica, in: In Jewish Bookland 5 (1948), no. 1, 5.

65 Koppel Pinson wrote on the building of a consensus around "*Yeziath Europa*, the exodus from Europe, they [survivors] conceive of this epoch as the liquidation of European Jewry as a whole." See idem, Jewish Life in Liberated Germany. A Study of the Jewish DP's, in: Jewish Social Studies 9 (1947), no. 2, 115. See also AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/3, Lucy S. Dawidowicz to Max Weinreich, 16 February 1947: "I helped him [Joseph A. Horne, OAD Director] maintain the opinion he already had, that there is no hope for renewed Jewish cultural life in Poland." See also David Weinberg, Between America and Israel. The Quest for a Distinct European Jewish Identity in the Post-War Era, in: Jewish Culture and History 5 (2002), no. 1, 92–120, here 92–101; Salo W. Baron, The Year in Retrospect, in: American Jewish Year Book 49 (1947–1948), 103–122, here 116–122.

66 AJA, WJC, E/1/4, Simon Federbush to Jerome Michael, 3 June 1946.

67 Raphael Edelmann, The Jewish Collections in the Royal Library of Copenhagen, in: Jewish Book Annual 24 (1966–1967), 38–44.

68 AJA, Fanny Goldstein Papers, box 2, folder 16, Raphael Edelmann to Fanny Goldstein, 27 February 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jewish institutions located in large Jewish centers."[69] From New York came the message: "The less UNESCO deals with the recovery of books, particularly Jewish books, the better for us. […] [T]o us the problem of recovery is not a field suitable for cooperation with UNESCO."[70]

Somewhat ironically, the WJC claimed to have brought UNESCO's attention to the issue of stolen Jewish cultural property in the first place:

> "As soon as the Preparatory Commission for UNESCO was established, the WJC alerted it regarding measures to be taken for the identification and rescue of Jewish cultural treasures looted during the war in Europe. In the course of these consultations, 'Jewish books and objects of art' were defined as a special category of cultural property, to be taken care of in accordance with suggestions made by the WJC."[71]

The Congress' main "suggestion" turned out to be a promise made in July 1945 to "fully support" the Hebrew University in Jerusalem "as trustee of all formerly Jewish owned books and documents unclaimed by legal owners."[72] However, that promise was not widely known at the time and in any case appears to have been contradicted by a February 1946 press release out of the New York office that presents a more ambiguous position:

> "In a memorandum to the United Nations Organization quoted in the report, the congress requests the appointment of 'some special instrument' to concern itself with the problem of Jewish reconstruction. It also asks for support in the collection and preservation of those libraries, manuscripts and art collections which escaped destruction. 'One of the main tasks now facing us,' says the report, 'is the restitution in Europe of historically valuable books, documents, art and religious objects to preserve them for the future cultural development of the Jewish people. Jewish libraries, manuscripts and archives plundered systematically by the Germans, must be restored."[73]

The General Conference of UNESCO, the organization's governing body, did indeed propose a "special instrument," a UNESCO Advisory Committee on Disposal of Book Stocks. To reflect the varied parties interested in and concerned about the ultimate fate of all confiscated printed materials, and not only Jewish books, the Committee was to be made up of international experts, including representatives of Jewish organizations.

69 AJA, WJC, E/1/7, Simon Federbush to Aaron Steinberg, 5 February 1947; ibid., Simon Federbush's Memo, Representation of the World Jewish Congress at the UNESCO Conference Held in Paris from November 19 to December 10, 1946, 12 February 1947.

70 AJA, WJC, E/3/8, Wolf Blattberg to Asnath Klausner, 25 June 1947.

71 AJA, WJC, B/127/14, Aaron Steinberg, Statement on the Co-operation of the WJC with UNESCO, 18 January 1950.

72 AJA, WJC, E/1/2, Simon Federbusch to Judah Magnes, 23 July 1945 (cable).

73 AJA, WJC, E/1/3, WJC, NY Press Release, 21 February 1946, for Release in Monday Papers, 25 February 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The Committee would negotiate with governments in all zones of occupation and, subsequently, would collectively make distribution decisions.[74] Charles Thomson of the American State Department wrote in August 1947 that it was "altogether possible that the United States would welcome the cooperation of a UNESCO Advisory Committee."[75] Opponents, however, insisted that UNESCO was neither in a financial position to meet the costs involved with managing such a large-scale organization and transportation project, nor had the authority necessary to implement it.[76] But, as *the* European-based international body coordinating and managing postwar cultural reconstruction, including the large-scale movement of books, UNESCO was initially confident that responsibility to impartially administer distribution of non-restitutable Jewish books as well as other categories of books left in limbo after the war would inevitably fall under its mandate.

While the primary concern was that these Jewish books be found, rescued, safely housed, and made available to the public, the Libraries Section also expressed support for the World Jewish Library by deeming it "desirable" for the books to be "accessible for Jewish studies in Europe."[77] The proposal appealed to UNESCO, as it did to Edelmann, even if, in the end, those making use of the library would largely be non-Jews. According to the organization's founding philosophy that knowledge and education promote tolerance and peace, those non-Jews would be un-learning antisemitism, prejudice, and hate.

To that end, the Libraries Section began laying the groundwork for a Conference on Disposal of Book Stocks for the summer of 1947. It planned to invite representatives from all UNESCO member nations as well as delegates from the non-member but interested states of Austria, Italy, Switzerland, the Soviet Union, and Yugoslavia. The presence of non-member former enemy nations was controversial, but since confiscated books had ended up within their borders, their participation and cooperation was considered critical to successfully rescuing as many books as possible. Also invited were representatives from national and international Jewish organizations, the Allied Control Commission, and the International Federation of Library Associations, among others. The range of participants reflects the fact that not only the fate

74 UA, World Jewish Library, Maurice Kaplan (United Jewish Educational and Cultural Organization) to Secretary-General of UNESCO, 21 January 1947.

75 UA, World Jewish Library, Charles Thomson to Edward Carter, 28 August 1947.

76 Gershom Scholem to the Hebrew University in Jerusalem, 29 July 1946, in: idem, Briefe, vol. 1, 321 f.; Scholem to Amerik Sharp, 4 August 1946, in: ibid; UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 39/2, Jerome Michael to Salo Baron, 18 February 1947; UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 43/5; Judah Magnes to Salo Baron, 29 January 1947.

77 UA, World Jewish Library, Edward J. Carter to Professor Bredsdorff, 18 June 1946; ibid., Edward J. Carter to Luther Evans, Librarian of Congress, 28 June 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of Jewish books was at stake. UNESCO also sought to address other categories of in-limbo books confiscated during the war as well as fascist publications confiscated postwar by the Allies. Edelmann believed that "an appeal from such a conference where the authority of Jewish organisations and that of UNESCO are united" presented the best hope for the World Jewish Library. He further believed it could help sway Central and Eastern European governments to release stolen Jewish books found within their borders.[78]

Like Zuckerman, Edelmann worried that with JCR's attention focused on the American zone, confiscated Jewish books elsewhere were being overlooked and forgotten. Beginning in 1945, both men traveled, separately, to Central and Eastern Europe looking for Jewish books and seeking to bring attention to those they were informed of or found. Those they did see, they often witnessed being carelessly dealt with, neglected, damaged, or illegally sold.[79] Because of the "unstable" political situation in member states Czechoslovakia and Poland, Zuckerman believed UNESCO would "undoubtedly encounter less difficulties in negotiations with the countries in question" than would JCR.[80] Carter argued the same in a February 1947 letter to the US State Department. UNESCO's proposed Advisory Committee, Carter wrote, "could deal with the books found in all zones, whereas the State Department's decision can only be considered to apply to the large but none the less limited publications found in the American zone."[81]

JCR thought little of what was UNESCO's strongest argument, countering that there were few Jewish books in the French or British zones and that the French and British would in any case certainly follow the Ameri-

78 AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/5, Raphael Edelmann to Aaron Steinberg, 23 June 1947.

79 UA, World Jewish Library, Jacob Zuckerman to Judah Magnes, 17 January 1947; ibid., Jacob Zuckerman to Raphael Edelmann, 20 February 1947; ibid., Jacob Zuckerman to Th[eodore] Besterman, 28 March 1947; ibid., Raphael Edelmann to Jacob Zuckerman, 24 June 1947; AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/5, Raphael Edelmann to Aaron Steinberg, 23 June 1947; AJA, Fanny Goldstein Papers, 2/16, Raphael Edelmann to Fanny Goldstein, 2 July 1947. JCR also reported on this disturbing finding. See, e. g., UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 209/12, Commission on European Jewish Cultural Reconstruction Meeting Minutes, 26 June 1946.

80 UA, World Jewish Library, Jacob Zuckerman Memo, 2 December 1946; ibid., Jacob Zuckerman to Judah Magnes, 17 January 1947, 3.

81 UA, World Jewish Library, Edward J. Carter to Charles A. Thompson (Office of International Information and Cultural Affairs, US Dept. of State), 19 February 1947, 2; ibid., Notes on a Discussion between Mr. Svend Dahl, Mr. R. Edelmann (both Danish delegates), Mr. Carter and Dr. Zuckerman (Libraries & Museum Section), 21 November 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

can example.[82] More at stake were books in the Soviet zone, which, along with occupied Germany, was a place that virtually all believed it intolerable for the books to end up in. According to Patricia Kennedy Grimsted's pioneering research, no one knew which or how many books had been "twice-plundered," first by the Nazis then by the Red Army.[83] She continues to argue that "millions"[84] of these "POWs" (prisoners of war)[85] still remain in Russia today. Captain Seymour Pomrenze (1915–2011), who was in charge of the OAD for the American military beginning in 1946, did report to JCR that the bulk of surviving Jewish books were in the Soviet zone, but that most were not particularly valuable, likely referring to their rarity or significance to Jewish interests or research, more than to actual monetary value.[86] Nevertheless, when Zuckerman reported on "great stock piles of Hebrew books" in churches in Poznań, Poland, JCR did acknowledge that in such "specific instances" UNESCO's "good offices might be sought."[87]

Hannah Arendt (1906–1975), who was working with JCR at the time, cautioned that if the organization sought to pursue seized Jewish books in the Soviet Union or its satellites, the books would certainly be claimed as property, or at least as fair reparation, for those countries' own losses to Nazi theft and destruction.[88] To avoid those books becoming another set of victims

82 As Ronald Zweig has shown in his research on Hungary, the Americans could not assume the automatic cooperation of the French or British. See Ronald W. Zweig, The Gold Train. The Destruction of the Jews and the Second World War's Most Terrible Robbery, London 2002, 170–172.

83 Patricia Kennedy Grimsted, Twice Plundered or "Twice Saved"? Identifying Russia's "Trophy" Archives and the Loot of the Reichssicherheitshauptamt, in: Holocaust and Genocide Studies 15 (2001), no. 2, 191–244; idem, Roads to Ratibor. Library and Archival Plunder by the Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg, in: Holocaust and Genocide Studies 19 (2005), no. 3, 390–458; idem, The Postwar Fate of Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg Archival and Library Plunder, and the Dispersal of ERR Records, in: Holocaust and Genocide Studies 20 (2006), no. 2, 278–308. The latter was revised and reissued under the same title in: The Journal of Art Crime 4 (2010), 23–47.

84 Idem, Tracing Patterns of European Library Plunder. Books Still Not Home from the War, in: Jüdischer Buchbesitz als Raubgut, 139–167, here 140 and 157.

85 Patricia Kennedy Grimsted on the panel "Libraries and Archives: Restitution of Recorded Cultural Heritage" at the event "Human Rights and Cultural Heritage: From the Holocaust to the Haitian Earthquake," organized by the Benjamin N. Cardozo School of Law, New York, 31 March 2011.

86 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 209/12, JCR Meeting Minutes, 26 June 1946.

87 Ibid.; UA, World Jewish Library, Jacob Zuckerman's Memo, 2 December 1946; UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 43/5, Judah Magnus to Salo Baron, 29 January 1947; UA, World Jewish Library, Edward Carter to Thompson (Dept of State), 19 February 1947.

88 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 39/2, Hannah Arendt to Salo Baron, 1 October 1945; ibid., Hannah Arendt Memorandum, Conversation with Dr. Karbach, 5 April 1946. See, e. g., "Many remain in Minsk today, where librarians in the National Library of Belarus still consider them as partial 'compensation' for the millions of books plundered or destroyed during the war." Grimsted, Tracing Patterns of European Library Plunder, 156.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of the war and its aftermath, JCR pleaded with the US State Department to negotiate with Poland and Russia on its behalf. By the late 1940s, however, Cold War tensions were rapidly escalating between these governments and priorities increasingly lay elsewhere.[89] Meanwhile, UNESCO was offering the full advantage of its, in JCR's words, "good offices" to conduct those very negotiations. It potentially had more access to and influence within Central and Eastern Europe than did JCR. UNESCO sought to mediate an overarching solution that would allow for the rescue and distribution of the greatest possible number of books. Outside of the American zone, it felt most confident regarding books found in Poland and Czechoslovakia, active member nations of UNESCO since November 1946.

UNESCO officials came from every member state and liaised closely with their home countries. They knew how and with whom to communicate, even, or perhaps especially, in states where American voices were increasingly unwelcome. In one rare instance, according to a brief 1948 news report, over 100,000 Jewish books from Central and Eastern Europe were transported to Israel following negotiations in which UNESCO reportedly served as mediator.[90] This small success reinforces the question of whether UNESCO could have made good on its word to negotiate the release of more "twice plundered" books, even if it could not have kept them in Europe.

Instead of seeing that victory as an indicator of possible future accomplishments, opponents remained overwhelmingly convinced that UNESCO's position was "not only contrary to the idea of a Jewish Restitution Commission but it might also be dangerous from a Jewish point of view and detrimental to the entire work of recovery."[91] What was the perceived "danger"? First, the belief that Europe had proven itself unsafe for any continuation of Jewish life. Second, if any books did remain in Europe, even in a Jewish library, they would mostly be used by non-Jews and would therefore remain largely inaccessible and under-utilized by those who might need them most, i. e., the majority of surviving world Jewry. Third, as historian Dana Herman argues, ceding Jewish control to UNESCO would set a highly undesirable precedent regarding who had say and sway over Jews and Jewish life moving forward. Fourth, while it was UNESCO's biggest and most important member and financier, the United States was nonetheless hesitant to imbue the new organization with too much power or sway, particularly in a postwar negotiation

89 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 209/12, Commission on European Jewish Cultural Reconstruction Meeting Minutes, 26 June 1946, Unsigned Letter to Secretary of State, Washington, D. C., May 1946.

90 N. N., Saving Books from Europe. 130,000 Volumes for National Library, in: Palestine Post, 21 July 1948, 3; AJA, WJC Records, E/9/13, Re: Meeting of the JCR Inc. held on May 18, Wolf Blattberg to Members of the Office Committee, 20 May 1948.

91 AJA, WJC, E/3/7, Wolf Blattberg to Dr. Kubowitzki, 2 April 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

whose significance extended far beyond the books in question. Actually at stake was who would be empowered to speak and act on behalf of surviving world Jewry and to make potentially contentious decisions regarding confiscated cultural property found in zones of occupation governed by different, and sometimes oppositional, forces.[92] In other words, there would be reverberations well beyond the world of books and libraries.

There is no evidence that those advocating for the World Jewish Library ever recognized the full picture. After all it was precisely an attempt to overcome any issues or objections that Denmark had submitted its proposal via UNESCO in the first place. The Danes were offering to take full responsibility to house, preserve, maintain, and provide access to the books. Yet the name "World Jewish Library" was intended to convey an international Jewish institution belonging to all Jews everywhere, at least through the level of shared access that could be achieved via interlibrary loan and international exchange programs. Both were integral to the proposal. As Zuckerman explained, "The Danish Government will offer possibilities for exchange of students and professors, which would represent an excellent means for students of the Hebrew University to get acquainted with Europe and vice versa."[93] Who better than UNESCO, led by the Jewish voices on its staff and among its consultative bodies, to help establish such a library and help salvage even more Jewish books?

Still, JCR and its supporters remained adamant that the work had to be undertaken entirely by a Jewish body. Moreover, many were skeptical about the European bias inherent in the Paris-based UNESCO.[94] JCR was prepared to "count on the goodwill of the governments of the countries involved" regarding books remaining in Central and Eastern Europe rather than empower UNESCO to attempt to negotiate their release.[95] As American support increasingly rallied behind JCR, negotiations between UNESCO and the Allied Control Authority fell into "a state of complete stagnation"[96] and "deadlock,"[97] eventually forcing UNESCO to back down. To act otherwise would have meant opposing the leading voices of world Jewry about a Jewish matter, which UNESCO had no desire to do. It also would have meant challenging the American government, which at the time funded about half

92 Herman, Hashavat Avedah, 77.
93 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 42/11, Jacob Zuckerman to Judah Magnes, 17 January 1947.
94 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 209/12, Unsigned Letter [probably Salo W. Baron] to Secretary of State, May 1946, 1–13, here 11.
95 Schidorsky, The Salvaging of Jewish Books in Europe after the Holocaust, 203.
96 AJA, WJC, B/127/10, Asnath Klausner to Simon Federbush, 15 November 1947.
97 AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/5, Raphael Edelmann to Aaron Steinberg, 23 June 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of UNESCO's budget. The loss of that critical monetary support was not something UNESCO could afford to risk.

The Plan Unravels

According to the WJC, in December 1947, UNESCO Director General Julian Huxley (1887–1975) "expressed himself very strongly against Unesco handling this matter at all."[98] A year earlier Huxley had taken the opposite stance when he wrote to the Office of Military Government of the United States in Berlin, introducing Jacob Zuckerman to the Monuments, Fine Arts and Archives (MFA&A) division of the US Army in order to discuss "the possible transfer to Unesco of the unidentifiable books now stored at the Offenbach Archival Depot."[99] In a clear reference to the Danish proposal, Lucy Schildkret recalled hearing in early 1947 about "an idea afloat in MFA&A that the heirless Jewish property might be constituted into a comprehensive Jewish library under some international scholarly Jewish auspices."[100]

Instead, this story appears to have ended for UNESCO in early 1948 when Carter had his last identified correspondence with Edelmann. Carter wrote that no final decision had yet been reached regarding trusteeship or distribution of the books, but that as American backing of JCR appeared increasingly inevitable, UNESCO's focus was necessarily shifting to other pressing international matters, especially related to development and decolonization.[101] Even Edelmann, despite his ardent belief in the inherent fairness and vital necessity of some of the books remaining in Europe, began to waver around the summer of 1947, writing, "I feel I should not press the question […] against the obvious policy of our Palestinian and American friends."[102] Denmark, however, was not yet ready to give up. Indeed, both sides used the UN's November 1947 vote in favor of Israeli statehood to further their arguments. Svend Dahl argued that with that decision "a collaboration" between the World Jewish Library and the Hebrew University's library "could develop in a way of mutual help."[103] On the contrary, the Hebrew University maintained

98 AJA, WJC, B/127/10, Asnath Klausner to Simon Federbush, 5 December 1947.
99 UA, Jacob Zuckerman UNESCO Personnel File, Julian Huxley to The Adjunct General, 6 November 1946.
100 Dawidowicz, From That Place and Time, 315.
101 UA, World Jewish Library, Edward J. Carter to Raphael Edelmann, 26 January 1948.
102 AJHS, Papers of Lucy S. Dawidowicz, 55/5, Raphael Edelmann to Aaron Steinberg, 23 June 1947.
103 DKB, Raphael Edelmann Papers, Svend Dahl to Curt Wormann, 3 December [1947].

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

"that the books should go where the Jews themselves are going […] especially under the present circumstances created by the momentous decision of the UN."[104]

Ultimately, the World Jewish Library plan could not survive without sufficient international Jewish or American governmental support. Neither UNESCO's planned Advisory Committee nor its Conference were ever convened, nor did any broader international discussion formally occur. Instead, in February 1949, Salo Baron received full authorization from the US State Department and the Allied Control Authority for JCR to distribute the non-restitutable books in the American zone.[105] American- and Israel-based Jewish émigré luminaries such as Hannah Arendt and Gershom Scholem led the research and transfer effort. JCR's allocations committee consisted entirely of notable American Jewish scholars and librarians. In the fall of 1949, Edelmann received a letter explaining JCR's distribution plan, which concluded: "I still hope that some allocations will be made […] for your library."[106] By the early 1950s, JCR's distribution had primarily benefited institutions in Israel and the United States, and secondarily in Latin and South America, Canada, and Western Europe. Edelmann reported with disappointment in 1951: "Of the books from the looted property I have not seen even a single copy" dedicated to the Bibliotheca Simonseniana.[107]

Conclusion

Even without any allocations, Edelmann remained dedicated to expanding the Royal Library's Judaica collection, to European and international Jewish library collaboration, and to nurturing the renewal of Jewish life and culture in Europe. He launched Jewish studies at the University of Copenhagen

104 Hebrew University of Jerusalem, Central Archives, University/University Library Archives, 1947 I, Gershom Scholem to Simon Federbush, 12 December 1947.

105 Herman, Hashavat Avedah, 83. Herman attributes JCR's success to its ability "to convince the [American] government that their [JCR's] restitution aims were compatible with U. S. post-war objectives. It did not hurt that they held certain advantages: the sympathy and loyalty of General Clay, the support of key officials in the State Department, and the presence of Jewish advisers on the ground in Germany who provided regular reminders of such a coalescence of goals. JCR and its allies used these resources to keep Jewish concerns on the American government agenda." Ibid., 151.

106 AJA, WJC, E/4/7, Wolf Blattberg to Raphael Edelmann, 29 September 1949.

107 AJA, Fanny Goldstein Papers, Raphael Edelmann to Fanny Goldstein, 10 September 1951. See also idem, The Jewish Collections in the Royal Library of Copenhagen, 41; idem, Bibliotheca Judaica Simonseniana, Copenhagen 1957.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

in the fall of 1948 and organized the first Congress for Jewish Librarians in Paris in 1955, which led to his founding of the Association of Libraries of Judaica and Hebraica in Europe the following year. Edelmann traced each of these achievements back to the destruction and dislocation of Jewish books and libraries during the war and to the subsequent need to reconstruct and continue to develop Jewish life in Europe, and he continued to turn to UNESCO to request financial and other support.[108] Zuckerman worked at UNESCO for the remainder of his career, continuing to collaborate with Steinberg and the WJC.

The story of the World Jewish Library serves as a case study through which to better understand the scope of the postwar debate over non-restitutable Jewish books. It sheds light on at least one alternate future, in which a World Jewish Library to benefit "general humanistic learning"[109] as a resource for Jews and non-Jews the world over would have also offered Europe's remaining Jews "a centre for Jewish studies in Europe."[110] Moreover, it exemplifies the exclusion of UNESCO as a body, and its Libraries Section specifically, in this case from helping to save books and ensure their fair distribution, tasks which both had been founded to undertake. Whether due to the organization's newness, its few internal Jewish voices, or mistrust of its nations-based structure and functioning, UNESCO was unable to persuade those concerned that it could act fairly, impartially, and in the best interests of the world's remaining Jews. Nor would the United States, protective of its own interests and concerns, empower the organization to act on or even participate in the matter.

For its part, JCR was largely unable to conduct its book rescue and distribution work outside the American zone of occupied Europe. Thus, far less is known about the fate of books in the other zones. Writing in the *Annales* in 1953, French historian Henri Michel continued to identify UNESCO as having a potential role in the ongoing effort to identify, locate, and potentially rescue looted and lost Judaica and Hebraica, particularly any remaining in the Soviet Union. He wrote, "we still do not know what the Russians have; we do not know what they inherited from the Germans or found in Western European countries that had been German Allies. Their absence from UNESCO is an impediment to knowing their publications and their

108 DKB, Raphael Edelmann Papers, Raphael Edelmann to M. le President of the Alliance Israélite Universelle [Réné Cassin], 4 February 1953.

109 UA, World Jewish Library, Raphael Edelmann to Jacob Zuckerman, 13 February 1947.

110 UL Stanford, Salo W. Baron Papers, 42/11, Jacob Zuckerman to Judah Magnes, 17 January 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

projects."[111] Although the USSR did join UNESCO in April 1954, serious and widespread efforts to identify, locate, research, and trace Jewish books looted and displaced during World War II only emerged after the fall of the Soviet Union, and only after the same efforts became more public within the art world.[112] Despite the long years of inaction and ignorance regarding Jewish books outside of JCR's jurisdiction, research and restitution efforts are at long last active and gaining momentum to this day.[113]

111 Henri Michel, Les travaux d'histoire sur la Seconde Guerre mondiale [History Works on World War II], in: Annales. Economies, Sociétés, Civilisations 8 (1953), no. 1, 101–104, here 102.

112 Dov Schidorsky argues that it was not until the late 1990s that "an effort [was] made to carry out wide-ranging provenance research regarding the cultural assets in libraries and archives in Germany, Austria, the Czech Republic, and other countries." Idem, Hannah Arendt's Dedication to Salvaging Jewish Culture, in: Leo Baeck Institute Year Book 59 (2014), 181–195, here 191.

113 These include, but are far from limited to, the work being done by the Claims Conference, the Center for Jewish History, the United States National Archives and Records Administration, Washington University, and a broad range of other libraries, archives, institutions, and individual researchers.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Anna-Carolin Augustin

Dealing with Germany and Reclaiming Jewish Ceremonial Objects: Guido Schönberger's Postwar JCR Mission Reconsidered

In the summer of 1951, Dr. Guido Schönberger (1891–1974), a Jewish émigré art historian, curator, and expert for Jewish ceremonial objects originally from Frankfurt am Main, spent one month traveling through West Germany for the organization Jewish Cultural Reconstruction, Inc. (JCR).[1] The JCR – which was formally recognized by the US Military Government in 1949 – acted as a trustee for heirless Nazi-looted Jewish cultural property salvaged in the American Zone of occupied Germany. Until 1952, JCR fieldworkers discovered, identified, and evaluated innumerable Nazi-looted Jewish book collections, archives, and ceremonial objects, successively distributing them to museums and synagogues in Israel, the US, and other countries. The JCR's comprehensive postwar allocations of heirless Jewish cultural objects principally aimed to preserve the memory of European Jewry after the Shoah and to "promote the spiritual and cultural needs and interests of the Jewish people" beyond Germany.[2] After all, the leading figures of the JCR, Jewish intellectuals like Hannah Arendt and Salo W. Baron, did not believe there was a Jewish future in Germany.[3]

A few months before the JCR ceased to exist, the organization faced some of its last challenging missions in Germany. Schönberger was commissioned specifically to negotiate the difficult multi-party claim for rediscovered remnants of the valuable collection of the Frankfurt Museum of Jewish Antiquities (Museum Jüdischer Altertümer, MJA) and to identify and distribute the objects in question, including Torah scrolls, ornaments, Hanukkiot, Kiddush

1 On the JCR, see Elisabeth Gallas, A Mortuary of Books. The Rescue of Jewish Culture after the Holocaust, transl. by Alex Skinner, New York 2019; Dana Herman, Hashavat Avedah. A History of Jewish Cultural Reconstruction, Inc. (unpubl. PhD thesis, McGill University, 2008); idem, "A Brand Plucked Out of the Fire." The Distribution of Heirless Jewish Cultural Property by Jewish Cultural Reconstruction, Inc., 1947–1952, in: Julie-Marthe Cohen/Felicitas Heimann-Jelinek (eds.), Neglected Witnesses. The Fate of Jewish Ceremonial Objects during the Second World War and After, Amsterdam 2011, 29–62.

2 On the principles of the JCR, see Herman, Hashavat Avedah, 129.

3 See Herman, "A Brand Plucked Out of the Fire," 33.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 159–188 | doi.org/10.13109/9783666302039.159

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

cups, and ritual textiles. Schönberger completed his JCR assignments to the satisfaction of all.[4] As questions on the fate of Jewish European cultural property were highly contested at that time, this successful outcome was not preordained. It marked the JCR's final stage and thus an important facet of Jewish postwar history, Frankfurt city history, and the history of the "afterlife" of European Jewish material culture.

Schönberger's JCR journey in 1951 has been researched before,[5] yet this essay extends the existing research by incorporating newly evaluated archival sources.[6] It includes Schönberger's first-hand insights on the situation he faced as well as the methods he used, thereby uncovering multifaceted dimensions and meanings of his trip. It focuses on two previously neglected features of the journey: the fact that this was Schönberger's first encounter with Germany and the Germans after his emigration in 1939 and the understanding that he simultaneously pursued a further mission concerning the Judaica art market and his affiliation with the Jewish Museum of New York (JMNY).

Consequently, this essay concentrates first on Schönberger's subjective experience as a Jewish returnee to Germany, encountering the fallout of the Shoah, wartime destruction, and a changed society.[7] His reflections on

4 JCR, Minutes of the Annual Meeting of the Corporation, 10 December 1951, 4, in: United States Holocaust Memorial Museum, Guido Schönberger Collection (henceforth USHMM, GSC), acc. no. 2011.175.1, box 3, folder 2; for an official verdict (Magistratsbeschluss) concerning the objects, see Verena Bopp, Der Fall Nauheim. Raub oder Rettung? Eine Judaica-Sammlung im Museum Jüdischer Altertümer, in: Inka Bertz/Michael Dorrmann (eds.), Raub und Restitution. Kulturgut aus jüdischem Besitz von 1933 bis heute (exhibition catalogue), Göttingen 2008, 134–140.

5 See Katharina Rauschenberger, The Restitution of Jewish Cultural Objects and the Activities of Jewish Cultural Reconstruction Inc., in: Leo Baeck Institute Year Book 53 (2008), 191–211, here 198 f.; idem, The Judaica Collection of Frankfurt's Museum Jüdischer Altertümer and Its Worldwide Dispersion after 1945, in: Cohen/Heimann-Jelinek (eds.), Neglected Witnesses, 81–102; Gallas, A Mortuary of Books, 133 f.; Herman, Hashavat Avedah, 268–270.

6 I would like to thank Grace Cohen Grossman for pointing me to the GSC at USHMM and to Susan Braunstein and her colleagues for their advice and support for my research at the Jewish Museum New York Archives (henceforth JMNY).

7 A history of the restitution of Jewish cultural objects should also take the protagonist's "subjective feeling" into consideration. See Rauschenberger, The Restitution of Jewish Cultural Objects and the Activities of Jewish Cultural Reconstruction Inc., 194. On Jewish and non-Jewish encounters after 1945, see Stefanie Fischer/Nathanael Riemer/Stefanie Schüler-Springorum, Juden und Nichtjuden nach der Shoah. Begegnungen in Deutschland, Berlin 2019; David Jünger, Farewell to the German-Jewish Past. Travelogs of Jewish Intellectuals Visiting Post-War Germany, 1945–1950, in: ibid., 63–76; Anne C. Schenderlein, Germany on Their Minds. German Jewish Refugees in the United States and Their Relationships with Germany, 1938–1988, New York 2019; Atina Grossmann, Jews, Germans, and Allies. Close Encounters in Occupied Germany, Princeton, N. J., 2009.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Nazi Germany, his expectations, and professional contacts with Jewish and non-Jewish Germans – especially museum personnel, art dealers, and private collectors – take center stage. However, his efforts to gather information before and during the journey are equally important, since he needed knowledge about the process of the Nazi looting of cultural assets and the whereabouts of objects in order to fulfill his JCR mission, but also to personally come to terms with the past.[8]

Second, this essay highlights the art and antiques market, which – despite its fundamental role in the postwar history of Jewish material culture – frequently escapes notice. Immediately after the war, the trade of antiquities, including Jewish ceremonial objects, began to flourish in Germany.[9] Scouring the art market constituted an additional method of locating and allocating Jewish cultural property.[10] This article presents the first detailed examination of the relevance these alternative claims had for Schönberger. Together with broader art historical and museum networks, the art and antiques market formed a distinct "object-related contact zone" for Schönberger and other Jews with non-Jewish Germans after 1945.[11] This market is difficult to analyze on the basis of historical sources because it "includes an element of trust: handshake-deals, keeping of others' secrets, and proceeding in a way that involves a lack of transparency."[12] However, it is exactly this unofficial character that goes beyond the official, celebrated, and successful rescue efforts, which helps to shed light on the disputes, illegalities, and ambiguities of postwar Jewish reconstruction.[13] These are the features that link this case study on Schönberger's JCR journey to the latest questions of object provenance, cultural ownership, and belonging that occupy and challenge muse-

8 On knowledge production and provenance research, see Anna-Carolin Augustin, Tracking Entangled Provenances. Knowledge Production in Relation to Objects, in: History of Knowledge. Research, Resources, and Perspectives, 23 October 2019, <https://historyofknowledge.net/2019/10/23/knowledge-production-in-relation-to-objects/> (22 May 2023).

9 See Bernhard Purin, Dinge ohne Erinnerung. Anmerkungen zum schwierigen Umgang mit jüdischen Kult- und Ritualobjekten zwischen Markt und Museum, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 96 (1993), 147–166.

10 However, to "acquire by gift or purchase or any other lawful means […] Jewish religious and cultural objects […] anywhere in the world" also formed an official part of the JCR's first principle. See Herman, Hashavat Avedah, 129.

11 On art markets as "sites of complex interactions and social communication," see Malte Zierenberg, Berlin's Black Market, 1939–1950, New York 2015, 6.

12 See Jonathan Petropoulos, Art Dealer Networks in the Third Reich and in the Postwar Period, in: Journal of Contemporary History 52 (2017), no. 3, 546–565, here 547.

13 On the ambiguities involved, see Lisa M. Leff, The Archive Thief. The Man Who Salvaged French Jewish History in the Wake of the Holocaust, Oxford 2015, 6; Anna Holzer-Kawalko, Jewish Intellectuals between Robbery and Restitution. Ernst Grumach in Berlin, 1941–1946, in: Leo Baeck Institute Year Book 63 (2018), 273–295.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ums today. These can moreover enrich more general approaches to postwar Jewish history and particularly the history of relations between Jews and non-Jewish Germans.[14]

"The Best Liked Man in this Country": Becoming a JCR Fieldworker

"The most helpful introductions in Germany are those of Dr. Schoenberger who seems to be the best liked man in this country," noted Hannah Arendt (1906–1975), at that time executive secretary of the JCR and traveling through Germany to negotiate the translocation of heirless Jewish cultural assets.[15]

Schönberger was indeed a well-known and well-liked figure in Frankfurt's art and cultural scene before but apparently also after the war. After studying history and art history in Freiburg and Berlin, Schönberger habilitated in 1926 at the Institute for Art History of the University of Frankfurt. Simultaneously, he worked as an assistant research fellow and head librarian at the famous Städelsches Kunstinstitut (Städel), taught art history as an adjunct lecturer (*Privatdozent*) at Frankfurt University, and, from 1929 onward, worked as a curator at the municipal Historisches Museum. Yet, his career in Germany began to decline with the Nazi rise to power: He was temporarily dismissed from his position at the Historisches Museum in March 1933, then reinstated due to his status as a front-line soldier (*Frontkämpfer*) during World War I, but then dismissed permanently in 1935. Furthermore, Frankfurt University deprived him of his right to teach in December 1934. While Schönberger's academic studies and teaching had previously dealt with general art history topics such as Dutch painting of the sixteenth century and medieval German architectural monuments, he now shifted his attention to a field in which he still had "agency": Jewish art history.[16] From 1934 to 1939, he delivered lectures at the Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt on topics including Jewish artists like Adam Rosenzweig, the great-uncle of the famous Jewish philosopher Franz Rosenzweig. In addition, he volunteered at the MJA, where he

14 On these relations, see Elisabeth Gallas et al. (eds.), Contested Heritage. Jewish Cultural Property after 1945, Göttingen 2020.

15 Hannah Arendt, Field Report No. 15, 10 February 1950, in: Hannah Arendt/Gershom Scholem, Der Briefwechsel, ed. by Marie Luise Knott with the assistance of David Heredia, Berlin 2010, 495–506, here 501.

16 On Jewish art history as an academic field, see Katharina Rauschenberger, Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Zur Geschichte des jüdischen Museumswesens in Deutschland, Hanover 2002.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

significantly helped to shape the ironically vibrant development of its collection at that time.[17] Schönberger moreover published academic essays and gave guided tours on Jewish ceremonial objects, thus becoming an authority in this specialized field.[18] After the war, he recalled the MJA's precarious situation from 1935 onward as follows:

> "[It was] in a tragic state of prosperity and effectiveness on the edge of an abyss, which broadened and deepened every day. […] The group of men which I joined [… was] working for the sake of the old Frankfort community with a kind of desperate concentration blinded for a long time, in fact, for too long [a] time, by the hope that this old institution including the museum could survive […]."[19]

The MJA did not survive. In the course of the November Pogrom in 1938, it was destroyed and its collection looted.[20] Schönberger was arrested and incarcerated in the Buchenwald concentration camp for about a month. After his release, his family feverishly tried to emigrate, succeeding luckily when Schönberger was offered a position as a lecturer and research assistant at the Institute of Fine Arts at New York University in January 1939. The flight was sudden, so that his friends Hans and Irmgard Kämpf were left to manage the shipping of their personal property, the necessary communication with the German authorities, and the transfer of Schönberger's elderly mother to a nursing home.[21] Until the war began, Hans Kämpf regularly sent letters to the family in New York relating the situation in Frankfurt.

17 Due to the increasing liquidation of rural Jewish communities and the emigration of Jews, the museum preserved many treasures from synagogues and private collections from being destroyed or scattered. See Felicitas Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb. Das Museum Jüdischer Altertümer in Frankfurt 1922–1938, Frankfurt a. M. 1988, 27.

18 The most influential was Hermann Gundersheimer/Guido Schönberger, Frankfurter Chanukkaleuchter aus Silber und Zinn, in: Notizblatt der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler 34 (1937), 3–28.

19 USHMM, GSC, box 2, folder 3, Guido Schönberger, Great Works of Jewish Art Saved from the Former Jewish Museum of Frankfurt am Main, Their Artistic and Symbolic Importance (handwritten manuscript).

20 See Felicitias Heimann-Jelinek/Anne-Margret Kießl, Zur Geschichte des Museums Jüdischer Altertümer in Frankfurt am Main 1922–1938, in: Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb, 13–94, here 28–33; Rauschenberger, The Judaica Collection of Frankfurt's Museum Jüdischer Altertümer and Its Worldwide Dispersion after 1945, 81–102; Monica Kingreen, Raubzüge einer Stadtverwaltung. Frankfurt am Main und die Aneignung "jüdischen Besitzes," in: Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus 17 (2001): Wolf Gruner/Armin Nolzen (eds.), "Bürokratien." Initiative und Effizienz, 17–50, here 23–25; Jürgen Steen, Die Silbererwerbungen des Historischen Museums nach dem 9. November 1938. Raub und Restitution, Fakten und Legenden, in: Evelyn Brockhoff/Franziska Kiermeier (eds.), Gesammelt, gehandelt, geraubt. Kunst in Frankfurt und der Region zwischen 1933 und 1945, Frankfurt a. M. 2019, 168–181.

21 USHMM, GSC, box 1, folder 3, Guido Schönberger's correspondence with Kämpf. Unfortunately, the corresponding letters from Schönberger to Kämpf were not preserved.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

In New York, Schönberger remained active in the academic field of Jewish art history and museology: In 1947, he became a research fellow at the newly founded JMNY. As he had done in Frankfurt, Schönberger significantly supported the development of JMNY's collection, even creating an outline for the conceptualization of its overall design and exhibition, which at that time was still in the process of planning.[22] It is important to note that Jewish museology and art were very specific subfields within art history that offered limited prospects for pursuing an academic career in the US at the time. In contrast to other Jewish art historians who turned away from this subject in exile, Schönberger deliberately chose to accept this risk of academic failure.[23] Maybe this was because Jewish ceremonial objects were emotionally charged for Schönberger, having enabled him to maintain his passion for art history and providing him and others emotional support during times of persecution. As he explained in his own words:

> "[T]he Hanukah lamps, the silver sabbath lamp of the Rothschild family, the golden Kiddush cups of the Frankfurt community were much more for us than just important pieces of a collection and we handled them with a tender attachment of camerades [sic] in a war which threatened them with destruction like ourselves."[24]

Even in the most desperate situation – while imprisoned in Buchenwald concentration camp – Schönberger, Rabbi Max Dienemann, and the Judaica collector Dr. Siegfried Guggenheim earnestly debated the "age and differences" of silver sabbath lamps. This intellectual companionship based on Jewish art "may well have saved our lives in these desperate and insane weeks," Schönberger later remembered.[25]

In his new homeland, Schönberger devoted himself to the fate of Jewish cultural treasures as well as other valuable cultural assets of art history in Germany. During the 1940s, he supported the American Commission for the Protection and Salvage of Artistic and Historic Monuments in War Areas (the Roberts Commission) in its efforts to protect historical monuments in

22 Julie Miller/Richard I. Cohen, A Collision of Cultures. The Jewish Museum and the Theological Seminary, 1904–1971, in: Jack Wertheimer (ed.), Tradition Renewed. A History of the Jewish Theological Seminary, 2 vols., New York 1997, here vol. 2: Beyond the Academy, 311–361, here 327 f.; JMNY, Jewish Museum Planning and Early Leadership, box 2, Guido Schönberger to Louis Finkelstein, 21 February 1945.

23 Franz Landsberger had warned Schönberger that publications on Judaica could "reduce your chances for a university career." USHMM, GSC, box 2, folder 3, Franz Landsberger to Guido Schönberger, 24 March 1942.

24 USHMM, GSC, box 2, folder 3, Guido Schönberger, Great Works of Jewish Art Saved from the Former Jewish Museum of Frankfurt am Main, Their Artistic and Symbolic Importance (handwritten manuscript).

25 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Germany while the war was ongoing.[26] Furthermore, he joined the research staff of the Commission on European Jewish Cultural Reconstruction (established in 1944), the institutional predecessor of the JCR. When the US military government officially recognized the JCR in February 1949, the organization intensified its operations in Germany, especially at the Offenbach Archival Depot and later that year at a Central Collecting Point within the Landesmuseum Wiesbaden, where most heirless Jewish cultural assets were stored. Even though there were many more Jewish books and archival materials than ceremonial objects at the collecting points, it was just as urgent and highly symbolical to distribute the latter – a task requiring art-historical expertise. In particular, it was necessary for authorized specialists to separate pieces suitable for museums from those for synagogues.[27] At the time, Schönberger's role in the JCR was still rather subordinate, whereas his colleague Mordechai Narkiss (1898–1957), an art historian and the director of the Bezalel Museum in Jerusalem, was commissioned as a fieldworker in 1949 for the first substantial JCR mission to recover ceremonial objects in Wiesbaden.[28] When Schönberger learned about Narkiss' assignment, he expressed a "great interest" in Narkiss' work and asked him whether he had "seen the surviving pieces of the older German collections, especially of Frankfurt."[29] Schönberger did not receive an immediate answer, but just a few months later, in September 1949, Hannah Arendt invited him to join the JCR Advisory Committee in charge of allocating the ceremonial objects that Mordechai Narkiss had chosen for the USA.[30] From then on, Schönberger was actively involved in JCR issues. On 21 August 1949, 83 cases containing about 4,000 objects arrived in New York, where they were temporarily stored in the basement and former squash court of the Jewish Museum.[31] Once the boxes were unpacked, Schönberger was emotionally overwhelmed by the

26 See National Archives and Records Administration,Washington, D. C. (henceforth NARA), M1944, Records of the American Commission for the Protection and Salvage of Artistic and Historical Monuments in War Areas (Roberts Commission), Schönberger's Questionnaire, 17.

27 JMNY, JCR Files, Joshua Starr, Field Report No. 7, 2, 11 April 1949.

28 On Narkiss, see Natalia Berger, The Jewish Museum. History and Memory, Identity and Art from Vienna to the Bezalel Museum, Jerusalem, Leiden/Boston, Mass., 2018, 511 f.; Shir Kochavi, Salvage to Restitution. "Heirless" Jewish Cultural Property in Post-World War II (unpubl. PhD thesis, University of Leeds,) 34–103: Shlomit Steinberg, Orphaned Art. Looted Art from the Holocaust in the Israel Museum, Jerusalem 2008, 7–17.

29 JMNY, Schönberger Papers, Guido Schönberger to Mordechai Narkiss, 2 June 1949.

30 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Hannah Arendt to Guido Schönberger, 9 September 1949. Arendt had also asked three other émigré experts: Stephen Kayser, Franz Landsberger, and Rachel Wischnitzer.

31 JMNY, JCR Files, Stephen S. Kayser, Memorandum (sent to Joe Bednarik, 9 August 1949) and Minutes of Advisory Board Meeting, 19 September 1949.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sight of thousands of heirless Jewish ceremonial objects, partly damaged and thus marked by the Shoah. Like other Jewish refugees from Europe, he found it almost unbearable to enter the storage room.[32]

Nevertheless, or perhaps precisely because of this, Schönberger spent a year working intensively with these objects, cataloguing and assessing every item. He also prepared a selection to highlight at JMNY exhibitions before they were distributed to synagogues and museums in the US and elsewhere in the western hemisphere in the early summer of 1950.[33] Simultaneously, Schönberger was personally involved in the distribution. For instance, he promoted the idea that his own Jewish congregation Habonim in New York, which was established by German refugees in November 1939, should receive a pair of Torah headpieces (*rimonim*) for its tenth jubilee. Schönberger explained his initiative in a letter to Habonim:

> "[Y]our jubilee would be a solemn occasion to transfer to your congregation one set [of *rimonim*] in memory of the destroyed congregations in Europe and as a token of appreciation for your splendid work in rebuilding and conserving the spirit of the old congregations in our new homeland."[34]

Schönberger's explanation emphasized Jewish reconstruction and Shoah remembrance – two of the JCR's declared main goals. But as an art historian, Schönberger also found that the objects' value for art history enriched their memorial function, and thus he made the promotion of Jewish art history and "Jewish art appreciation, among those who live in small communities" another of his objectives.[35] His numerous efforts to exhibit Jewish ceremonial objects not only in Jewish museums but also in memorial spaces in American synagogues and Jewish community centers in rural parts of the country mirror this approach.[36]

Schönberger's increasing influence within the JCR may have derived from the great reputation he enjoyed with Hannah Arendt, who appreciated his expertise as an art historian, his willingness to help, and especially his good networks in Germany. When Arendt visited Germany on behalf of the JCR from August 1949 to March 1950, she took along "extremely helpful" intro-

32 This was documented in an interview with Stephen S. Kayser, see Grace Cohen Grossmann, The Skirball Museum JCR Research Project. Records and Recollections, in: Cohen/Heimann-Jelinek (eds.), Neglected Witnesses, 307–339, here 325.

33 JMNY, JCR Files, Minutes of the Annual Meeting of the Corporation, 21 December 1950.

34 JMNY, JCR Files, Guido Schönberger to Congregation Habonim, New York, 17 November 1949.

35 JMNY, Harry G. Friedman Folder, Rabbi Jacob Handler to Guido Schönberger, 30 October 1949.

36 Schönberger supported countless similar exhibitions. See JMNY, Harry G. Friedman Folder, Guido Schönberger's correspondence with diverse Jewish community representatives.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ductory letters he had written to former German colleagues, that is, museum professionals and art historians.[37] Furthermore, Arendt repeatedly asked Schönberger for his expert opinion on newly discovered Jewish ceremonial objects during her trip.[38]

One city Arendt visited was Frankfurt am Main, where, together with curator Albert Rapp, Schönberger's former colleague at the Historisches Museum, she inspected objects salvaged from the destroyed MJA: 23 cases that had survived the war because staff at the Stadtgeschichtliches Museum (the Historisches Museum's name from 1934 to 1945) had evacuated them to rural Laudenbach in Mainfranken.[39] A struggle over their allocation soon ensued. As they possessed rare value for both their role in the history of Jewish art and for memorial purposes, several emigrated art historians claimed them for their institutions. These included Schönberger in New York, Narkiss in Jerusalem, Franz Landsberger in Cincinnati, and Ernst Lowenthal of the Anglo-Jewish Committee on Restoration of Continental Jewish Museums. Furthermore, the institution that had allegedly safeguarded the objects, the Historisches Museum, as well as the rebuilt Frankfurt Jewish community, grew increasingly interested in them.

In fact, many parties had justified hopes of being deemed the rightful owners of at least some pieces because the cases contained objects previously owned by various entities. One reason for this was that the MJA, at the time of its looting in 1938, had housed diverse works on loan (from the Frankfurt Jewish community, the Historisches Museum, and some Jewish private collectors). Moreover, the cases contained other objects stolen from several Frankfurt synagogues as well as precious metal objects that the Stadtgeschichtliches Museum had purchased in 1939 at the municipal loan corporation (städtische Darlehensanstalt), which further complicated matters.[40] After the war, these different "Jewish things" were mixed up in the cases. No one in Frankfurt in 1950 – neither Arendt nor the curators at the Historisches Museum or the members of the Jewish community – was able to identify the objects' previous owners, especially since the old inventories had been burned during the war.[41]

37 Arendt, Field Report No. 15, 8.

38 JMNY, JCR Files, Hannah Arendt to Guido Schönberger, 2 October 1950; 5 September 1950; 28 August 1950.

39 Arendt, Field Report No. 15, 5.

40 Following the November Pogrom, the "Ordinance on the Use of Jewish Assets" forced Jews to deliver privately owned precious metal objects to municipal pawnbroking institutions. See Ralf Banken, Edelmetallmangel und Großraubwirtschaft. Die Entwicklung des deutschen Edelmetallsektors im "Dritten Reich" 1933–1945, Berlin 2009, 314–364.

41 Historisches Museum Frankfurt (henceforth HMF), file 1032. I thank Elisabeth Gallas and Jürgen Steen for making these documents available to me.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Despite this confusion, the JCR officially claimed the MJA's heirless Jewish ceremonial objects, and Arendt was confident that the issue could be resolved quite easily, especially since the Jewish community of Frankfurt seemed willing to cooperate with her.[42] At that time, Arendt was particularly skeptical about the activities of reestablished German-Jewish communities, which she viewed as one of the JCR's "most complicated problems."[43] In fact, some German-Jewish communities believed in a Jewish future in Germany and competed with the JCR in claiming their right to ownership of communal property.[44]

Schönberger responded to Arendt's report about the pending JCR claim on the Frankfurt museum collection with excitement and uncertainty:

> "As you can imagine, I am most interested in what you found out in Frankfort […]. Does it mean that they [the objects of the collection] will [be] taken over by the Jewish Cultural Reconstruction Committee, or given back to the Jewish Community in Frankfort? If it should be the case that they are given to the Jewish Cultural Reconstruction Committee, I beg you to [do] the utmost you can do, that the pieces of this collection would come to the U.S.A. and not to any other country."[45]

However, one year later, the JCR claim was still pending. In a letter to Rapp, Schönberger explained that he felt it was significant for the Frankfurt collection to be allocated to the US because the JMNY seemed in some way to compensate for the lost museum in Frankfurt. Yet, he also expressed his pessimism on that matter: "Now all sorts of difficulties seem to have arisen from claims of the existing Jewish community."[46] Indeed, the situation had changed in the interim. A few months after her visit, Arendt reported anxiously "that the Frankfurt Jewish community, which had originally promised not to enter a claim for the ceremonial objects of the former Jewish Museum, has gained access to the cases, taken some of the items and returned others to the Frankfurt municipality."[47] In fact, the staff of the Historisches Museum had loaned sixty ceremonial objects to the Jewish community in September 1950 for the opening ceremony of the rebuilt Westend Synagogue, as contemporary photographs prove. Even though the objects were on loan, JCR representatives worried that the Jewish community would sell unclaimed ob-

42 Arendt, Field Report No. 15, 5.
43 JMNY, JCR Files, Hannah Arendt, Field Report No. 12, December 1949.
44 See Arendt, Field Report No. 15, 2. On the "problem with the communities," see Ayaka Takei, The "Gemeinde Problem." The Jewish Restitution Successor Organization and the Postwar Jewish Communities in Germany, 1947–1954, in: Holocaust and Genocide Studies 16 (2002), no. 2, 266–288.
45 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Hannah Arendt, 27 February 1950.
46 HMF, file 1032, Guido Schönberger to Albert Rapp, 17 March 1951.
47 JMNY, JCR files, Minutes of Special Meetings of the Board of Directors, 21 December 1950.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

jects, which would thus be lost to the Jewish collective. Schönberger shared this fear and asked Rapp to make sure that nothing was "sold illegally"[48] since he knew about "private persons" and "art dealers" seeking to buy such things.[49]

When the JCR complained to the Jewish community in Frankfurt, its representatives agreed that an expert was needed on site to identify the objects and their previous owners.[50] Arendt recommended Schönberger because he had "intimate knowledge of the collection itself [and] excellent personal relations with the German museum people."[51] Moreover, since Schönberger wanted to travel to Germany anyway, the JCR could save money by sharing the costs. Finally, Arendt presumably preferred Schönberger over Narkiss, who – as an experienced JCR fieldworker specialized in Jewish ceremonial objects – would otherwise have been the most obvious choice.[52] The JCR shift in 1951 in favor of Schönberger and, thus, an US representative exacerbated tensions between the American and Israeli JCR partners. These only grew worse when American museums got "first choice" of the Frankfurt objects.[53]

Stephen S. Kayser, the curator at the JMNY, informed Schönberger of the JCR board's decision to send him to Germany as a fieldworker and told him that he would "settle" the funding problem.[54] The JMNY succeeded in doing so, with its most important patron, the Judaica collector Harry G. Friedman (1882–1965), likely having sponsored the trip.[55] Moreover, Schönberger was assigned a further task for Friedman or rather the JMNY: searching the postwar German art market for Jewish ceremonial objects and acquiring pieces for the JMNY's emerging collection.

48 HMF, file 1032, Guido Schönberger to Albert Rapp, 17 March 1951.
49 HMF, file 1032, Guido Schönberger to Albert Rapp, 20 April 1951.
50 JMNY, JCR files, Max Meyer to Jewish Cultural Reconstruction, 9 November 1950.
51 JMNY, JCR files, Hannah Arendt to Saul Kagan, 13 April 1951; Arendt, Field Report No. 15, 8.
52 It can be assumed that Narkiss had favored his own institution – the Bezalel Museum in Jerusalem – in previous allocations and had put Arendt off by incorrectly evaluating paintings for the JCR in 1950. See Hannah Arendt to Gershom Scholem, 18 April 1950, in: idem/Scholem, Der Briefwechsel, 264.
53 On the conflict with Narkiss, see Herman, "A Brand Plucked Out of the Fire," 44.
54 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Stephen S. Kayser to Guido Schönberger, 7 June 1951.
55 On Friedman, see Cohen/Miller, A Collision of Cultures, 317 f. Friedman transferred a "further" 1,000 USD to Schönberger in August 1951. See USHMM, box 3, folder 2, GSC, Stephen S. Kayser to Guido Schönberger, 20 August 1951.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Before the Journey: Expectations, Recollected Knowledge, and Agency

Beyond these two aims, Schönberger's journey represented his first personal postwar encounter with Frankfurt am Main – his former hometown – and the Germans there after the Shoah. Schönberger's JCR assignments forced him to meet and negotiate with former companions. Other German-Jewish refugees among the JCR staff shared this experience, most prominently Hannah Arendt. After her JCR field trip to Germany in 1949/50, Arendt processed her experience in the essay *The Aftermath of Nazi Rule. Report from Germany* (published in *Commentary* in 1950), in which she opined that Germans lacked empathy, failed to take responsibility, and suppressed Nazi crimes.[56] Arendt had expected these attitudes before her trip, and her analysis largely confirmed it. But what did Schönberger expect, and how did he deal with Nazi rule and the Germans before his trip?

Although Schönberger was devastated by the destruction wrought by the war, it seems that he largely blamed Hitler rather than the German people in general. This enabled him to maintain his ties to Frankfurt, in particular, and to quickly reestablish contact with former friends and colleagues in Germany after 1945. In fact, Katharina Rauschberger argues that Schönberger "more or less consciously blocked out from his memory the events after 1933." He had "divided emotions" and was "repeatedly confronted with the problem of whose side he should take," demonstrating "how strong his emotional ties to Frankfurt remained."[57] Various writings by Schönberger bear this out, certainly from the earlier part of the war. His dismay but also mixed feelings about Frankfurt come to the fore in a manuscript on the November Pogrom in Frankfurt in 1938. Schönberger remembered being "convinced that everything was lost and full of shame that this had happened in this city of Frankfurt of which I was so proud."[58] In 1939, he also penned a letter to the editor of the *New York Times* in which he reflected on Nazism and the question of guilt. He wrote this letter in response to an article that had addressed Princeton's freshmen selecting Adolf Hitler as "the greatest living person" in

56 See Gallas, A Mortuary of Books, 211 f.; Marie Luise Knott, Feuerzange, Urwald, Schlächterhund oder Die Wiedersehensfrage, in: Dorlis Blume/Monika Boll/Raphael Gross (eds.), Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, Munich 2020, 95–104.

57 Rauschenberger, The Restitution of Jewish Cultural Objects and the Activities of Jewish Cultural Reconstruction Inc., 208–210.

58 USHMM, GSC, box 1, folder 2, Guido Schönberger, Great Works of Jewish Art Saved from the Former Jewish Museum of Frankfurt am Main, Their Artistic and Symbolic Importance (handwritten manuscript).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

their annual poll.[59] This assessment diametrically opposed his own view, so he was compelled to reply:

> "This man [Hitler], this man alone is guilty for all what happened in these awful days [since 9 November 1938]. Germany as a whole is criticized too much and the Third Reich Regime too little and […] the German people is absolutely innocent for these indescribable excesses. They are innocent in most other cases if they have also one guilt: 'the slowness of the hearts.'"

Just like him, innocent Germans "stood shocked, terrified and dumb only under the threatening [sic] of the ever ready machine guns" during the November Pogrom, whereas "the 'Führer'" was guilty because he "sent out his bravos to burn in one day, in one hour all the synagogues in Germany [… and then] stood in the glare of the burned synagogues like Nero."[60] Compared to Arendt's reflections, these unpublished writings do not constitute a sociological or political analysis and read more like Schönberger's personal feelings and suppressions. In the following years, Schönberger generally retained this attitude, which corresponded to the dominant public perspective in West Germany in the mid-1950s. According to Norbert Frei, "West Germans accorded themselves, in their majority, the status of politically 'seduced' individuals, themselves rendered 'martyrs' in the end, by the war and its consequences."[61]

One of these West Germans was Hans Kämpf, Schönberger's aforementioned friend, who wrote letters to the Schönberger family including information about friends and family members living and dead and shared his unsparing views of postwar Germany. In November 1946, he wrote: "The general misery, malnutrition, monetary insecurity, unwillingness to work and, above all, personal hatefulness, disgusting denunciation, envy and resentment – all this makes life here unbearable."[62] Schönberger, in turn, sent care packages to Kämpf, including urgently needed food and goods. The knowledge Kämpf provided Schönberger with was essentially "social capital," a valuable currency that helped Schönberger regain agency to claim compensation from Germany and to trace the fate of his valuable library,

59 See Hitler Is "Greatest" in Princeton Poll. Freshmen Put Einstein Second and Chamberlain Third, in: The New York Times, 29 November 1939.

60 The letter to the editor was probably not printed. For the draft, see USHMM, GSC, box 2, folder 3.

61 See Norbert Frei, Adenauer's Germany and the Nazi Past. The Politics of Amnesty and Integration, transl. by Joel Golb, New York 2002, 311.

62 USHMM, GSC, box 1, folder 3, Hans Kämpf to Guido Schönberger, 2 November 1946.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

which never arrived in New York.[63] In addition to his attempts to locate the MJA collection, Schönberger functioned as an art expert for friends' claims concerning their Nazi-looted art collections.[64] Certainly, his intensive involvement in the establishment of the JMNY strengthened his interest in the Frankfurt Judaica collection. Presumably, he hoped to integrate rediscovered remnants of the latter into the former.[65]

Concerning the MJA, graphic designer Adolf Gloyr (1874–1961) was the first contact who offered Schönberger details about the aftermath of the November Pogrom and the whereabouts of museum items.[66] Gloyr explained that, on the morning of 10 November, the director of the Stadtgeschichtliches Museum, Ernstotto Count Solms zu Laubach, together with Mr. Oehler, director of the municipal library, had to protect the MJA from a howling crowd trying to enter and destroy the museum as the police idly looked on. Although they succeeded in dispersing the crowd, much had already vanished or been destroyed. The "damaged remains" of the Judaica collection, the "card index [Karothek] of the Jewish community office, in which the young Gestapo men rummaged around acting important for weeks," and Jewish ceremonial objects from several destroyed synagogues were transferred to the Leinwandhaus, a branch of the Stadtgeschichtliches Museum. After a few months, the Stadtgeschichtliches Museum had to hand over all of the objects, but Gloyr claimed he did not know what had happened to them.[67] Gloyr's description hints at the complex intersections of different actors in

63 Parts of his library – including old books, some artworks, and a collection of photographs that Schönberger gathered during his time at the MJA in Frankfurt – had been confiscated by the Gestapo. See USHMM, GSC, box 1, folder 3, Hans Kämpf to Guido Schönberger, 2 November 1946; 1 May 1947; 13 September 1947. After the war, Kämpf emphasized his "rescue" of the library. Schönberger must have had doubts about his intentions, as remarks by Kämpf's widow in 1950 suggest: "Hans never regarded your library as his property; on the contrary, he was satisfied that he had succeeded in preserving it for you." See USHMM, GSC, box 1, folder 3, Irmgard Kämpf to Guido Schönberger, 14 December 1950.

64 For example, he helped his friend Frederick G. Flersheim, who owned a valuable art collection (including parts of the Sigmaringer Collection). Flersheim emigrated in 1937 with permission to export his collection to Amsterdam, where it was confiscated by Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg in 1944.

65 USHMM, GSC, box 1, folder 3, Hans Kämpf to Guido Schönberger, 16 April 1947. Schönberger also monitored the New York art market for pieces of the Frankfurt museum collection. In 1947, Schönberger wrongfully thought he had discovered Frankfurt objects: "[I]t is possible that some of the Frankfurt Torah curtains are here in New York, one already in our collection and the other one still with some dealer." See JMNY, SP, Guido Schönberger to Hermann Gundersheimer, 17 April 1947.

66 Adolf Gloyr worked as a graphic designer at the Frankfurt Historisches Museum between 1904 and 1944. He designed the cathedral floor plan for Schönberger's habilitation thesis and the two worked side by side on exhibition graphics and texts. I thank Jürgen Steen for this information.

67 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Adolf Gloyr to Guido Schönberger, 23 January 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the looting and "salvaging" of the objects. Today we know that the mayor of Frankfurt tasked several municipal representatives with "securing" Jewish books, archives, ceremonial objects from various synagogues, and the MJA collection after the pogrom.[68]

Schönberger was particularly interested in the surviving remnants of the Judaica Gloyr had hinted at, so he followed up with another former colleague, the curator Albert Rapp. He willingly shared a slightly different version of what had happened – starring himself:

> "When the Rothschild Museum was raided in 1938, I was able to secure a large part of the […] pieces. Others were still to be found under the rubble of the smashed cupboards. (To the horror of other people, I even carried a drunk SS man […] out into the street.) I declared that all valuable pieces belonged to the Coll. [of the Stadtgeschichtliches] Museum and were on loan at the R[othschild] Museum. Unfortunately, I don't know how much they took. But it can't have been much."[69]

It is astonishing that Rapp claimed to be the one having "rescued" the collection without mentioning Count Solms zu Laubach, who – according to most testimonies – was its principal "savior."[70] In any case, although many remnants initially went to the Stadtgeschichtliches Museum, the Gestapo officially confiscated a large portion the next day when they recognized the value of the collection.

Furthermore, the Gestapo forced the curator of the MJA and a close colleague of Schönberger's, Hermann Gundersheimer (1903–2004), to rearrange and estimate the value of the remaining, mostly damaged objects – most likely to prepare them for the Gestapo to sell.[71] Only after several months of working for the Gestapo was Gundersheimer allowed to emigrate via the United Kingdom to the US. Presumably, Schönberger discussed the events that took place during the November Pogrom with Gundersheimer after the latter's arrival in the United States.[72] No correspondence between the two émigré art historians dealing explicitly with this issue has yet been found, but they maintained friendly relations, and Schönberger even helped Gundersheimer in 1941 to secure a position at Temple University in Phila-

68 See Rauschenberger, The Judaica Collection of Frankfurt's Museum Jüdischer Altertümer and Its Worldwide Dispersion after 1945, 87–89. The representatives of the Stadtgeschichtliches Museum selected about 1,000 particularly valuable objects from the museum collection, which they moved to their own museum.

69 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Albert Rapp to Guido Schönberger, 5 March 1947.

70 On doubts concerning Solms' initial role, see Steen, Die Silbererwerbungen des Historischen Museums nach dem 9. November 1938, 170.

71 See Hermann Gundersheimer, Rückblick und Ausblick, in: Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb, 11 f.

72 Schönberger referred to such discussions in a letter dated 27 September 1951, see HMF, file 1032.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

delphia.[73] Perhaps Gundersheimer told Schönberger about his postwar correspondence with the Frankfurt art dealer Wilhelm Henrich (1906–1980). As Henrich was a highly ambivalent figure, this correspondence illustrates the complexity and ambivalence of the Nazi looting more generally.[74]

Henrich is considered to be a prominent profiteer of the Nazi exploitation of Jewish property in Frankfurt and was directly involved in the exploitation of the MJA.[75] However, Henrich also maintained close and amicable relations with Jewish refugees before and after the war.[76] In 1946, he wrote to Gundersheimer in Philadelphia to tell him about the fate of the MJA. To begin with, he described his visit to the vandalized museum after the pogrom: "The smashed windows were covered with cardboard. First, we were downstairs. The books were in huge piles. On the first floor, the view was horrible. All the pictures tattered, the ceramics broken, the brocade curtains scattered, metal objects dented, and everything mixed up."[77] Henrich then claimed that he had recommended to the Gestapo the sale of the entire collection overseas, by pointing out that this would generate valuable foreign currency for the Reich while preserving the collection as a whole. He also claimed he had traveled to London after meeting the Gestapo to negotiate a possible "transfer" of the collection to Palestine with the Jewish antique bookdealer

73 On 12 August 1940, Schönberger drafted a letter of recommendation for Gundersheimer. See USHMM, GSC, box 3, folder 2.

74 The art and bookdealer Wilhelm Henrich had worked at Kunsthandlung Mario Uzielli from the mid-1920s. In 1937, he "aryanized" this company, allegedly by mutual agreement. Uzielli emigrated to Switzerland, where he continued to work. See Maike Brüggen, Wilhelm Henrich. Ein Kunsthändlerleben in Frankfurt am Main, in: Raubkunst? Provenienzforschung zu den Sammlungen des Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, hg. vom Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, Hamburg 2014, 32–37.

75 During the Nazi era, Henrich assessed private Jewish art collections, profited from their liquidation, exploited Jewish cultural assets for the city of Frankfurt, and also cooperated with the Gestapo. On Henrich, see Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb, 32 f.; Esther Tisa Francini/Anja Heuß/Georg Kreis, Fluchtgut – Raubgut. Der Transfer von Kulturgütern in und über die Schweiz 1933–1945 und die Frage der Restitution, Zürich 2001, 186 f.; Brüggen, Wilhelm Henrich; Silke Reuther, Ein ungewöhnlich günstiges Angebot. Wilhelm Henrich und das MKG, in: Raubkunst?, 38–41; Andreas Hansert, Wege einer Sammlung. Der jüdische Sammler Robert von Hirsch, in: Brockhoff/Kiermeier (eds.), Gesammelt, gehandelt, geraubt, 90–108, here 104.

76 See Brüggen, Wilhelm Henrich, 32 f.

77 See Leo Baeck Institute (henceforth LBI), Gundersheimer Siegel Family Collection, AR 25546, Wilhelm Henrich to Hermann Gundersheimer, n. d. (sometime before December 1946).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Heinrich Eisemann (1890–1972).[78] It is conceivable that Henrich also offered to sell the Frankfurt collection via Eisemann to the Parisian Rothschild family.[79] Neither offer went through, but Henrich still received the "saved objects" from the collection, which the Gestapo – apparently after picking them up at the Leinwandhaus – had temporarily stored in the attic of its headquarters.[80] Henrich assured Gundersheimer he would have done things differently had it been possible: "If things had gone as I wished, I would have left everything packed in boxes. I don't know if it would have gotten through." As it was, Henrich informed Gundersheimer that all the "Jewish objects" were transferred to the Frankfurt-based Institut zur Erforschung der Judenfrage except for some Torah scrolls and textiles that were used to fabricate insoles for shoes, as well as old textiles that were used for felt slippers.[81] However, this was not the whole truth. Henrich failed to mention that after lengthy negotiations, the Gestapo, the Stadtgeschichtliches Museum, and he himself had finally agreed in November 1939 that the "saved objects" were to be delivered to the municipal loan corporation. There, the Stadtgeschichtliches Museum would be allowed to pick out and purchase precious metal Judaica of value to (art) history, paying only the material price.[82] The rest was to be

78 Heinrich Eisemann, an antiquarian bookdealer from Frankfurt, specialized in Judaica. In 1921, he founded a prestigious art and rare bookstore specializing in medieval manuscripts in Frankfurt (Friedberger Anlage 15, later 25). He was forced by the Nazis to leave the country in 1935 but reestablished his antiquarian book business in London. See Werner Schroeder, Die "Arisierung" jüdischer Antiquariate zwischen 1933 und 1942, in: Aus dem Antiquariat N. F. 7 (2009), no. 5, 295–320.

79 The offer to the Rothschilds is mentioned in Heimann-Jelinek, Was übrig blieb, 28. It seems obvious that Eisemann might have mediated here, as he was married to Alice Goldschmidt, the daughter of Meier Selig Goldschmidt, cofounder of the famous Frankfurt art dealer company J. & S. Goldschmidt. Meier Selig Goldschmidt's companion Julius Goldschmidt supported the founding of the Frankfurt MJA and functioned as an art consultant for the Frankfurt- and Paris-based Rothschild families. Ibid., 21.

80 On 20 July 1936, the Gestapo moved into offices in the building at Bürgerstraße 22 (today Wilhelm-Leuschner-Straße), where the objects were temporarily located.

81 On the Institut zur Erforschug der Judenfrage, see Dirk Rupnow, Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik, Göttingen 2005, 137–231. Indeed, several leather and paper factories repurposed Torah scrolls. See Beatrix Piezonka, "Anschließend war ich bei Hahn auf der Versteigerung …" Die Sammlungsstrategie des Deutschen Ledermuseums in der NS-Zeit, in: Brockhoff/Kiermeier (eds.), Gesammelt, gehandelt, geraubt, 182–195, here 195; Anna Georgiev, Jüdische Selbstbehauptung in Berlin. Die Geschichte der 500 Thora-Rollen, die die NS-Zeit in Berlin-Weißensee überdauerten, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 67 (2019), no. 4, 537–563, here 542.

82 The City of Frankfurt successfully argued that "the emigration of so many Frankfurt silver works should not erase the source of research on Frankfurt goldsmithing." See Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb, 66 f. On art historical research and the Nazi theft of precious metals, see Anna-Carolin Augustin, The Object's Afterlife. Nazi-Looted Precious Metal Objects, Art History, and Jewish History in Postwar Germany, in: Bulletin of the German Historical Institute 66 (2020), 31–52.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

melted down and sold for the benefit of the Reich, whereas Henrich would be allowed to sell the remaining stock of looted Jewish ceremonial objects.

Instead of describing these Nazi deals in his letter, Henrich thus claimed not only that he intended to save looted assets for Jews, but also that he had managed to salvage some of Hermann Gundersheimer's personal belongings.[83] In return, Henrich asked Gundersheimer to maintain their friendship and remember him well because "[o]ne day there might be someone who will speak up against me. I can't imagine it, but those who wanted to survive have made bonds with the evil."[84] Henrich was here referring to himself, thus exposing the dubiousness of his actions. He significantly went on to compare himself to Josephus in Lion Feuchtwanger's novel *The War of the Jews* (1932), a character who unsuccessfully attempted to mediate in the ancient conflict between Romans and Jews.

Schönberger's correspondence shows that he, too, was confronted with similar and more blatant requests to help exonerate people incriminated in the Nazi looting of art. For instance, the curator Rapp asked him to "remember any incidents or statements that could prove [Count Solms'] dislike of National Socialism […]." Rapp explained that Ernstotto Solms, as the former director of the Stadtgeschichtliches Museum, had been forced to join the Nazi Party and would have to appear in a denazification proceeding, but that he, although "as unsuitable as possible" for his institutional role, was "a decent, selfless person and can under no circumstances be called a 'Nazi.'"[85] In reality, Solms' involvement with Nazism was not as easy to dismiss as Rapp suggested.[86] Nonetheless, Schönberger soon prepared a helpful statement for Solms' denazification proceeding.[87] Schönberger received several requests for such favorable testimonies, which he provided as well as helping with

83 Henrich claimed to have tried to salvage a Haggadah from the destroyed MJA in order to send it through the art dealer Uzielli in Switzerland to Guido Schönberger. He allegedly sent Hermann Gundersheimer's father's watch and a bowl to Mario Uzielli. See LBI, Gundersheimer Siegel Family Collection, AR 25546, Wilhelm Henrich to Hermann Gundersheimer, n. d. (sometime before December 1946).

84 LBI, Gundersheimer Siegel Family Collection, AR 25546, Wilhelm Henrich to Hermann Gundersheimer, 25 December 1946.

85 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Albert Rapp to Guido Schönberger, 26 October 1946.

86 Apart from being an NSDAP member, Solms was involved in the "Aryanization" of the Heymann'sche Stiftung, buying looted art in German-occupied countries and functioning dubiously as an "art protection officer" on the Eastern front. Steen, Die Silbererwerbungen des Historischen Museums nach dem 9. November 1938, 170; Ulrike Schmiegelt-Rietig, Ernstotto Graf zu Solms-Laubach. Museumsdirektor in Frieden und Krieg, in: Brockhoff/Kiermeier (eds.), Gesammelt, gehandelt, geraubt, 154–167.

87 Presumably, the two hardly knew each other. Solms thanked Schönberger directly. See USHMM, GSC, box 3, folder 2, Ernstotto Graf zu Solms-Laubach to Guido Schönberger, 4 February 1947.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

care packages. A friend of his even worried that Schönberger's "German friends" were "making too much use of [his] kindness."[88]

One of these requests is particularly striking: In 1947, Hildebrand Gurlitt (1895–1956) asked Schönberger not only to send him "thick woolen underpants" but also the "magazine The Newyorker in which an essay is said to have appeared in February about Hitler's art purchases, in two issues […]."[89] Gurlitt, a museum director, art dealer, and agent for Hitler's planned Führermuseum, has become a renowned and highly ambivalent figure since the discovery of the "Gurlitt trove" in 2013 in Munich.[90] Apparently, Gurlitt wanted to find out whether his name had come up in the article. It may seem surprising that he felt secure enough to ask Schönberger for this delicate favor, but he actually knew he had nothing to fear because Schönberger, apparently not suspecting anything, had written the following positive testimony for him the year before: "When Hitler came to power, he [Gurlitt] did not, like so many others, make his position easier by compromising."[91]

Obviously, Schönberger had been deceived by Gurlitt – and probably by others as well. It is difficult to determine why. One may assume that he was credulous or repressed his suspicions. However, it is worth noting that this kind of assistance de facto gave Schönberger what others lacked: access to valuable knowledge, trust, and, thus, agency. By the time Schönberger began his JCR trip to Germany, he had long reactivated his broad network of German contacts, many of whom were in his debt. Accordingly, Ernst Holzinger, the director of the Frankfurt Städel since 1938, flattered Schönberger in the summer of 1947 by stating that he had not been forgotten in Frankfurt, on the contrary, his "local friends" were especially devoted to him.[92]

88 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Otto Schmitt to Guido Schönberger, 27 August 1947.

89 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Hildebrand Gurlitt to Guido Schönberger, 26 October 1947. Gurlitt was referring to Janet Flannery, Annals of Crime. The Beautiful Spoils, in: The New Yorker, 22 February 1947, 31–48; 1 March 1947, 33–49; 8 March 1947, 38–56. Gurlitt is not mentioned in the article.

90 See Meike Hofmann/Nicola Kuhn, Hitlers Kunsthändler. Hildebrand Gurlitt 1895–1956. Die Biographie, Munich 2016.

91 See Staatsarchiv Bamberg, Spruchkammerakten, StArchiv-CO-5051.9-6/50/2, Aussage Guido Schönberger.

92 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Ernst Holzinger to Guido Schönberger, 4 July 1947. On Holzinger, see Dorothea Schöne, Revision, Restitution und Neubeginn. Das Städel nach 1945, in: Uwe Fleckner/Max Hollein (eds.), Museum im Widerspruch. Das Städel und der Nationalsozialismus, Berlin/Boston, Mass., 2011, 241–288.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The JCR Journey: Encountering Germans, Jewish Ceremonial Objects, and the Art Market

On 8 August 1951, Schönberger boarded a plane to Paris and began his journey to Europe, with Germany as his final destination. He spent four days in Paris, enjoying art at the Louvre, the Musée de Cluny, and – as he vividly described in letters to his family in New York – French cuisine.[93] His actual JCR mission began in Frankfurt am Main, where he arrived by train on Monday, 13 August 1951. For Schönberger, the ride was exciting and poignant, especially when the train passed through the Rhine-Main region and finally arrived at the main station in Frankfurt:

> "The Taunus as beautiful as ever, but everything else of the city has changed incredibly. The main station is, so to speak, the symbol of everything. Not only is it a glass skeleton, what still exists of the walls and halls also looks deeply run down. The city is horrible and actually completely destroyed, the life in it confused and hectic and unnatural."[94]

Immediately after checking into his hotel, Schönberger walked to the city center and visited two antique art and bookdealers. At first, he randomly visited Antiquitäten Hahn – very likely the well-known Kunsthaus Heinrich Hahn – where he "initiated purchases for Harry Friedman."[95] This first visit was significant because of the role Kunsthaus Hahn played during the Nazi era: As the US military government stated in 1948, it was "one of the principal beneficiaries in Frankfurt of property confiscated from Jewish owners by the Gestapo and because it freely acquired for resale in Germany works of art from expropriated firms in the occupied countries."[96] Given this history, it is surprising that Margarete Hahn – the widow of the former owner Th. Julius Hahn – managed to restart the business as early as 1948 with the remaining stock of the old firm. Schönberger was presumably searching for Jewish ceremonial objects. Kunsthaus Hahn never specialized in Judaica, but a close look at the lists of Nazi-looted artifacts it auctioned shows that some

93 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 11 August 1951.

94 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 13 August 1951.

95 Ibid.

96 NARA, Records Concerning the Central Collecting Points, Wiesbaden Central Collecting Point, 1945–1952, Office of Military Government Hesse to Hessisches Staatsministerium, 31 August 1948.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

noteworthy items – such as a "pewter plate with Hebrew inscription," were certainly in its possession.[97]

Schönberger continued his walking tour to Schatzkis Bücherstube,[98] established in 1920 by the Jewish bookdealer Walter Schatzki.[99] Like Schönberger, Schatzki had emigrated to New York, where he opened a new bookstore and became an influential American bookdealer.[100] It is very likely that Schönberger and Schatzki knew each other, especially since Schatzki had purchased some heirless prints and drawings during a sale the JCR and JMNY had organized the previous year.[101] Schatzki's brother-in-law, Richard Schumann, had taken over the old bookstore in Frankfurt (renaming it the Frankfurter Bücherstube) and continued to operate it during and after the Nazi era.[102]

At Schönberger's next stopps, the Städel Museum and Liebighaus (a sculpture museum), he encountered former German colleagues in person for the first time. He met with Städel director Ernst Holzinger and randomly ran into Count Solms. Schönberger described the reunion as warm-hearted but focused solely on professional discussions about art.[103] He would utilize this strategy of remaining purely professional repeatedly during his journey. Apparently, this helped him deal with Germans and the ubiquitous shame, shyness, and unease that often characterized their interactions with Jews after 1945.[104] Furthermore, he "avoided anything personal"[105] when meeting individuals he had reservations about, such as the director of the Historisches

97 This object, which formerly belonged to the estate of Dr. Fritz Ephraim, was auctioned on 22 October 1935. See NARA, Records Concerning the Central Collecting Points, Wiesbaden Central Collecting Point, 1945–1952, Margarete Hahn, List of Auctioned Looted Objects from Jewish Owners, no. 42, 10.

98 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 13 August 1951.

99 See Ernst Fischer/Stephan Füssel (eds.), Geschichte des deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert. Die Weimarer Republik 1918–1933, 3 vols., Berlin/Boston, Mass., 2001–2015, here vol. 2, part 2, Berlin/Boston, Mass., 2012, 360; Richard Schumann, Erinnerungen an Walter Schatzki und seine Frankfurter Bücherstube, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel (1973), no. 77, A418–420.

100 For several newspaper clippings on Walter Schatzki, see LBI, Clippings, AR 4382.

101 H. F. Odell had sold these items on behalf of the JCR in New York. See Kochavi, Salvage to Restitution, 205.

102 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 13 August 1951.

103 Ibid.

104 See Dan Diner, Im Zeichen des Banns, in: Michael Brenner (ed.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart, Munich 2012, 15–66; Monika Boll/Raphael Gross (eds.), "Ich staune, dass Sie in dieser Luft atmen können." Jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945, Frankfurt a. M. 2013.

105 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 14 August 1951.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Museum, Heinrich Bingemer, whom he suspected of trying to undermine his JCR mission.[106] Unlike others, however, Schönberger did not let suspicion keep him from meeting with them.[107] Nevertheless, open conversations with Germans were rare. Therefore, Schönberger highlighted them in his letters when they did occur. For instance, after meeting the previous head of the Städel, Alfred Wolters, Schönberger claimed that "no possible questions and issues were left out. And unlike most people who […] only talk about themselves, this time I had to do all talking."[108] Finally, exceptions like Wolters, Albert Rapp, and especially Karl Nothnagel (1898–1958) led Schönberger to an optimistic conclusion:

> "When one experiences how unchanged and friendly the people we love so much are, one feels the terrible senselessness of the Nazi era twice as hard. Nothing but death and destruction was achieved. But the real values remain unchanged, like rivers and trees and forests and clouds."[109]

Although Schönberger soon learned that other pending JCR "hangover jobs" – especially in Munich and Schnaittach – required his expert knowledge,[110] he initially focused on his mission in Frankfurt, preparing to examine objects at the Historisches Museum. He devoted his first week to negotiations with the City of Frankfurt and the rebuilt local Jewish community.[111] Schönberger had been apprehensive about his initial meeting with Max Mayer, a representative of the Jewish community, but it went extremely well once they realized that their families had known each other before the war and that they had close mutual friends.[112] This fortunate coincidence created a credit of trust that Schönberger thought "may have been the defining moment" of his mission. During their subsequent discussion about the objects' ownership,

106 Ibid.: "the way [Bingemer] is constituted, one has to watch out to make sure he does not suddenly have things declared municipal [property]."

107 For example, fellow Jewish refugee Georg Swarzenski, the former director of the Städel Institute, did not visit Wolters "and apparently even hid the fact that he was [there]." See ibid. On Wolters, see Tanja Baensch, Das Museum als "lebendiger Körper." Die Geschichte der Städtischen Galerie im Städelschen Kunstinstitut bis 1945, in: Fleckner/Hollein (eds.), Museum im Widerspruch, 25–92.

108 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 14 August 1951.

109 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 20 August 1951.

110 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Saul Kagan to Guido Schönberger, 13 August 1951.

111 The objects, which were still being stored in a cellar in Neue Mainzerstraße, needed to be transferred to the Historisches Museum. See USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 14 August 1951.

112 On Max Mayer and the reestablished Jewish community, see Tobias Freimüller, Migration, Memory, and New Beginnings. The Postwar Jewish Community in Frankfurt am Main, in: Jay Geller/Michael Meng (eds.), Rebuilding Jewish Life in Germany, New Brunswick, N. J./London 2020, 84–100, here 86.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Schönberger was adamant that the pieces of museum value should be allocated by the JCR, but that the congregation should be free to choose from the pieces for use in the synagogue.[113] In fact, after a week in Germany, Schönberger reported to the JCR that neither German museum representatives nor the Frankfurt Jewish community were posing any difficulties.[114]

Aside from completing his JCR tasks, Schönberger continued searching the art market. He browsed through a Frankfurt antique shop[115] owned by Walter Carl, who had been a collector of modern expressionist art as well as baroque and "exotic" sculptures during the Weimar years.[116] In 1933, he had also become a member of the NSDAP, leading the US military to classify him as "politically unacceptable" and to decline his application to relaunch his art business after the war. Nevertheless, Carl received a license and opened a shop in 1951 – promoted in his letter head – with "two floors of antique furniture and antiques of all kinds." Although Schönberger had reservations about Carl, who wrote him an "unpleasantly obsequious letter" after his visit,[117] he was still interested in an Italian Hanukkah lamp on offer there and finally bought a Jewish ceremonial object for New York – a seder plate – for 155 DM from the shop.[118]

Schönberger also drew on the support of others in his search for Judaica. Michel Oppenheim (1885–1964), the head of Cultural Affairs in Mainz since 1945, inspected additional antique shops in Mainz, Wiesbaden, and Frankfurt for Schönberger, unfortunately without much success.[119] Jewish himself, Oppenheim had survived the Nazi era in Mainz in "one of those weird cases of mixed marriages."[120] Gestapo officials, "with whom he met in secret places," constantly warned him and thus kept him from being deported. Oppenheim had to cooperate to a certain extent with the Gestapo and was, for instance, forced to pick out looted Jewish silver that was to be melt-

113 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 14 August 1951.

114 Ibid.

115 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 15 August 1951.

116 See Universitätsbibliothek Heidelberg, Cat. No 75/76, F.A.C. Prestel, Sammlung Walter Carl, Frankfurt am Main. Mittelalterliche Skulpturen aus Holz, Ton, Stein und Bronze mit besonderer Betonung der früheren Epochen, Negerplastiken, ostasiatische Bronzen, Frankfurt a. M. 1919.

117 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 27 August 1951.

118 See USHMM, GSC, box 3, folder 2, Receipt from Walter Carl, 4 September 1951.

119 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Michel Oppenheim to Guido Schönberger, 27 August 1951. Oppenheim also met with Hannah Arendt during her previous JCR journey to Germany. See Jens Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland, Münster et al. 2002, 119.

120 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 18 August 1951. On Oppenheim, see Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen, 117.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ed down.[121] After the war, Oppenheim advised several JCR officials but was also an agent for JMNY purchases: In the late 1940s, he arranged the sale of three silver cups of the Worms Ḥevra Kadisha, which he had deposited at the local Mainz antiquities museum during the Nazi era to save them from the Gestapo.[122]

Schönberger devoted his second week to his other JCR duties in Bavaria. He determined the value of unclaimed Jewish cultural property – paintings, sculptures, ceramics, graphics, textiles, metal, furniture, and silver objects – at the Munich Collecting Point and the Jewish Restitution Successor Organization (JRSO, JCR's parent institution) headquarters in Nuremberg,[123] where he coincidentally discovered a painting he probably knew well: *Doppelporträt Frau Swarzenski – Frl. Netter* by Max Beckmann, formerly in the collection of the Frankfurt Städtische Galerie.[124] Holzinger responded to Schönberger's enquiry that the Städel inventory listed the painting as "acquired in 1924 from the artist."[125] This was only the partial truth. The inventory also stated that the painting was donated "as a transfer by the director" to the Städtische Galerie in 1924 and "withdrawn from the donor" before 1938.[126] To this day, it is not clear whether the donor was the then director Swarzenski or the artist himself.[127] Probably due to Holzinger's statement, Schönberger nevertheless recommended in his later JCR report that the painting be returned to the Städtische Galerie. His recommendation was followed, allowing the Städtische Galerie to reacquire a painting that had been defined as "degenerate" during the Nazi era.[128]

121 See Katharina Rauschenberger, Die Rückerstattungspraxis erbenlosen jüdischen Eigentums in der französischen Zone am Beispiel der Judaica-Sammlungen aus Mainz und Worms, in: Andreas Lehnardt (ed.), Eine Krone für Magenza. Die Judaica-Sammlung im Landesmuseum Mainz und ihre Geschichte, Mainz 2015, 65–80, here 69 f.

122 JMNY, Inv. no. JM 30-51. The object was later labeled a "Gift of Michael Oppenheim," but the JMNY paid 1,900 DM to the Mainz Altertumsmuseum for this "gift." See Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen, 117.

123 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger, Field Report No. 22 (Trip to France and Germany), 2. One artwork in particular aroused Schönberger's interest in Munich. With unusual candor, he wrote to his wife that he wanted to obtain it for New York: "Let's see whether I can make it work" ["Ich will mal sehen, wie ich das deixele"].

124 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 22 August 1951.

125 JMNY, JCR Files, Ernst Holzinger to Guido Schönberger, 30 August 1951.

126 See Max Beckmann, Doppelbildnis, 1923; <https://sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/doppelbildnis> (22 May 2023).

127 I thank Iris Schmeisser, head of the Department of Provenance Research at Städel Museum, for sharing this information.

128 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger, Field Report No. 22, 2. See Nicola Roth, "Schwere Verstümmelung und sehr merkbare Rangminderung der Sammlung." Die Beschlagnahme "entarteter" Kunstwerke im Städel 1936–1937, in: Fleckner/Hollein (eds.), Museum im Widerspruch, 201–240.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

While in Bavaria, in the village of Schnaittach, Schönberger also met with Gottfried Stammler (1885–1959), the director of the Heimatmuseum. Stammler had prevented the destruction of the local synagogue during the November Pogrom but had nevertheless exploited the situation, later moving the Heimatmuseum into the vacated synagogue and adding "Jewish objects" to its collection that he had gathered from various destroyed synagogues or received from archives in the area.[129] After 1945, Stammler voluntarily handed over most of the objects to the reestablished Jewish community in Nuremberg and the Committee for Displaced Jews, yet he stubbornly tried to keep the Jewish ceremonial objects from Schnaittach in his collection.[130] In 1946, the military government forced him to deliver the objects to the Central Collecting Point in Munich, but the State Office for Monument Preservation intervened, resulting in the return of objects to him. The JRSO did not want this to go unpunished and therefore opened restitution proceedings against him in 1950. In the resulting settlement,[131] Stammler had to give up almost all Judaica with a few explicit exceptions. Schönberger was sent to wrap up the case by appraising, selecting, and dividing the objects.[132] Despite the obvious ambivalence of Stammler's actions during the Nazi era, Schönberger was genuinely impressed by him, as he wrote to his wife:

> "[T]here was a very interesting man, Gottfried Stammler, an old 'Hafner' [oven-maker], who built up a really well-organized museum of local history there. Now he has to give the Jewish objects back, but I left him some very nice pieces."[133]

In fact, Schönberger divided 144 pieces between Israel (95) and the US (19), but generously left 44 objects in Schnaittach.[134] Some Jewish representatives harbored reservations about the idea of leaving potentially "holy" ceremonial objects in a gentile German environment and had discussed this before Schönberger's visit. However, they ultimately agreed to the settlement with Stammler since the objects had been declared *pasul* (invalid, that is, not kosher), so they were no longer suitable for use in worship. In later reports

129 Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen, 23; Christine Bach/Carolin Lange, "Sieben Kisten mit jüdischem Material." Der Raub der Judaica in Unterfranken 1938, in: Jüdisches Museum München/Museum für Franken (eds.), "Sieben Kisten mit jüdischem Material." Von Raub und Wiederentdeckung 1938 bis heute (exhibition catalogue), Berlin/Leipzig 2018, 91–105, here 98 f.

130 Hoppe, Jüdische Geschichte und Kultur in Museen, 201.

131 Ibid., 204. JMNY, JCR Files, Agreement of 1 June 1951.

132 JMNY, JCR Files, Anonymous to JRSO, RE-Sache Israel. Kultusgemeinde Schnaittach/Stammler (Heimatmuseum), undated.

133 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 24 August 1951.

134 JMNY, JCR Files, Consolidated Inventory of All Jewish Cultural Property in the Heimatmuseum Schnaittach.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

and lectures he gave back in New York, Schönberger repeated his positive assessment of Stammler for "having done a very good job in saving and preserving" Jewish ceremonial objects.[135] This simplified "rescue narrative" spread especially in West Germany, where Stammler was declared an honorary citizen of Schnaittach and awarded the Federal Cross of Merit for rescuing Jewish cultural items.[136]

Schönberger also used his time in Bavaria, especially in Munich, to visit some galleries in order to fulfil his additional task, that is, seeking Judaica for the JMNY collection. To this end, he visited the Jewish art dealer Otto Bernheimer (1877–1960) at his famous gallery on Lenbachplatz. Since the mid-nineteenth century, the Bernheimer gallery had been a leading international purveyor of art and antiques. Otto Bernheimer had been forced to emigrate, but resettled in Munich immediately after the war and played a decisive role in rebuilding the cultural scene.[137] However, in terms of Jewish art and ceremonial objects, Bernheimer apparently had little to offer, as Schönberger summarized: "Jewish things were few and not for us."[138] Nevertheless, he found an interesting Judaica piece in Galerie Faust, a Torah Shield (*tass*), which he bought for 670 DM.[139] Galerie Faust was also a reestablished business, opened in 1948 by the Jewish remigrant Arthur Faust, the son of Berta und Hans Straßberger, who had previously run a successful art gallery in Munich since 1924.[140]

Back in Frankfurt, Schönberger finally dealt with the Jewish ceremonial objects stored at the Historisches Museum – a reunion with familiar artifacts he found emotionally stirring and "rather touching."[141] He proceeded to identify and divide the objects, trying to choose fairly but likewise to meet his own scholarly needs and his JMNY colleagues' expectations.[142] Alluding to the competition with Israeli JCR representatives, his New York col-

135 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger, Field Report No. 22, 3; USHMM, GSC, box 1, folder 4, Guido Schönberger, A Contribution to the Problem of Figural Representation (handwritten manuscript).

136 See Rupnow, Vernichten und Erinnern, 108–113.

137 See Emily Bilski, Die Kunst- und Antiquitätenfirma Bernheimer. The Art and Antiques House of Bernheimer, transl. by Georgia Hanenberg (exhibition catalogue), Munich 2007, 30.

138 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 22 August 1951.

139 Ibid.; USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 30 August 1951.

140 See Melida Steinke, Die Verdrängung und Vernichtung jüdischer Kunsthandlungen, Antiquariate und Antiquitätenhandlungen in München 1933–1939, Lecture at the Research Colloquium "Münchner jüdische Antiquariate und Kunsthandlung während und nach der NS-Zeit," Munich, 19 July 2018.

141 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 27 August 1951.

142 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

league Stephen Kayser reminded him of his singular authority: "You decide what should come to Israel and what should come here, nobody else. […] I hope that you will act accordingly and let yourself be guided by the Narkiss principle, of course with changed parameters." And he emphasized by pointing out particular objects: "Do not leave anything lying around, especially not the Shabbat lamp, the Friedberger tower and the two golden cups. Dr. Friedman still remembers a little man who holds a Habdalah candle – so please don't forget that."[143] Even though Israel received far more objects in the end, Schönberger confessed in a letter to his wife: "I have selected almost all – of course not all – of the important pieces for the US."[144]

Schönberger also still had to decide which pieces should remain with the Frankfurt Jewish community. In agreement with the JCR, he was allowed to "exhibit a certain generosity" toward the community by providing it with objects for religious needs.[145] He invited representatives to choose pieces for themselves based on his expert advice. Interestingly, Schönberger did not strictly take pre-1938 ownership into consideration, handing over some pieces to the community that had previously been in private Jewish possession. Conversely, he was free to distribute valuable objects to Israel and the US that had originally belonged to the community. Schönberger was similarly generous with the Historical Museum, rewarding it for having "preserved and safeguarded the objects" in 1938 by handing over a pair of Torah Headpieces *(rimonim)* from the former Frankfurt MJA collection.[146]

Having thus divided the collection, Schönberger completed his JCR mission by packing and preparing the objects for shipment. The seder plate and Torah shield that he bought in antique shops for the JMNY also went into the JCR cases designated for New York,[147] thus merging JCR restitution and the allocation of objects purchased on the art market both symbolically and pragmatically. Schönberger left Germany on 7 September 1951, with the US-bound cases reaching New York a few months later.

143 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Stephen S. Kayser to Guido Schönberger, 20 August 1951.

144 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 30 August 1951. This is also reflected in the higher insurance value of the US-bound objects. When Narkiss received the Israeli share, he "was not overjoyed" because many objects had been stolen, but probably also because he understood that the US had received the more valuable pieces. JMNY, Harry G. Friedman Folder, Mordechai Narkiss to Guido Schönberger, 10 July 1952.

145 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Saul Kagan to Hannah Arendt, 13 July 1951.

146 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger, Field Report No. 22, 4; USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 29 August 1951.

147 USHMM, GSC, box 3, folder 2, Guido Schönberger to Martha Schönberger, 3 September 1951.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Conclusion

When Schönberger died in 1974, Rabbi Bernhard Cohn of the Congregation Habonim delivered the eulogy, emphasizing above all Schönberger's scholarly achievements with reference to a Talmudic saying:

> "Scholars are builders of the world […] Guido Schönberger built and expanded worlds. And, we might say, that he saved worlds, too. After the Second World War he was instrumental in rescuing important treasures of Jewish art from neglect in Germany, bringing them to this country."[148]

Without a doubt, his "saving of the world" by saving Judaica from postwar Germany had a lasting impact and was even to Schönberger himself "one of the great fulfillments" of his life.[149] In a way, this act allowed Schönberger to reverse the loss of power – as well as the loss of personal and professional belongings – that he suffered when forced to emigrate from Nazi Germany: He managed to allocate 126 Jewish ceremonial objects from the destroyed Frankfurt MJA to his new homeland for the JCR and to enrich the JMNY collection with at least two objects he had traced and withdrawn from the German art market. The JCR staff and his JMNY colleagues showered him with praise after the objects arrived. Although these items were not strictly his own "objects of exile," Schönberger had a comparatively personal and emotional relation to them as they were linked to memories of his lost past.[150]

As an expert, Schönberger had an influence on the decisions of the JCR regarding the "afterlife" of Jewish ceremonial objects and particularly on the JCR mission in 1951, even though he was strictly speaking not a leading figure within the organization, unlike Arendt and Baron. Thus, it was less the JCR institutional history that Schönberger left a mark on, and rather the broader cultural transfer of objects and the knowledge linked to these. In subsequent years, he devoted his academic and museum work largely to these objects and their (art) history,[151] thereby shaping the research interests of subsequent generations of art historians and Judaica experts – a fact that is often overlooked, as this field of research has changed considerably in

148 USHMM, GSC, box 1, folder 5, Rabbi Bernhard N. Cohn (Congregation Habonim), Eulogy delivered at the funeral service for Dr. Guido Schoenberger, 22 August 1974.

149 USHMM, GSC, box 2, folder 3, Guido Schönberger, Great Works of Jewish Art Saved from the Former Jewish Museum of Frankfurt am Main, Their Artistic and Symbolic Importance (handwritten manuscript).

150 On "objects of exile," see Doerte Bischoff/Joachim Schlör, Dinge des Exils. Zur Einleitung, in: Jahrbuch für Exilforschung 31 (2013), 9–20.

151 On 28 January 1953, e. g., he gave a talk on "Art Treasures from the Destroyed Jewish Museum of Frankfort-on-the-Main" at the JMNY. See USHMM, GSC, box 3, folder 2, JMNY invitation.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the meantime.[152] The scholars who followed Schönberger stated in 1990 that Jewish art in the US had by that time flourished for a period of forty years and become a legitimate branch of art history and Jewish studies at leading universities, for which Schönberger and a handful of other exiled European pioneer scholars had laid the foundation.[153] Schönberger's knowledge – based on his training in Germany, centering around the analysis of styles and iconographies, as well as on his expertise in Judaica collections and cultural life in Germany before 1945 – was at that time not necessarily an innovative art historical approach, but it made him the perfect carrier of culture. This also holds true in a memory context, as in a broader sense, the transfer of Nazi-looted heirless Jewish ceremonial objects from Europe to the US and their use in Jewish worship and museums also had a lasting impact on American Jewish life and Shoah remembrance.[154]

Schönberger's diplomatic skills, his knowledge, and his networks were crucial to the success of his JCR journey. He navigated the vicissitudes of the German art world – an "object-related contact zone" between Jews and non-Jews – and engaged with a wide range of individuals, from heavily incriminated profiteers of the Nazi regime and ambivalent intermediary figures to victims. Schönberger gained trust and, with it, knowledge and agency, just as he had done before 1951, through letters, care packages, and supporting the denazification proceedings of dubious figures like Solms and Gurlitt. The flipside of Schönberger's agency – his blind spot – was his propensity to overlook his German colleagues' possible involvement in Nazi art theft and to pass on narratives of German object rescue without confirming their veracity. This tendency persisted in the decades to come.[155] Nevertheless, Schönberger's ambivalent approach helped him fulfill his professional missions and – on a personal level – to reconcile with his past. His reestablished relationships with German colleagues were often personal as well as professional: "Write to me, I don't want to be out of touch after having seen you

152 Most importantly, curator Vivian B. Mann built on Schönberger in her academic works (see idem, Das Goldene Zeitalter jüdischer Zeremonialkunst in Frankfurt, in: Heimann-Jelinek (ed.), Was übrig blieb, 105–124) and in her exhibition project "A Tale of Two Cities. Jewish Life in Frankfurt and Istanbul, 1750–1870" presented at the JMNY in 1982.

153 See Joseph Gutmann, Jewish Art and Jewish Studies, in: Shaye J. D. Cohen/Edward L. Greenstein (eds.), The State of Jewish Studies, Detroit, Mich., 1990, 193–212, here 206.

154 See Hasia R. Diner, We Remember with Reverence and Love. American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945–1962, New York 2009, 38.

155 He did this most prominently in his essay on the history of the Frankfurt MJA in the exhibition catalogue *Synagoga*, repeating the Historisches Museum's rescue narrative (see above), which went unquestioned for more than two decades. Guido Schönberger, Das ehemalige Jüdische Museum in Frankfurt am Main, in: Historisches Museum Frankfurt, Synagoga. Jüdische Altertümer, Handschriften und Kultgeräte, Frankfurt a. M. 1961, n. p.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

all again," he wrote after returning to New York.[156] He kept in touch with many individuals and continued to travel to West Germany for several years, although he never returned permanently.

This case study on Guido Schönberger largely confirms previous research on the basis of new sources while at the same time clearly revealing a hitherto neglected facet: the close entanglement of the history of postwar Jewish reconstruction and the history of the art and antiques market, especially the Judaica trade. Art networks created a specific framework for encounters between Jews and non-Jews in the postwar period that, when analyzed, sheds light on the individual and institutional ambivalences in the processes of restitution, object allocation, and reconciliation between Jews and non-Jews more generally. Finally, this case study underlines the significance of objects, along with their provenance and migration histories, for historical research on individual postwar experiences and Jewish postwar history in general.[157]

156 HMF, file 1032, Guido Schönberger to Historisches Museum, 13 September 1951.
157 Leora Auslander, Beyond Words, in: American Historical Review 110 (2005), no. 4, 1015–1045.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Schwerpunkt
Das Hebräerland
Else Lasker-Schüler und die deutschsprachige
Palästina-Dichtung ihrer Zeit

Herausgegeben von
Nicolas Berg und Dieter Burdorf

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Nicolas Berg und Dieter Burdorf

Einführung

Für Itta Shedletzky (Zürich 1943 – Jerusalem 2023)

Im April 1937 erschien im Zürcher Verlag von Emil Oprecht das Buch *Das Hebräerland* von Else Lasker-Schüler, ihre letzte und umfangreichste Prosaveröffentlichung zu Lebzeiten.[1] Die am 11. Februar 1869 in Elberfeld an der Wupper geborene Dichterin und »Malerpoetin« (Hajo Jahn)[2] hatte ab 1894 fast vier Jahrzehnte lang in Berlin gelebt.[3] Wenige Wochen nach der Machtübertragung auf die Nationalsozialisten war sie im Alter von 64 Jahren in die Schweiz geflohen, von wo aus sie dann im Frühjahr 1934 über Genua und Alexandria ihre erste, mehrmonatige Reise nach Palästina, ihrem »Hebräerland«, unternahm.[4] In diesen Jahren war Palästina, seinerzeit unter britischem Völkerbundmandat, vor allem das Ziel deutschsprachiger Juden ge-

1 Else Lasker-Schüler, Das Hebräerland, in: dies., Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010, hier Bd. 5: Prosa. Das Hebräerland, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2002, 7–157.

2 Hajo Jahn, Die Malerpoetin Else Lasker-Schüler, in: Ich suche allerlanden eine Stadt. Sanary-sur-Mer – Paradies wider Willen. Aus Anlass des XXIII. Else-Lasker-Schüler-Forums »Das flüchtige Paradies« vom 2.–9. Oktober 2021 im französischen Sanary-sur-Mer, hg. von der Else-Lasker-Schüler-Gesellschaft, Wuppertal 2022, 208–211.

3 Siehe Jörg Aufenanger, Else Lasker-Schüler in Berlin, Berlin 2019.

4 Zur Fluchtgeschichte aus Deutschland und den Folgejahren in Zürich, Ascona und Palästina siehe Andreas Kilcher, Die Dichterin und der Warenhausdirektor Hugo May, in: Else Lasker-Schüler, Gedichtbuch für Hugo May. Im Auftrag der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung hg. von Andreas Kilcher und Karl Jürgen Skrodzki, 2 Bde., Göttingen 2019, hier Bd. 2: Text und Kommentar, 5–27; Ute Kröger, »Viele sind sehr sehr gut zu mir«. Else Lasker-Schüler in Zürich 1917–1939, Zürich 2018; Kerstin Decker, Mein Herz – Niemandem. Das Leben der Else Lasker-Schüler, Berlin 2019, 386–444; Sigrid Bauschinger, Else Lasker-Schüler. Biographie, Göttingen 2004, 253–410 (Zürich und Ascona) und 411–447 (Jerusalem); Jakob Hessing, Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985, 157–183; Martin Leuenberger/Manfred Escherig, »… möchte so gern wieder in die Schweiz zurück, genau wie ein Flugvogel …« Anmerkungen zum Schweizer Exil von Else Lasker-Schüler, in: Else Lasker-Schüler-Almanach, Bd. 3, hg. von Anne Linsel und Peter von Matt, Wuppertal 1997, 189–221. Zur zeitgenössischen Situation in der Schweiz für Flüchtlinge aus NS-Deutschland vgl. Jacques Picard, Die Schweiz und die Juden 1933–1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik, Zürich 1994.

JBDI / DIYB 18 (2019), 191–206 | doi.org/10.13109/9783666370991.191

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

worden, die ab 1933 zuerst das nationalsozialistische Deutschland, ab März 1938 auch Österreich und wenig später die annektierten Teile der Tschechoslowakischen Republik mit Prag hinter sich ließen, weil sie in ihrer Heimat verfolgt wurden und für sich dort keine Zukunft mehr erblickten. Anders als inanderen Fluchtländern innerhalb und außerhalb Europas waren jüdische Immigranten in Palästina keine *Refugees* im herkömmlichen Wortsinn. Sie fanden hier vorstaatliche Strukturen der zionistischen Selbstorganisation, Verwaltung und Kultur vor, den Jischuw, durch dessen Aufnahmepolitik sie gerade nicht als Aus-, sondern als Einwanderer betrachtet wurden.[5] Dieser stand für den zugleich historisch-realen wie utopischen Ort Eretz Israel, den zionistische Programmschriften ab dem späten 19. Jahrhundert als zukünftiges jüdisches Gemeinwesen beschrieben hatten. Von der Jahrhundertwende an und dann vor allem nach dem Ersten Weltkrieg waren es besonders Jüdinnen und Juden aus dem östlichen Europa gewesen, die Palästina durch Siedlungsbau, Landwirtschaft und ein hebräischsprachiges Kultur-, Erziehungs- und Bildungssystem neue politische Gegenwart gegeben und es zur jüdischen Heimstätte für eine »Generation im Übergang«[6] gemacht hatten. »Eine neue Gemeinschaft, eine neue Kultur ist hier im Entstehen«, schrieb etwa der junge Ernst Loewy, später einer der Begründer der Exilforschung in der Bundesrepublik, der 1936, von seinem sechzehnten Lebensjahr an, in einem Kibbuz in Palästina lebte und ab 1938 eine Buchhändlerausbildung in Tel Aviv begann: »Das uralte Jerusalem verwandelt sich in eine moderne Stadt. Tel Aviv und Haifa sind Großstädte europäischen Charakters.«[7] Die in Palästina entstehende nationale Gemeinschaft trug in jener Zeit, so Loewy, dessen Stimme hier eine allgemeine zeitgenössische Wahrnehmung zum Ausdruck bringt, einen vielfältigen Charakter, und das nicht nur deshalb, weil religiöse Traditionen und politischer Alltag miteinander in Einklang gebracht werden mussten, sondern auch, weil sich in der Verwirklichung der Idee eines »Judenstaats«, wie Theodor Herzl seine berühmte Programmschrift von 1896 genannt hatte, Wunsch und Wirklichkeit auf das Engste miteinander verflochten fanden. »Illusion und Wahrheit«, so fasste es Loewy für die mittleren und späten 1930er Jahre in

5 Siehe Ludger Heid, Palästina/Israel, in: Claus-Dieter Krohn u. a. (Hgg.), Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, Darmstadt 2008, 349–357.

6 Katharina Hoba, Generation im Übergang. Beheimatungsprozesse deutscher Juden in Israel, Köln/Weimar/Wien 2017.

7 Ernst Loewy, Schwierigkeiten des deutschen Schriftstellers in Palästina (1946), in: ders., Zwischen den Stühlen. Essays und Autobiographisches aus 50 Jahren, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Felix Schneider, Hamburg 1995, 87–98, hier 90. Loewys fast tagebuchartig verfasste Briefe an die in Deutschland gebliebenen Eltern aus den Jahren 1936 bis 1938 sind eine differenzierte und lebendige Primärquelle für die Reflexionen eines jungen deutschsprachigen Einwanderers, der mit Sympathie und Kritik zugleich seinen Ort in der neuen Gemeinschaft sucht. Ders., Jugend in Palästina. Briefe an die Eltern 1935–1938, hg. von Brita Eckert, Berlin 1997.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Worte, überschnitten sich »in eigenartiger Weise« in dem Gefühl, »im eigenen Lande zu sein«.[8]

Auch Else Lasker-Schülers Prosatext von 1937 bezieht seine Besonderheit aus diesem Gegensatz von Wunsch und Wirklichkeit, aus der Spannung zwischen Nähe und Ferne, Gegenwart und Vergangenheit, Alltagskultur und Religiosität, jüdischen und arabischen Siedlungen – einer vielfältigen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, deren äußerer Rahmen von der britischen Verwaltung gesetzt wurde und deren politische Dramatik durch die existenzielle Bedrohung der Juden durch Nazideutschland gegeben war. Im Kanon der deutschsprachigen Palästina-Literatur,[9] zu deren bekanntesten Grundsteinen nicht nur Herzls *Judenstaat*, sondern auch sein Roman *Altneuland* (1904) gehört,[10] nimmt ihr Text bis heute einen zentralen Platz ein, doch nicht etwa deshalb, weil die Autorin in *Das Hebräerland* an Herzls Schriften anknüpfte, diese neu interpretierte oder weiterdachte, sondern weil sie ihnen ein subjektives Pendant an die Seite stellte: eine dezidiert persönliche Erkundung Zions. Ihr Buch ist das Dokument einer Suche und zugleich ein literarisches Bekenntnis.[11] Es ist kein »realistisches Reisebuch«,[12] kein Reisebericht oder gar Reiseführer und es ist auch keine Suche nach einem konkreten neuen Ziel für die eigene Auswanderung oder ein Appell an andere, ihr dorthin zu folgen und selbst auszuwandern.

8 Loewy, Schwierigkeiten des deutschen Schriftstellers in Palästina (1946), 91.

9 Siehe Norbert Otto Eke/Stephanie Willeke (Hgg.), Zwischen den Sprachen – mit der Sprache? Deutschsprachige Literatur in Palästina und Israel, Bielefeld 2019; Andreas Kilcher/Eva Edelmann-Ohler, Deutsche Sprachkultur in Palästina/Israel. Geschichte und Bibliographie, unter Mitarbeit von Henry Wassermann, Berlin 2016.

10 Theodor Herzl, »Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen«. Altneuland/Der Judenstaat, hg. und eingeleitet von Julius H. Schoeps, Königstein/Ts. ^{2}1985. Hierzu Julius H. Schoeps, Theodor Herzl 1860–1904. Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen. Eine Text-Bild-Monographie, Wien 1995; Amos Elon, Morgen in Jerusalem. Theodor Herzl. Sein Leben und sein Werk, Wien/Zürich/München 1975.

11 In den Stand der Forschung zu diesem Werk führen ein: Birgit M. Körner, Hebräische Avantgarde. Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus, Köln/Weimar/Wien 2017; Sabine Graf, »Die Linse der Gotteserkenntnis im Auge«. Zur Darstellung des Sakralen in Else Lasker-Schülers »Das Hebräerland«, in: Ursula Amrein (Hg.), Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen, Zürich 2009; 259–274; dies., Poetik des Transfers. »Das Hebräerland« von Else Lasker-Schüler, Köln/Weimar/Wien 2009.

12 Anastasia Telaak, »… ein Edelstein inmitten einer braunen Emaille«. Jerusalem und die Dichterin Else Lasker-Schüler, mit einem Beitrag von Petra Kunik, Trier 2003, 28. Zur Besonderheit des Jerusalem-Kapitels in *Das Hebräerland* und zum literarischen Ort Jerusalem in der deutsch-jüdischen Literatur allgemein vgl. auch Margarita Pazi, Else Lasker-Schüler in Jerusalem. Zur Nuancierung einer allgemeinen Meinung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 53 (1979), H. 1, 115–124; Stefanie Leuenberger, Imagination. Ortsverschiebungen: Jerusalem in der deutsch-jüdischen Literatur, in: Michal Kümper u. a. (Hgg.), Makom. Orte und Räume im Judentum, Hildesheim/Zürich/New York 2007, 107–114.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Das Genre des Reisebuchs erläutert den Leserinnen und Lesern in der Regel die politischen und sozialen Verhältnisse des Landes, stellt seine Landschaften, Städte und die dort lebenden Menschen vor, es schildert die Stationen der Reise und die Wege zwischen ihnen, oft aus einer subjektiven Perspektive oder als Konfrontation mit Lebenswelten, die den Reisenden zunächst unvertraut sind. Palästina-Fahrten deutschsprachiger Autorinnen und Autoren jener Zeit, also in den 1930er Jahren, waren dabei außerdem – dies im Unterschied zu den zionistischen Reiseberichten und Landeskunden der 1920er Jahre oder der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg[13] – immer auch das Ergebnis einer durch die Zeit aufgenötigten Prüfung und einer notwendig gewordenen politischen Entscheidung, ein mögliches Auswanderungsland in Augenschein zu nehmen. Exemplarisch für diese Perspektive und Haltung sei eine Passage aus den Lebenserinnerungen des Schriftstellers Max Zweig (1892–1992) zitiert, dem in Prossnitz in Mähren (Österreich-Ungarn, heute Prostějov, Tschechien) geborenen Vetter von Stefan Zweig, der seine wenige Jahre zuvor gemachten Erfahrungen zweier Palästina-Reisen Mitte der 1930er Jahre wie folgt bilanzierte:

»Nach fünf Wochen der Beglückung und Belehrung schiffte ich mich in Haifa zur Rückreise ein. Als das Schiff das offene Meer gewann und die zurückliegenden Carmelberge sich im Sonnendunst auflösten, stellte ich mir die Frage, ob ich mir wünschen würde, in diesem Land, in welchem ich so freudige Erfahrungen gemacht hatte, zu leben. Auf diese Frage folgte sofort, wie das B auf das A, die nächste, ob es mir hier möglich sein würde, mit allen meinen Kräften meinem Werk zu dienen. Ich mußte die Frage verneinen. Dieses Neuland brauchte zu seinem Aufbau junge, rüstige Menschen, erfahrene Handwerker und tüchtige Arbeiter; die geistigen Arbeiter, die es benötigte, waren jene, die für die Verbreitung, Vervollkommnung und die Alleinherrschaft des Hebräischen in dieser Gemeinschaft sorgten. Ein Dramatiker, der deutsch, also in einer verpönten Sprache schrieb, war hierzulande also nicht nur überflüssig und unnütz, sondern mußte sogar als unwillkommen erscheinen. In meinem Innersten formte sich ein heißer Wunsch: Es

13 Zu den wichtigsten Palästinabeschreibungen aus dem frühen 20. Jahrhundert zählen: Felix Salten, Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt, mit einem Vorwort von Alex Carmel, Königstein/Ts. 1986 (zuerst 1925); Nahum Goldmann, Erez-Israel. Reisebriefe aus Palästina, Frankfurt a. M. 1914; Hugo Hermann, Eine werdende Welt. Reiseeindrücke aus Palästina, Prag 1925; Arthur Rundt/Richard A. Bermann, Palästina. Ein Reisebuch, Leipzig/Wien/Zürich 1923; Oskar Neumann, Fahrt nach Osten. Impressionen einer Erez-Israel-Fahrt, Mukatschewo 1933.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

möge mir noch häufig gestattet sein, als Gast hierher zurückzukehren, ich möge aber gnädig davor bewahrt werden, hier leben zu müssen.«[14]

Zweigs 1935 gezogenes Fazit, Palästina nicht als mögliches »Asylland«[15] in Erwägung gezogen zu haben, referiert hier auch die klassischen Topoi der zionistischen Gründergeneration: Gefragt waren in dieser Zeit »junge, rüstige Menschen, erfahrene Handwerker und tüchtige Arbeiter«, keine Intellektuellen und Literaten, die in deutscher Sprache schrieben. Diese Erwägungen aber waren nicht der Ansatz von Else Lasker-Schüler. Die Aufbau- und Gründererwartungen unterlief sie von vorneherein. Gleich am Beginn ihres Buchs heißt es:

»Will man von Palästina erzählen – geschmacklos, sich einen Plan zu konstruieren. Ganz Palästina ist eine Offenbarung! Palästina getreu zu schildern, ist man nur imstande, indem man das Hebräerland dem zweiten – offenbart. Man muß gerne vom Bibelland erzählen; wir kennen es ja alle schon von der kleinen Schulbibel her. Nicht wissenschaftlich, nicht ökonomisch.«[16]

So machte die Dichterin ihr »Palästinabuch«, wie sie es während der Entstehung in einem Brief an Salman Schocken nannte,[17] zum heilig-säkularen Ort einer gänzlich anderen Erschließung, einer künstlerischen Anrufung: Sie schuf mit ihrem schmalen Band weder eine zionistische Programmschrift noch eine Kritik am Zionismus, aber auch keine praktische Handreichung für Auswanderer oder eine Selbstverständigungsschrift über die Frage nach der eigenen Zukunft, sondern – im Gegensatz dazu – eine empfindsam-literarische Annäherung an das »Urland«, die »Schöpfung«,[18] an ein vielgestaltiges Universalland, dem sie als Jüdin und Künstlerin schon angehörte, ehe sie es bereiste, kennenlernte und darüber schrieb. Schocken gegenüber äußerte

14 Max Zweig, Werke in Einzelbänden, mit einem Nachwort hg. von Eva Reichmann, 6 Bde., Oldenburg 1997–2002, hier Bd. 6: Autobiographisches und verstreute Skizzen aus dem Nachlaß, Oldenburg 2002, 122.

15 Ebd. Im Jahr 1938 ist es dann dennoch die Stadt Tel Aviv, die ihm und seiner Frau zum rettenden Fluchtpunkt vor den Nazis wird. Allgemein zum Schriftsteller Max Zweig vgl. Eva Reichmann (Hg.), Max Zweig. Kritische Betrachtungen, St. Ingbert 1995; Norbert Otto Eke, »Einmal furchtlos vor Menschen sein und kühn!« Max Zweigs Arbeit am Gründungsmythos Israels, in: Eke/Willeke (Hgg.), Zwischen den Sprachen – mit der Sprache?, 231–250.

16 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 11.

17 Dies., Brief an Salman Schocken, 2. oder 3. September 1935 (geschrieben in Ascona), in: dies., »Was soll ich hier?« Exilbriefe an Salman Schocken, mit vier Briefen Schockens im Anhang, hg. und kommentiert von Sigrid Bauschinger und Helmut G. Hermann, Heidelberg 1986, 43.

18 Dies., Brief an Salman Schocken, 6. Dezember 1939, in: ebd., 57.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sie, Palästina sei der Ort, »dahin ich mich sehnte mein Lebenlang«,[19] und an anderer Stelle: »Ich war mit der Seele schon im Heiligen Land, als die ersten dort waren.«[20] Else Lasker-Schüler führt die Lesenden zwar durchaus auch durch Landschaften und Städte und notiert dabei sozusagen genregemäß erlebte Szenen und konkrete Momente aus dem Alltag der Menschen; vor allem aber war ihr Buch das Echo einer ideellen Suche, denn sie wollte Zeit, Raum und Menschen gerade nicht pragmatisch protokollieren oder taxieren. Das Besondere ihres Vorhabens bestand vielmehr darin, den Raum und die Landschaft mit nicht immer rational erfassbaren Mitteln in Sprache und Text zu übersetzen: »Mein Buch ist hoffe ich fromm aber auch heiter, denn Gott ist ja kein Magister.«[21] In gewisser Hinsicht ist ihr frommes und heiteres »Hebräerland« das Gegenteil dessen, was Max Zweig vorgefunden und beschrieben hat: Else Lasker-Schüler teilte nicht die Auffassung, dass hier in erster Linie ökonomische oder politische Aufgaben warteten; weder Alter noch Beruf galten ihr als Kriterien für die Mitwirkung an dessen Gedeihen, für eine gelingende Zukunft oder eine persönliche Verbindung mit Palästina; so betrachtete sie sich – anders als Zweig – hier auch nicht als »unnütz«. Es ist eine künstlerisch voraussetzungsvolle und mehrschichtige Vergegenwärtigung des von ihr besuchten Lands. Sie gleicht passagenweise einer kubistischen Szenerie der in Schauplätze und Momente aufgefächerten idealen Wirklichkeit, in der die Leserinnen und Leser Vorder- und Hintergrund, Oben und Unten, Alt und Neu immer gleichzeitig und miteinander verbunden zu sehen bekommen. Die biblisch-mythische Zeit der fernen Vergangenheit und die gegenwärtige landwirtschaftliche Erschließung des Lands durch die Pioniere der Kibbuzim gehen in ihrem Text immer wieder ineinander über, ganz so, als reise man mit der Dichterin sowohl in den späten 1930er Jahren als auch durch die tausendjährige Geschichte des Lands. »Bibelland«, »Bibelstern«, »Sternwarte des Jenseits« oder »Lieblingsschöpfung« Gottes nennt sie Jerusalem und die Landschaften ihrer Reise denn auch;[22] ihr Blick auf das Land, das sie porträtierte, war somit beides: sehr konkret, mitunter nüchtern, immer sinnlich in den beobachteten Einzelheiten. Zugleich bezeichnete sie Palästina als ein Land »nicht ganz von dieser Welt«,[23] als eine

19 Dies., Brief an Salman Schocken, 2. oder 3. September 1935, in: ebd., 43.

20 Dies., Brief an Salman Schocken, 3. November 1937 (geschrieben in Zürich), in: ebd., 44–46, hier 45.

21 Dies., Brief an Salman Schocken, 2. oder 3. September 1935, in: ebd., 44. In demselben Brief heißt es zuvor schon: »Ich habe hoffentlich ein frommes Buch gedichtet daß [sic] Gott annimmt von mir« (43).

22 Dies., Das Hebräerland, 11, 13, 45 u. a. (»Bibelland«), 39 (»Bibelstern«), 12 (»Sternwarte des Jenseits«) und 15 (»Lieblingsschöpfung«).

23 Ebd., 15, ähnlich 39.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Offenbarung«,[24] aber eben keine ausschließlich religiöse, sondern auch eine der künstlerischen Phantasie, eine, die die herkömmliche Wendung vom »Gelobten Land« wörtlich nahm: Else Lasker-Schüler »lobte« das von ihr vorgefundene »Hebräerland«.[25] Dieser von ihr gepriesenen Landschaft versuchte sie mit »phantastischen Bilder[n] und Szenen« gerecht zu werden, ihre Palästina-Prosa war, so hat die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Anastasia Telaak es zusammengefasst, Teil »eines seelischen Piktogramms«, sie suchte »Spiegel-Bilder der tiefsten Sehnsucht und Hoffnung«.[26] Auch Jakob Hessing hat diese Eigenheit und Vielschichtigkeit des Buchs immer wieder betont und die Motivierung dieses Prosatexts Else Lasker-Schülers wie folgt charakterisiert:

»Im Exil in Zürich verfasst, ist der Text zugleich Reisebericht und eschatologische Phantasie, in der Bilder einer göttlichen Landschaft die realen und politischen Verhältnisse im Land überlagern. In ihnen findet die biblische Erlösungssehnsucht, die auch Else Lasker-Schülers lyrisches Werk durchzieht, einen tiefen Ausdruck.«[27]

Gegenwart und ferne Vergangenheit, Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz, so hebt auch Thomas Sparr hervor, lassen sich in diesem Buch nicht voneinander trennen.[28] Else Lasker-Schüler nahm das von ihr bereiste Palästina geradezu als ideellen Ursprung und geistiges Zentrum der Menschheit wahr, als einen Landstrich, der eine große Vergangenheit besitzt und eine noch größere Zukunft vor sich hat, als einen Ort mit universaler Leuchtkraft und eine Aufgabe, ja eine Verheißung, die nur die Dichterpersönlichkeit angemessen erfassen kann, weil nur diese aussprechen könnte, dass es allen Menschen gehöre und zum Frieden der Religionen und Völker verpflichte.

Dass dieser Prosatext Else Lasker-Schülers nicht allein durch autobiografische Erfahrungen geprägt wird und seine Deutung sich somit nicht damit begnügen kann, ihn ausschließlich als eine Bekenntnisschrift eigener Zugehörigkeit zu lesen, sondern dass er zugleich als Teil des avantgardistisch-experimentellen Literaturbegriffs der Autorin entsteht, hat Doerte Bischoff in

24 Ebd., 11.
25 Telaak, Jerusalem und die Dichterin Else Lasker-Schüler, 28.
26 Ebd.
27 Jakob Hessing, Art. »Hebräerland«, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. von Dan Diner, 7 Bde., Stuttgart 2011–2017, hier Bd. 3, Stuttgart 2012, 1–5, hier 1.
28 Siehe das Kapitel »Das himmlische Rechavia. Else Lasker-Schüler« in Thomas Sparr, Grunewald im Orient. Das deutsch-jüdische Jerusalem, Berlin 2018, 125–132, hier 125.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ihren Arbeiten mehrfach und zu Recht hervorgehoben;[29] auch in *Das Hebräerland* sei sich Else Lasker-Schüler als Dichterin »treu geblieben«, ja hier habe sie geradezu eine »komplexe Bilanz ihres gesamten Werks« gezogen; gleichzeitig aber radikalisierte sie sowohl ihren Exil- als auch ihren Avantgardebegriff. Beide dienten ihr nicht mehr nur als Metaphern für ästhetische Grenzüberschreitung, sondern ganz generell als Erkenntnismittel in der Beobachtung und Selbstbeobachtung einer »Figuration des Übergangs«, in der Exil nicht mehr das Gegenteil von Heimat darstellt, sondern als Fähigkeit oder Bereitschaft zur (Selbst-)Verwandlung verstanden wird, zur Annahme der »Bruchstellen und Umschlagmomente, in denen die Widersprüche der Bewegung auf das Ganze hin sichtbar werden«. So lässt sich mit Bischoff (die in ihrer Argumentation an Denkfiguren Maurice Blanchots anschließt) die Besonderheit von *Das Hebräerland* auch daran erkennen, dass der Text eine »Ethik der Differenz« vertritt, dass er das Spiel mit Identitäten und Heimatentwürfen nicht abbricht, sondern radikalisiert:

»Aufgeboten wird eine Text-Welt, die weit mehr ist als bloße Reaktion auf die erlittene Gewalt. Das Buch läßt sich nicht auf die von den Nazis zugerichtete Wirklichkeit ein, sondern gestaltet selbst eine Welt, die sich der Vereinnahmung durch totalitäre Identitätsbehauptungen entzieht […]. ›Das Hebräerland‹ transformiert das Herrschaftsphantasma der Nationalsozialisten, indem es das Ganze – Gott, Ursprung, die Welt – mit Dynamik statt Stillstellung, Spiel statt Gesetz, Wiederkehr statt Vernichtung der Differenz in Beziehung setzt.«[30]

Im Sommer 1937, wenige Monate nach Erscheinen des Buchs, hielt sich Lasker-Schüler erneut für mehrere Monate im »Hebräerland« auf: »Ist man wieder weggeflogen, hat man grenzenlose Sehnsucht wieder hinzufliegen, wie der Zugvogel, der wahrscheinlich nicht den Mai erwarten kann.«[31] Zwei Jahre später, als sie ein weiteres Mal in den Jischuw gereist war, verhinderten der plötzliche Kriegsausbruch und die restriktiven Migrationsbestimmungen der Schweizer Behörden eine Rückkehr von ihrer dritten Palästina-Reise nach Zürich. In den letzten fünfeinhalb Jahren ihres Lebens wurde Palästina für Else Lasker-Schüler zum einzigen noch möglichen Exilland,

29 Doerte Bischoff, Avantgarde und Exil. Else Lasker-Schülers »Hebräerland«, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 16 (1998): Claus-Dieter Krohn u. a. (Hgg.), Exil und Avantgarden, 105–126; Doerte Bischoff, Ausgesetzte Schöpfung. Figuren der Souveränität und Ethik der Differenz in der Prosa Else Lasker-Schülers, Tübingen 2002.

30 Bischoff, Avantgarde und Exil, 113; die vorangegangenen Zitate: ebd., 106, 112, 113 f. und 122.

31 Else Lasker-Schüler, Brief an Salman Schocken, 3. November 1937, in: dies., »Was soll ich hier?«, 45.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zur »auferlegten Heimat«, wie Alfred Bodenheimer es prägnant formuliert hat.[32] Diese Jahre der Künstlerin waren von dem Versuch gekennzeichnet, mit ihren Dichtungen und Lesungen Anerkennung zu finden, von wiederholten, in Briefen bitter vermerkten Erfahrungen von Isolation und Unverständnis sowie langen Krankheitsphasen: »Im Herzensgrunde gewann ich keinen Menschen, der mir Trost sprechen würde[;] alle mir eigentlich fremd.«[33] Else Lasker-Schüler starb am 22. Januar 1945 in Jerusalem im Alter von fast 76 Jahren. Bei ihrer Beisetzung waren zwei Schriftsteller – Gerson Stern und Samuel Joseph Agnon – und ein Rabbiner – Kurt Wilhelm – zugegen. Das Kaddisch sprachen die Schriftsteller, der Rabbiner las ein Gedicht der Verstorbenen vor; diese »Vertauschung der Rollen«, so der Historiker George Y. Kohler, hätte »der Dichterin aber sicher gefallen«.[34]

Der vorliegende Schwerpunkt nimmt das Buch Else Lasker-Schülers zum Ausgangspunkt, um nach der zentralen Rolle des »Hebräischen« als umfassender literarisch-kulturgeschichtlicher, aber auch topografischer Kategorie in ihrem Leben und Werk zu fragen. Er geht in seinen Ursprüngen auf eine im Februar 2019 anlässlich des 150. Geburtstags von Else Lasker-Schüler durchgeführte Tagung zurück, die als Kooperationsveranstaltung zwischen dem Institut für Germanistik der Universität Leipzig und dem Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow federführend von den beiden Herausgebern entwickelt und durchgeführt wurde.[35] Für die Unterstützung und Förderung des Vorhabens und die Möglichkeit, das Thema im Rahmen einer Jahrestagung am Dubnow-Institut behandeln zu können, danken wir der Direktorin Yfaat Weiss sehr herzlich. Dank sei auch dem Deutschen Literaturarchiv Marbach und dem Franz Rosenzweig Minerva Research Center an der Hebräischen Universität Jerusalem ausgesprochen,

32 Alfred Bodenheimer, Auferlegte Heimat. Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina, Tübingen 1995. Diese Konstellation der »auferlegten Heimat« findet sich in manchen Autobiografien über diese Jahre, etwa in jener des Historikers Walter Grab, der seine Geburtsstadt Wien im Juni 1938 mit 19 Jahren verließ und über die Gefühle bei seiner Ankunft in Palästina schreibt, er habe den Eindruck »des Verstoßenseins« zu Beginn regelrecht unterdrücken müssen, denn »diese Fremde hatte mich aus meiner Kindheitsheimat gerettet«. Ders., Meine vier Leben. Gedächtniskünstler – Emigrant – Jakobinerforscher – Demokrat, Köln 1999, 62–137, hier 62 f.

33 Lasker-Schüler, Brief an Salman Schocken, 6. Dezember 1939, in: dies., »Was soll ich hier?«, 57.

34 George Y. Kohler, »Platzmachen für Gott«. Else Lasker-Schüler, Rabbiner Kurt Wilhelm und der religiöse Liberalismus in Palästina, in: Aschkenas 21 (2013), H. 1–2, 179–199, hier 179.

35 Die enge Zusammenarbeit und Verbundenheit beider Institutionen hat Tradition und fand bereits in früheren Jahren in gemeinsamen Tagungen und Publikationen ihren Ausdruck. Siehe z. B. Nicolas Berg/Dieter Burdorf (Hgg.), Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie, Göttingen/Bristol, Conn., 2014.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die als weitere Kooperationspartner gewonnen werden konnten und durch Sandra Richter, Jan Bürger und Lina Barouch auf der Tagung repräsentiert waren. Ferner ist Thomas Sparr zu danken, der im Rahmen der Konferenz sein Buch *Grunewald im Orient. Das deutsch-jüdische Jerusalem* (2018) im Literaturhaus Leipzig in einem Podiumsgespräch mit Joachim Kalka vorgestellt hat. Und nicht zuletzt gilt unser Dank der Deutschen Forschungsgemeinschaft, welche die Durchführung der Tagung durch eine namhafte Projektförderung ermöglicht hat.

Seit dem Lyrikband *Hebräische Balladen* von 1913, im Grunde aber schon seit der Entstehungszeit einiger noch weiter zurückreichender und darin aufgenommener Gedichte wie *Mein Volk* von 1905, ist das Neudurchdenken und Weiterdichten der Überlieferung über das Volk der »Hebräer« und der hebräischen Dichtung einer der zentralen und wiederkehrenden Bezugspunkte in Else Lasker-Schülers Schreiben ebenso wie in ihrem gesamten Lebensentwurf: »Und meine Seele verglüht in den Abendfarben / Jerusalems«, schließt schon das ebenfalls in die *Hebräischen Balladen* aufgenommene Gedicht *Sulamith* von 1901.[36] In der frühen und mittleren Phase ihres Werks bis 1933 bleibt das Hebräische ein Raum der Imagination und dichterischen Weltorientierung, der oszillierende Verbindungen unterhält zu benachbarten, gleichfalls imaginären Räumen ihres orientalisierenden Weltbilds wie »Theben«, »Bagdad« oder einem mittelalterlichen »Barcelona«. Diesen zeit- und werkübergreifenden Zusammenhängen schenken mehrere Beiträge im Schwerpunkt ihre Aufmerksamkeit. So befasst sich Yvonne Al-Taie (Kiel) in ihrem Aufsatz *Das Arabische als künstlerischer Projektionsraum in Else Lasker-Schülers »Das Hebräerland«* mit jener »Schwelle zwischen faktualem und fiktionalem Erzählen« und stellt dabei die Sinnlichkeit der Wahrnehmung bei der Darstellung der arabischen Bevölkerung wie auch die »literarisch-künstlerisch inspirierte« Utopie einer »semitischen Kultur« in Palästina ins Zentrum ihrer Untersuchung. Julia Ingold (Bamberg) wiederum geht in ihrer Studie *Die Dialektik von Klage und Arabeske* ausführlich den sprachlichen und künstlerischen Bildwelten in Else Lasker-Schülers 1921 entstandener Novelle *Der Wunderrabbiner von Barcelona* nach, in der jener Rabbiner während der jährlichen Palästina-Reise seine den Pogromen durch die Bevölkerung Barcelonas ausgesetzte Gemeinde schutzlos zurücklässt.

Nach der Vertreibung aus Deutschland und im Zuge ihrer drei Aufenthalte in Palästina verschmelzen diese imaginären Räume Else Lasker-Schülers mit der Vorstellung eines Flucht- und Rettungsraums, mit den realen Erfahrungen der eigenen Reisen nach Ägypten und Palästina sowie dem Leben

36 Else Lasker-Schüler, Sulamith, in: dies., Die gesammelten Gedichte, München 1920, 27.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

im Land unter der britischen Mandatsregierung. Poetische Gestalt gewinnen diese Erfahrungen in Else Lasker-Schülers letztem Gedichtband *Mein blaues Klavier*, der 1943 in kleiner Auflage veröffentlicht wurde. Dieser Publikation ist der Beitrag *Notenvergessenheit. Der Klang des Exils in Else Lasker-Schülers später Lyrik* von Magnus Klaue (Leipzig) gewidmet. Das Titelgedicht des Bandes erschien erstmals 1941 in der von Gerson Stern und Schalom Ben-Chorin zusammengestellten Anthologie *Menora*, die Birgit R. Erdle (Berlin) in ihrem Aufsatz *Auf der Traumspur von Jehuda Halevi* ausführlich vorstellt.

Mehrere Beiträge des Schwerpunkts behandeln die *Hebräischen Balladen*, so etwa Cornelia Blasberg (Münster) in ihrem Aufsatz *Heiliges Land und Neues Reich*, die einen Vergleich dieser Gedichtsammlung mit Karl Wolfskehls thematisch eng benachbartem Zyklus *An den alten Wassern* von 1903 vornimmt. Ein halbes Jahrhundert später, von 1959 bis 1962, erscheint die von Friedhelm Kemp und Werner Kraft herausgegebene dreibändige Ausgabe von Lasker-Schülers *Gesammelten Werken*, auf deren Lektüre die Forschung zu Lasker-Schülers Texten fast ein weiteres halbes Jahrhundert lang beruhte. Caroline Jessen (Leipzig), die das Zustandekommen dieser Ausgabe zum Thema ihres Beitrags gemacht hat, fragt danach, welche Eingriffe der Herausgeber Friedhelm Kemp für den Band *Gedichte* (1959) am Korpus der *Hebräischen Balladen* vornahm, wie er sie begründete und wie sie aus heutiger Sicht zu bewerten sind.

Der Fokus des Schwerpunkts liegt jedoch auf Else Lasker-Schülers Exilerfahrungen ab 1933 und den Werken aus ihren letzten zwölf Lebensjahren, in deren Mittelpunkt *Das Hebräerland* steht. Den Auftakt bildet ein dreiseitiger Brief aus ihrer Jerusalemer Zeit, den das Deutsche Exilarchiv 1933–1945 der Deutschen Nationalbibliothek vor wenigen Jahren für seinen Bestand erwerben konnte und den seine Leiterin Silvia Asmus (Frankfurt am Main) als Faksimiledruck und Abschrift mit einem einführenden Kommentar hier erstmals vorstellt. Die mit einer Blumenzeichnung versehene handschriftliche Nachricht wendet sich an die bereits in *Das Hebräerland* porträtierte Hanna Rovina (1888–1980), Mitbegründerin des Habima-Theaters. Die Dichterin bringt ihre Enttäuschung über Rovinas Abwesenheit bei einer Lesung zum Ausdruck und spricht im selben Atemzug eine erneute Einladung aus. Dieser Brief zeugt nicht zuletzt auch von der »stillen Eindringlichkeit der Verzweiflung« bei Lasker-Schüler, von der Ernst Loewy einmal sprach, als

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

er Anfang der 1980er Jahre die Aufgaben der historischen und literaturwissenschaftlichen Exilforschung benannte.[37]

So unverwechselbar und künstlerisch innovativ Else Lasker-Schülers Texte auf heutige Leserinnen und Leser auch wirken mögen, so wenig solitär stehen sie in ihrer Zeit und ihrem kulturellen Umfeld. Offensichtliche Hinweise auf wichtige Kontexte gibt schon ihre Generationszugehörigkeit, auch wenn die Dichterin diese durch Spätdatierungen ihres Geburtsdatums mehr als einmal zu verschleiern suchte: 1869 kommen innerhalb weniger Wochen im Spätsommer drei weitere jüdische Autoren deutscher Sprache zur Welt, die in diesem Jahrbuch-Schwerpunkt ebenfalls behandelt werden: Arthur Holitscher, Felix Salten und Karl Wolfskehl. Während Salten einer rabbinischen Familie entstammt, die unter finanziellen Nöten leidet, gehören die Elternhäuser der anderen wie das Lasker-Schülers zum assimilierten, wohlsituierten jüdischen Bürgertum.

Am 22. August 1869 wird im ungarischen Pest – am linken Donauufer gelegen und erst seit 1873 Teil der ungarischen Hauptstadt – Arthur Holitscher geboren, der sich vor allem als Journalist und Reiseschriftsteller einen Namen macht und die Vereinigten Staaten von Amerika wie die Sowjetunion und Palästina mit einem kritischen sozialistischen Blick bereist. 1922 stellt Holitscher dem im selben Jahr erschienenen Bericht über seine *Reise durch das jüdische Palästina* einen hymnischen *Gesang an Palästina* mit Radierungen von Hermann Struck an die Seite. Wie Lasker-Schüler emigriert Holitscher 1933 zuerst in die Schweiz; er stirbt am 14. Oktober 1941 in Genf.

Ebenfalls in Pest wird am 6. September 1869 Siegmund Salzmann geboren, der unter dem Pseudonym Felix Salten Bekanntheit erlangt.[38] Salten arbeitet als Journalist in Berlin und Wien und wird Nachfolger Theodor Herzls als Feuilletonredakteur der *Neuen Freien Presse*. Er ist sicherlich der entschiedenste Zionist unter den hier genannten vier Schreibenden. Mit seinen Erzählungen, Romanen und Tiergeschichten – darunter das von Walt Disney verfilmte *Bambi* – wird er einer der erfolgreichsten Schriftsteller seiner Zeit. 1925 erscheint Saltens Palästina-Reisebuch *Neue Menschen auf alter Erde*. 1938 emigriert auch Salten in die Schweiz nach Zürich, wo er am 8. Oktober 1945 stirbt. Eine umfassende und vergleichende Untersuchung der Werke beider Schriftsteller, Holitscher und Salten, die zu ihrer Zeit höchst populär waren, heute aber weithin in Vergessenheit geraten sind, ist ein Forschungs-

37 Ernst Loewy, Die Aktualität der Exilliteratur, in: Erfahrungen des Exils – Erkenntnisse für heute. Drei Reden von Werner Berthold, Walter Fabian, Ernst Loewy. 17. Oktober 1983, Deutsche Bibliothek, Öffentliche Präsentation von »Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch«, hg. von der Gesellschaft für Exilforschung, Marburg 1983, 14–22, hier 17.

38 Siehe Manfred Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«. Felix Salten zwischen Zionismus und Jungwiener Moderne, Heidelberg 2007.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

desiderat. Stephanie Bremerich (Leipzig) unternimmt in ihrem Aufsatz *Arbeit an der »neuen Welt«* einen Vergleich der beiden Palästina-Reisebücher Holitschers und Saltens, die beide nach dem Ersten Weltkrieg im Kontext der dritten Alija als Würdigung des Aufbauwerks der Pioniergeneration verfasst worden sind.

Am 17. September 1869 schließlich wird in Darmstadt Karl Wolfskehl geboren, der wichtigste intellektuelle Freund und Mitarbeiter des jungen Stefan George und ein leidenschaftlicher Bibliophiler seiner Zeit.[39] Auch Wolfskehl flieht 1933 zuerst in die Schweiz, danach nach Italien und von dort nach Neuseeland, wo er am 30. Juni 1948 stirbt. Palästina bleibt für ihn das Land der hebräischen Bibel und der Imagination.

Schon diese skizzenhafte Zusammenschau der Lebensläufe von vier deutsch-jüdischen Autorinnen und Autoren, deren 150. Geburtstag im Jahr 2019 zusammentraf, erlaubt es, von einer »Generation von 1869« zu sprechen. Es sind die Angehörigen dieser Generation, die in den 1920er Jahren freiwillig reisen, und zwar bevorzugt auch nach Palästina (so Holitscher und Salten).[40] Nach 1933 beziehungsweise 1938 werden sie alle im vorgerückten Alter von über sechzig Jahren ins Exil gezwungen – und alle zunächst in die Schweiz. Wolfskehl verschlägt es daraufhin vom faschistischen Italien bis ganz ans andere Ende der Welt. Während Holitscher und Salten in der Schweiz bleiben können, versagen die Behörden 1939 Else Lasker-Schüler die Rückkehr nach Europa; sie bleibt in Jerusalem.

Der Wirkung einer solchen Konstellation auf nachfolgende Generationen nachzugehen, liegt nahe, beziehen sich doch, so unsere These, alle nachfolgenden deutsch-jüdischen Autorinnen und Autoren mit ihren realen oder imaginären Hebräerland-Reisen mehr oder weniger explizit auf die »Generation von 1869«. Im Schwerpunkt dieses Jahrbuchs wird diese These an Gerson Stern (1874–1956), Arnold Zweig (1887–1968), Werner Kraft (1896–1991) und Fritz Wolf (1908–2006) überprüft – Autoren, die zehn, zwanzig, dreißig oder sogar vierzig Jahre jünger waren als Lasker-Schüler, Wolfskehl, Holitscher und Salten. Dem Jerusalemer Wirken Gerson Sterns als Autor und Herausgeber geht, wie bereits erwähnt, Birgit R. Erdle in ihrem Aufsatz nach. Arnold Zweig, vor allem sein Palästina-Roman *De Vriendt kehrt heim* (1932), ist Thema des Beitrags von Daniel Weidner (Halle an der Saale). Werner Kraft wird vor allem als Mitherausgeber der Lasker-Schüler-Werk-

39 Caroline Jessen hat dem Sammler Wolfskehl und der Zerstreuung seiner Sammlung eine wegweisende Monografie gewidmet. Siehe dies., Der Sammler Karl Wolfskehl, Berlin 2018.

40 Die Reihe könnte um etliche weitere Namen ergänzt werden. Siehe den umfassenden Überblick in Wolf Kaiser, Palästina – Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg, Hildesheim/Zürich/New York 1992.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ausgabe von 1959 bis 1962 im Beitrag von Caroline Jessen in den Blick genommen. Und der in dieser Reihe vermutlich am wenigsten bekannte Autor Fritz Wolf, den Joachim Schlör noch als 92-jährigen Zeitzeugen persönlich kennengelernt und in Israel besucht hat, wird hier mit seinem nicht publizierten Manuskript *Ein Jude sein* (beendet 1965) vorgestellt. Schlör rückt vor allem die von Fritz Wolf reflektierten äußeren und inneren Verwandlungen und Passagen von »dort« und »hier«, von »früher« und »heute« bei Wolfs Suche nach seinem eigenen »Hebräerland« ins Zentrum seines Porträts. Weitere Autorinnen und Autoren wie Ludwig Strauß (1892–1953)[41] und Jenny Aloni (1917–1993),[42] die in diesem Schwerpunkt nicht mit einem eigenen Beitrag vertreten sind, wären im Hinblick auf ihr je eigenes Bild vom »Hebräerland« ebenfalls in vergleichenden Studien zu untersuchen.[43]

Die Sammlung der Beiträge schließt mit der in der Rubrik »Aus der Forschung« abgedruckten Rede des Jerusalemer Germanisten, Lasker-Schüler-Herausgebers und -Forschers Jakob Hessing (Jerusalem), der seinen auf der Tagung gehaltenen Festvortrag zum Gedenken an den 150. Geburtstag der Dichterin als eine »Bilanz der Erfahrungen« vorlegt, die er lesend, forschend und schreibend im Verlauf von mehr als vier Jahrzehnten mit ihrem Werk und dessen Resonanzen in der deutschsprachigen wie in der israelischen Öffentlichkeit gemacht hat.[44] Hessing hat seinem Beitrag den Titel *Historische Perspektiven auf das Nachleben der Dichterin* gegeben und der Text eignet sich auch dafür, ihn als eine eigene, wissenschaftshistorische

41 Zu Ludwig Strauß siehe Lina Barouch, Between German and Hebrew. The Counterlanguages of Gershom Scholem, Werner Kraft and Ludwig Strauss, Berlin/Boston, Mass., 2016.

42 Zu Jenny Aloni siehe die Beiträge von Hartmut Steinecke, Elena Müller, Judith Poppe, Friederike Heimann und Michael Hofmann, alle in: Eke/Willeke (Hgg.), Zwischen den Sprachen – mit der Sprache?, 131–215.

43 Schon die Studie von Jürgen Nieraad von 1987 arbeitet mit dem Generationsbegriff der Autorinnen und Autoren deutschsprachiger Literatur in Palästina und Israel. Er nennt bereits viele »kleine private literarisch-kulturelle Gesprächs- und Vortragskreise« um Else Lasker-Schüler, an denen neben den genannten Autoren und Persönlichkeiten auch Heinz Politzer, Manfred Vogel, Manfred Sturmann, Schalom Ben-Chorin, Max Brod und Ernst Simon teilnahmen. Ludwig Strauss (geboren 1892 in Aachen, nach Palästina eingewandert im Jahre 1935, gestorben 1953 in Jerusalem), unterscheidet sich von der hier aufgeführten Gruppe dadurch, dass er der einzige Schriftsteller ist, so Nieraad, der das Hebräische neben dem Deutschen zu seiner Dichtersprache machte. Ders., Deutschsprachige Literatur in Palästina und Israel, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 5 (1987): Thomas Koebner u. a. (Hg.), Fluchtpunkte des Exils und andere Themen, 90–110, hier 95 f. Siehe ferner Barouch, Between German and Hebrew.

44 Siehe Hessing, Else Lasker-Schüler; ders., Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945–1971, Tübingen 1993; ders., Zu Else Lasker-Schülers Gedicht »Ich liebe Dich …«, in: Marcel Reich-Ranicki (Hg.), Frankfurter Anthologie. Gedichte und Interpretationen, Bd. 35, Frankfurt a. M., 2012, 111–114.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Einführung zu diesem Schwerpunkt zu lesen, vor allem mit Blick auf die Entwicklungen in der deutschsprachigen und der israelischen Forschung.

Der Schwerpunkt erinnert an die im Februar 2023 kurz vor ihrem 80. Geburtstag verstorbene Philologin und Judaistin Itta Shedletzky, die sich viele Jahre lang der Edition und der Erforschung des Werks von Else Lasker-Schüler gewidmet hat und deren Rolle für die Erschließung ihrer Gedichte, Prosawerke und Briefe zentral ist. Bis heute arbeiten alle, die sich für Else Lasker-Schüler interessieren, auf ihren Spuren, wenn sie die elf Bände der wesentlich von ihr geprägten Werk- und Briefausgabe der Dichterin verwenden, die zwischen 1996 und 2010 realisiert wurde. Insbesondere die Jerusalemer Jahre der Dichterin standen dabei am Beginn der Forschungen von Itta Shedletzky und es war eine Ausstellung anlässlich des 50. Todestags der Dichterin, mit der sie die Forschungen zum *Hebräerland* recht eigentlich neu begründete.[45] Wir hatten das Glück, Itta Shedletzky noch einmal auf der Leipziger Tagung als Rednerin, als Exegetin des Werks der Dichterin und als Gesprächspartnerin erleben zu dürfen, denn es war ihre letzte Teilnahme an einer Konferenz dieser Art. Sie sprach zum Thema »Vieldeutiger Dialog mit der Bibel: Else Lasker-Schülers ›Hebräische Balladen‹« und ließ uns in der auf akademischen Konferenzen selten gewordenen, von ihr aber bewusst gepflegten Haltung mündlicher Auslegungen an ihrem profunden Wissen und jahrzehntelangen Nachdenken über die bei Else Lasker-Schüler stets miteinander verknüpften religiösen, philologischen und historischen Fragen teilhaben.

45 Else Lasker-Schülers Jerusalem. Eine Chronik aus ihrem Nachlaß. Ausstellung anläßlich des 50. Todestages der Dichterin, bearb. von Itta Shedletzky, Jerusalem 1995 (Ausstellungskatalog).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sylvia Asmus

»Ich möchte einsame Ruhe haben im Hause« – Ein ungedruckter Brief von Else Lasker-Schüler an Hanna Rovina vom 25. November 1941

Herbe Enttäuschung spricht aus diesem Brief Else Lasker-Schülers. Sie hatte Hanna Rovina (1888–1980), die Mitgründerin des Habima-Theaters, zu einem ihrer Vortragsabende eingeladen und auf deren Teilnahme gehofft. Kurz vor dem Veranstaltungsabend hatte Lasker-Schüler noch voller Vorfreude an den Freund und Musiker Hans Samuel (1901–1976) geschrieben: »Ich lese das ganze Stück. Entre nous!! *Gewereth* [= Frau] Rowinah kommt. Kommen Sie ja! Sagen Sie ihrem Bruder.« Schon 1937, in dem Prosabericht *Das Hebräerland*, ihrer emphatisch-literarischen Wanderung durch Palästina, die auch genaue Reisebeobachtungen enthält, hatte Lasker-Schüler ihrer Bewunderung für das Habima-Theater Ausdruck verliehen und Rovina wie auch Aharon Meskin (1898–1974) gewürdigt. In ihrem Essay begeisterte sie sich: »Ein Wunderensemble fürwahr! Meskins Allgegenwart trägt am Abend das Schauspiel auf dem starken Nacken; Rowinas kostbare Spitzenhand unterzeichnet das adelige Spiel«.[1] Nur wenige Jahre später klagte sie in dem hier abgedruckten Dokument bitter über Meskins Desinteresse an ihrer Lesung. Am Ende des Briefs fragt sie, warum »alle die prachtvollen Künstler«, also gerade diejenigen, die von ihr selbst so sehr verehrt wurden, sie »plötzlich ignorieren? Warum? Wieso?«[2]

Die im Brief erwähnte Lesung fand in der Emet-we-Emuna-Synagoge in Jerusalem statt, in der ab 1942 auch viele der sogenannten Kraal-Abende abgehalten wurden. Die Idee zur Gründung eines intellektuellen Zirkels war Lasker-Schüler beim Zusammensein mit Freunden am 6. Oktober 1941 gekommen und hatte sich bis zum Jahresende gefestigt. Der Kraal (auch Kral), eigentlich eine kreisförmig angelegte Siedlung im südlichen Afrika, versinnbildlichte für sie ein soziales Netzwerk, einen Ort vertrauensvollen Austauschs mit Gleichgesinnten. Wer im Kraal sprechen und anwesend sein

1 Else Lasker-Schüler, Das Hebräerland, Zürich 1937, 46.

2 Deutsches Exilarchiv 1933–1945 der Deutschen Nationalbibliothek, Else Lasker-Schüler an Hanna Rovina am 25. November 1941, EB autograph 1176 (Hervorhebungen im Original).

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 207–214 | doi.org/10.13109/9783666302039.207

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

durfte, bestimmte Else Lasker-Schüler, sie war verantwortlich für den inhaltlichen Zuschnitt und die Organisation.

Einen Tag vor der Lesung schrieb Lasker-Schüler an Samuel Wassermann (1912–1989): »Nur wenn Sie heute Abend können 9 Uhr so – würden Sie noch zu mir kommen – wegen des morgigen Abend. Ich bin so unruhig einer Sache wegen, da das Schauspiel kaum zu lesen, viele Akte fast unmöglich […].« Der Bibliothekar und Mitarbeiter der britischen Mandatsregierung war häufiger Gast und Begleiter Else Lasker-Schülers. Eine Anzeige in der Rubrik *Social & Personal* in der *Palestine Post* vom 10. November 1941 kündigte an, welches Stück sie vortragen wollte: Es handelte sich um *Arthur Aronymus und seine Väter*, eines von drei Dramen aus der Feder der Schriftstellerin. 1932 war das Stück als Bühnenmanuskript im S. Fischer Verlag veröffentlicht und am 19. Dezember 1936 im Zürcher Schauspielhaus uraufgeführt worden. Die Lesung des gesamten Stücks durch eine einzelne Person war schon aufgrund der Vielzahl der Rollen eine kaum zu bewältigende Herausforderung. Am 13. November berichtete sie Hans Samuel über den Verlauf des Abends, zu dem sie viele Freunde und Bekannte eingeladen hatte: »Ich bin ja so erschöpft: Einnahmen 1 Pfund 26 Piaster.« Sie erhob keinen Eintritt für die Vortragsabende selbst, wohl aber eine »Austrittsgebühr« in Höhe von 20 Piastern.

Dass Hanna Rovina zu der Veranstaltung am 11. November nicht erschienen war, sondern über die Filmproduzentin und Verlegerin Margot Klausner(-Brandstaetter; 1905–1975), langjähriges Mitglied des Habima-Direktoriums, hatte absagen lassen, kränkte Else Lasker-Schüler. Trotzdem lud sie sie erneut zu einer Lesung ein, nun am 3. Januar 1942 ins Haus des Musikpädagogen und Intendanten des Palestine Symphony Orchestra Leo Kestenberg (1882–1962) und seiner Frau Grete (1881–1969) in Tel Aviv. Auch dort las sie wieder ihr Drama *Arthur Aronymus und seine Väter*. Zu einer weiteren Aufführung des Stücks kam es zu Lebzeiten Lasker-Schülers aber nicht mehr. Der am Ende des Briefs beklagten Isolation versuchte sie mit kulturellen Veranstaltungen, beispielsweise im Kraal-Zirkel, entgegenzuwirken. Dem ihr besonders nahestehenden Freund Ernst Simon (1899–1988) hatte sie am 7. Oktober 1941 geschrieben, welche Hoffnungen sie mit den Lesungen und Zusammenkünften generell verband: »Und wir wollen doch nur – Zusammenhang von lieben Menschen herstellen – unserer Blume Wein – wie ehemals. Sind alle wieder gegangen, ist man wieder allein auf der Welt, oft nur noch wie ein stiller trüber Schatten […].«

Der vorgestellte Brief liegt bislang noch nicht gedruckt vor. Er ist Teil der Sammlung des Deutschen Exilarchivs 1933–1945 der Deutschen Natio-

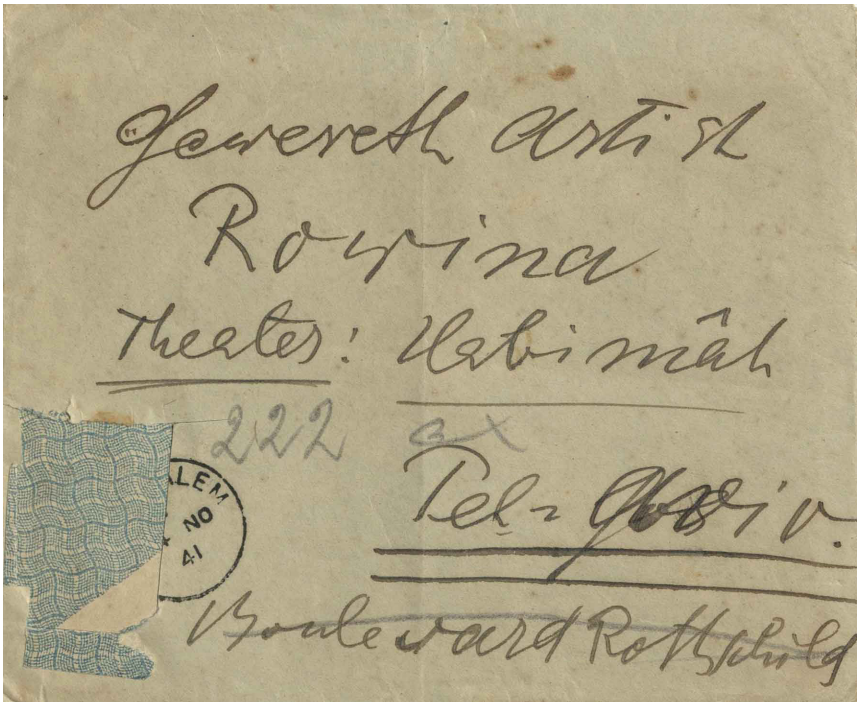
© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nalbibliothek und wurde 2019, im Jubiläumsjahr der Dichterin, erworben.[3] Er ergänzt die umfangreiche Kollektion von Briefen Else Lasker-Schülers im Exilarchiv. Unter den insgesamt 118 Schreiben sind die an den Verleger Leon Hirsch (1886–1954), den Juristen und Freund Andreas Meyer (1888–1978) sowie den Publizisten und Journalisten Wilhelm Sternfeld (1888–1973) adressierten Konvolute besonders hervorzuheben. Weitere Briefe an Hanna Rovina finden sich nicht im Bestand des Deutschen Exilarchivs. Dennoch ist dieses dreiseitige Schriftstück, das nicht nur die kalligrafisch-schwungvolle Handschrift der Dichterin und die mehrfach verwendeten expressiven Unterstreichungen einzelner Wörter zeigt, sondern am Beginn auch mit einer kleinen Blumenzeichnung versehen ist, kein Solitär in der Sammlung. Das kurze Dokument gewährt einen exemplarischen und genauen Einblick in die Jerusalemer Exiljahre Lasker-Schülers. Der Brief zeugt von ihrer Sehnsucht nach Gemeinschaft und Resonanz auf ihre Dichtung und enthält zugleich die durch viele Enttäuschungen immer wieder erneuerte Besinnung auf sich allein: »Ich bitte keine weiteren Worte über diese Dinge, ich möchte einsame Ruhe haben im Hause und darum bleibe ich für mich.«

3 Für die Briefkonvolute siehe Else Lasker-Schüler, Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Else Lasker-Schüler an Hanna Rovina, Jerusalem, 25. November 1941, Deutsches Exilarchiv 1933–1945 der Deutschen Nationalbibliothek, EB autograph 1176. © Die Faksimilierung der Vorderseite des erhaltenen Umschlags und der drei Briefseiten erfolgte dankenswerterweise durch das Deutsche Exilarchiv 1933–1945 der Deutschen Nationalbibliothek.



© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

25. Nov. 41

Frau
Else Lasker-Schüler
c/o Frau Weidenfeld
Rue Hamaaloth
Mal Melchi Tzedek
Jerusalem.

Verehrte Frau Spielerin,

Bitte baldige Antwort!

Ich war erstaunt, daß Sie mir nicht selbst antworteten, mir im Vorbeigehen da ich Juereth Brand Stetter nur oberflächlich kenne, mit absagen, trotzdem hier Ihr Kommen zum Vortrag.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

2 – Ich nehme an, er war ein
Vortrag nach den vielen
Bestellungen die Sie mir
machen lassen durch Ihre
Freundin Gr. Brandstetter.
Ich bitte keine weiteren Worte
über diese Dinge ich möchte
einsame Ruhe haben im
Hause und darum lebe ich
für mich. Habe keine per-
sönlichen Gründe.
Nun bin ich zu Prof. Dr.
Leo Rosenberg eingeladen

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

3 – Anfang: Dezember eine Vorlesung
in seinem Glanze zu halten.
Ich freute mich, sie und
Adon Meshiach hörten zu.
Aber begreife ich auch
nicht die Art wie mich
Adon Meshiach den ich höchst
verehre, überhaupt alle die
machtvolle Künstler, mich
plötzlich ignorieren? Warum?
Cieso? Lama? Madar?
Ihre Ehre Lasker-Schüler
schöne Adonäh.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

25. Nov. 41

Gew. Else Lasker-Schüler
c/o Pens. Weidenfeld
Baït Hamaaloth,
Mul Meschutaff
Jerusalem

Bitte
baldige
Antwort!

Verehrte große Schauspielerin.
Ich war erstaunt, daß Sie mir nicht selbst antworteten, mir im Vorbeigehn, da ich Gewereth Brandstetter nur oberflächlich kenne, mir absagen ließen, hier Ihr Kommen zum Vortrag.
Ich nehme an, es war ein Irrtum, nach den vielen Bestellungen, die Sie mir machen ließen durch Ihre freundin Gw. Brandstetter. Ich bitte keine weiteren Worte über diese Dinge, ich möchte einsame Ruhe haben im Hause und darum bleibe ich für mich. Habe keine persönlichen Gründe. Nun bin ich zu Prof. Dr. Leo Kestenberg eingeladen Anfang: Dezember einen Vortrag in seinem Hause zu halten. Ich freute mich, Sie und Adon Meskin etc. hörten zu. Aber begreife ich auch nicht die Art wie mich Adon Meskin, den ich höchst verehre, überhaupt alle die prachtvollen Künstler, mich plötzlich ignorieren? Warum? Wieso? Lama? Madua?

Ihre Else Lasker-Schüler,
schöne Adonâh

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Julia Ingold

Die Dialektik von Klage und Arabeske – Else Lasker-Schülers *Wunderrabbiner von Barcelona*

Dialektische Bilder

In der fantastischen Novelle *Der Wunderrabbiner von Barcelona* aus dem Jahr 1921 erzählt Else Lasker-Schüler die Geschichte Eleasars, der seine Gemeinde einmal im Jahr schutzlos zurücklässt, um nach Palästina zu reisen:[1] »Die Bevölkerung von Barcelona befleißigte sich in den Wochen, die Eleasar in Alt-Asien in frommen Betrachtungen verlebte, die Juden zu verfolgen.«[2] Die sephardische Szenerie ist von diesem ersten Satz an beklemmend und düster. Das liegt nicht zuletzt an einer eigentümlichen Erzählweise, bei der die Schilderungen wiederkehrender Verfolgungen in konkrete Szenen aus »diesem Jahre« übergehen.[3] Die Erzählerin spricht iterativ, also einmalig von einem wiederholten Ereignis,[4] von Gefährdungen der jüdischen Bevölkerung des mittelalterlichen Barcelona, wie etwa Verleumdungen,[5] Fluchtplänen,[6]

1 Lasker-Schülers *Der Wunderrabbiner von Barcelona* wurde früh »Novelle« genannt (siehe Gi., Vorlesung Else Lasker-Schüler, in: Berliner Börsen Courier, 8. März 1921, zit. nach Else Lasker-Schüler, Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010, hier Bd. 7: Briefe. 1914–1924, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki, Frankfurt a. M. 2004, 515 f.). Die Einordnung in die Tradition deutschsprachiger Novellen wäre einen eigenen Aufsatz wert. Hier seien einige formale und inhaltliche Anhaltspunkte genannt: Die Erzählung hat die Länge einer Novelle und im Gegensatz zur Breite des Romans hält sie den Fokus auf einem einzigen Erzählstrang mit einem katastrophalen Höhepunkt. Kanonische Novellen des 19. Jahrhunderts haben häufig einen politischen Anspruch, etwas Parabelhaftes, und prangern (christliche) Doppelmoral an, man denke etwa an Heinrich von Kleists *Das Erdbeben in Chili* (1807) oder an Annette von Droste-Hülshoffs *Die Judenbuche* (1842).

2 Else Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona (1921), in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 4.1: Prosa 1921–1945. Nachgelassene Schriften, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2001, 6–17, hier 9.

3 Ebd., 10.

4 Die narratologische Terminologie folgt Matías Martínez/Michael Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, 11., überarb. und aktualisierte Aufl., München 2019, 47–50.

5 Siehe Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 9 f. und 14 f.

6 Siehe ebd., 10 und 16.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 215–238 | doi.org/10.13109/9783666302039.215

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Feigheit der »Philosemiten«,[7] Bedrohungen der Synagoge,[8] Kindesmissbrauch[9] und ebenjenem »alljährlich[en]«[10] »Pogrom«.[11] Von dort aus geht sie über zu singulativen, also einmalig von einem einmaligen Ereignis erzählenden Darstellungen der »diesjährigen« Vorkommnisse, so auch zur Diskussion um die anstehende Reise des Wunderrabbiners:

»In diesem Jahre aber beabsichtigten die Juden nicht länger ihrem heiligen Juwel die Leiden, die ihrer in seiner Abwesenheit alljährlich erwarteten, vorzuenthalten, da er sein großes Angesicht der Stadt entwand. An demselben nebeltauen Abend in einem Keller versammelt, beschlossen die bedrängten Edeljuden diese Welt zu verlassen. Überall verstreut, eingepflanzt, der Teige Zutat, sie zu süßen überdrüssig, um eines bitteren, geringfügigen Beigeschmacks ein ganzes Volk, schon seit Jahrtausenden gedemütigt zu werden. So empfanden die geplagten Juden dumpf ihr Geschick.«[12]

Birgit M. Körner hat überzeugend dargelegt, dass Eleasar die Reise wohl nicht körperlich antritt, sondern nur »sein großes Angesicht der Stadt entw[indet]«, um über einem heiligen Buch, dem »Atlas der Schöpfung«,[13] zu meditieren.[14] Dieses Jahr wollen »die bedrängten Edeljuden« das nicht länger dulden und vor der Gewalt in ihr »verlorene[s] Land«,[15] nach »*Palästina*«[16] fliehen. Jedoch hält der Rabbiner nichts von dem Fluchtplan: »Er hatte seine Menschen lieb und immer wieder beantwortete er ihre Frage nach der Heimat mit Ausflüchten. […] Aber daß *Palästina* nur die *Sternwarte* ihrer Heimat sei, wagte der Wunderrabbiner den müden Auserwählten nicht ins Gedächtnis zu rufen.«[17] Eleasar scheint einerseits davon überzeugt, dass

7 Ebd., 12 f.
8 Siehe ebd., 13.
9 Siehe ebd.
10 Ebd., 10.
11 Ebd., 14.
12 Ebd., 10.
13 Ebd., 15.
14 Das klingt immer wieder an. So weiß auch der Wunderrabbiner nichts über das »gelobte Land« (ebd., 11): »wo sie landen würden, konnte ihnen auch nicht ihr Wunderrabbiner verraten« (ebd., 10). Siehe Birgit M. Körner, »Hebräische« Avantgarde. Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus, Köln/Weimar/Wien 2017, 291.
15 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 10.
16 Ebd., 16 (Hervorhebung im Original gesperrt).
17 Ebd. (Hervorhebungen im Original gesperrt). Über die Bedeutung von Lasker-Schülers Metapher der Sternwarte kann eine Passage aus dem 1937 erschienenen *Hebräerland* Aufschluss geben: »Denn die Stadt segnet den Menschen, der sich nach dem Segen sehnt, die fromme Stadt tröstet den, der getröstet werden möchte. Jerusalem ist die *Sternwarte* des Jenseits, der Vorhimmel des Himmels.« Dies., Das Hebräerland (1937), in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 5: Prosa. Das Hebräerland, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2001, 7–157, hier 12 (Hervorhebung im Original gesperrt). Zu dem Themenkomplex siehe außerdem Stefanie Leuenberger, Imagination. Ortsverschiebungen: Jerusalem in der deutsch-jüdischen Literatur, in: Michal Kümper u. a. (Hgg.), Makom. Orte und Räume im Judentum, Hildesheim/Zürich/New York 2007, 107–114.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die Fluchtwilligen auch in Palästina keine Ruhe finden würden, und vertritt andererseits wohl kabbalistisches Gedankengut, zumindest so, wie es zu Lasker-Schülers Zeiten verbreitet wurde: »Ihre letzte Heimat aber hat sowohl die kosmisch-universelle wie die irdisch-individuelle Art des Menschen in jenen erhabenen Höhen, in denen auch die Himmelswesen ihren Ursprung haben.«[18] Eleasar erweckt den Eindruck, die Idee von einer guten irdischen Existenz zu verwerfen: »Aber der besorgten Gemeinde antwortete Eleasar: ›Wer das gelobte Land nicht im Herzen trägt, der wird es nie erreichen.‹«[19] Ebenso wenig erhört der Wunderrabbiner die Bitten, sich dieses Jahr nicht in seine »frommen Betrachtungen«[20] zu begeben, und der Pogrom beginnt.[21] Die christliche Bevölkerung schlachtet die gesamte Judenheit ihrer Stadt dahin. Auf dem grausigen Höhepunkt findet die Erzählerin verstörende, schmerzhafte Worte:

> »Sie knebelten ihn [Arion Elevantos]; er aber lachte in seiner Bestürzung, wie er als Knabe aufzujauchzen pflegte, wenn ein Spielgefährt ihn packte im Räuber- und Gendarmspiel; bis das Weib des Bürgermeisters nahte und die schon betroffenen Leute aufpeitschte, den Vater der Judentochter, die ihren Sohn entführt habe, zu töten. Sie selbst riß dem unschuldigen Opfer das Herz aus der Brust, einen roten Grundstein zu legen, daran die herrenlosen Hunde ihr Geschäft verrichten sollten. Und die Juden, die an den Namen Jehovahs immer von neuem erwacht waren, lagen alle verstümmelt, zerbissen, Gesichte vom Körper getrennt, Kinderhände und Füßlein, zartestes Menschenlaub, auf den Gassen umher, in die man die Armen wie Vieh getrieben hatte.«[22]

Der Vergleich mit dem »Räuber- und Gendarmspiel« erscheint überraschend und unangebracht. Jedoch spiegelt sich genau in dieser Verschränkung von unschuldigem Vergnügen und unmenschlicher Grausamkeit die Not, ebenjener Grausamkeit mit Worten beizukommen. Die Metapher »zartestes Menschenlaub« ist verschwenderisch tautologisch. Sie vervielfacht die Leichenteile, indem sie das, was schon wörtlich dasteht – »Gesichte vom Körper getrennt, Kinderhände und Füßlein« – noch einmal metaphorisch beschreibt, um den grausamen Anblick anschaulich zu schildern. In dem Vergleich der Reaktion auf den Mord mit einem Kinderspiel und in der Metapher des Herbstlaubs treten poetische Verfahren und harmlose Dinge auf der Darstellungsebene mit roher Gewalt auf der Handlungsebene in Kontrast.

18 Ernst Müller, Der Sohar und seine Lehre. Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah, Wien/Berlin 1920, 29.
19 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 11.
20 Ebd., 9.
21 Siehe ebd., 14 f.
22 Ebd., 15.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Ein Kontrast dieser Art hat das Potenzial zu schockieren. Ein solches Artefakt könnte man mit Walter Benjamin als »dialektische[s] Bild«[23] fassen: »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild.«[24] In Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* endet der Satz anders: »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chok, durch den es sich als Monade kristallisiert.«[25] Dialektisches Bild und Schock hängen für Benjamin zusammen.[26] In *Le destin des images* aus dem Jahr 2003 spricht Jacques Rancière in Anlehnung an Benjamin von »montages dialectiques«[27] bei Kunstwerken, die Widersprüchliches kombinieren, um kraft eines Schocks gesellschaftskritische Wirkung zu entfalten.[28] Diskrepanz (»écart«[29]) und Kollision (»heurt«[30]) der Elemente einer dialektischen Montage enthüllen das geheime Gesetz, das eine Welt beherrscht, so Rancière.[31] Er sieht also ein ideologiekritisches Potenzial der Kunst.

Das Aufjauchzen eines Kinds beim Spiel mit der Reaktion auf Pogrom und Mord in Beziehung zu setzen, ist doppelt absurd: den Vergleich überhaupt zu ziehen und zu denken, dass jemand so reagieren könnte. Die Absurdität und Unentrinnbarkeit der Gewalttaten zeigt sich in ihrer Darstellung. Die Jüdinnen und Juden Barcelonas können, laut ihrem Wunderrabbiner, nicht fliehen. Sie können in der Stadt aber auch nicht leben. Sie sind einem vernichtenden Gesetz unterworfen. Die Laubmetaphorik macht deutlich, dass der Pogrom jährlich stattfindet, also einem gesetzmäßigen Jahreszyklus folgt. Die einzelnen Blätter eines laubbedeckten Bodens sind zahllos und kehren immer wieder. Sie können hübsch wirken in einem Herbstwald oder wie Unrat auf den

23 Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, 2 Bde, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1983, hier Bd. 1, 591 f.

24 Ebd., 595.

25 Ders., Über den Begriff der Geschichte (1940/1942), in: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde. in 14 Teilbänden, Frankfurt a. M. [7]2017, hier Bd. 1.2: Abhandlungen, 691–704, hier 703.

26 Zu Benjamins Begriff des dialektischen Bildes insgesamt siehe Ansgar Hillach, Dialektisches Bild, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hgg.), Benjamins Begriffe, 2 Bde., Berlin 2000, hier Bd. 1, 186–229.

27 Jacques Rancière, Le destin des images [Das Schicksal der Bilder], Paris 2003, 66. Er erwähnt Benjamin nur einmal in seiner »généalogie« (ebd., 44): »théorisation par Benjamin du choc dialectique des images et des temps« (ebd.).

28 Siehe ebd., 68–72. Schon eine zeitgenössische Rezension attestiert der Novelle »ungewöhnliche Wucht und innere Spannkraft«. Siehe Gi., Vorlesung Else Lasker-Schüler, 515.

29 Rancière, Le destin des images, 67.

30 Ebd.

31 Der ganze Satz lautet: »La puissance de la phrase-image [= montage] qui joint les hétérogènes est alors celle de l'écart et du heurt qui révèle le secret d'un monde, c'est-à-dire l'autre monde dont la loi s'impose derrière ses apparences anodines ou glorieuses.« Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Straßen einer verregneten Stadt. Insofern ist die Laubmetapher in sich selbst dialektisch, weil sich das schöne Laub in Abfall verwandeln kann. Das Attribut »zart« drückt zugleich Verletzlichkeit und dekorative Filigranität aus. Verspieltes und Vegetatives kombiniert Lasker-Schüler mit erschreckenden Ereignissen, um die Grausamkeit noch effektiver darzustellen.

Arabeske

Die explizite Schilderung von Blutvergießen im Zusammenhang mit harmlosen oder poetischen Elementen geschieht auch an anderer Stelle im *Wunderrabbiner*:

> »Mitten im Innern des feierlichsten Gemachs aber, sah des Priesters bebender knieender Knecht, da sein großer heiliger Maëstros in den erkühlten Schein der Luft griff, ihn packte wie der mutige Torero in der Arena das Horn des Stiers – und dann – auf den Steinarabesken der blutende Wunderrabbiner lag.«[32]

Der geschundene Körper Eleasars fällt mitten auf das Mosaik und sein Blut vermischt sich mit dem Muster. Vivian Liska hat vorgeschlagen, Lasker-Schülers orientalistischen Erzählband *Die Nächte Tino von Bagdads* »als modernistische Arabeske«[33] zu lesen. Daran anzuknüpfen lohnt sich nicht nur, weil Lasker-Schüler den Wunderrabbiner auf den »Steinarabesken« sterben lässt. Mit der Arabeske als heuristischer Denkfigur lässt sich auch das Kompositionsprinzip der Novelle erfassen.[34]

Der Begriff der Arabeske dient spätestens seit Friedrich Schlegels frühromantischen Schriften als »Strukturmetapher«[35] für Kunstwerke, in denen das scheinbar oder üblicherweise Unvereinbare kombiniert wird.[36] »Eigentliche« Arabesken nennt das »Abendland« seit der Renaissance Pflanzenran-

32 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 17.

33 Vivian Liska, Die Dichterin und das schelmische Erhabene. Else Lasker-Schülers »Die Nächte Tino von Bagdads«, Tübingen/Basel 1998, 70, siehe insgesamt 62–76.

34 Zur Arabeske als Stilprinzip Lasker-Schülers insgesamt siehe Julia Ingold, Arabeske und Klage. Aspekte des Ausdrucks bei Else Lasker-Schüler, Göttingen 2022.

35 Günter Oesterle, Arabeske, in: Karlheinz Barck u. a. (Hgg.), Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Stuttgart/Weimar 2010, hier Bd. 1, 272–286, hier 285.

36 Siehe Karl Konrad Polheim, Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik, München/Paderborn/Wien 1966, 113.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

kenornamente[37] islamischen Ursprungs.[38] Der Kunsthistoriker Alois Riegl bezeichnet in *Stilfragen* aus dem Jahr 1883 organischen Zierrat, der sich aus einer Grundform in unzähligen Variationen und mit »unendlichem Rapport« zusammensetzt, als »vollendete Arabeske«[39] (Abb. 1). In diesem Sinne verwendet Lasker-Schüler den Begriff ganz selbstverständlich, wenn sie etwa schreibt: »Die verschnörkelten Arabesken der Tapete begannen in ihrer Fantasie menschliche Formen anzunehmen, es glotzten sie furchtbare Augen an, deren Tiefe sie zu verschlingen drohten«,[40] oder: »Auf einmal steht auf dem weißen Rand der Zeitung ein Name im Arabeskenschmuck oder blumenverziert«,[41] oder auch: »Die ineinander verschlungenen Arabesken meines Teppichs grüßen über dem Geländer meines Balkons die Singenden«.[42] Im engen Sinne muss diese Art der Arabeske formal aus Pflanzenranken bestehen, die nach dem Prinzip von Thema und Variation eine Fläche dekorativ füllen (Abb. 2). Riegl schreibt dazu: »Das ist eben das Charakteristische am Arabeskenornament, dass dasselbe trotz geringer Abwechslung in den Motiven und fortwährender Wiederholung der Einzelkonfiguration dennoch niemals langweilig wird.«[43] Die Arabeske ist eine Folge des Bilderverbots im Islam. Weil sie nichts darstellen will, gilt sie als virtuoses Spiel zum reinen Selbstzweck. Dabei ist sie grundsätzlich ein dienendes Element, um das geschmückte oder gerahmte Objekt aufzuwerten. Sie allein hat ursprünglich keine Daseinsberechtigung. Ist sie dennoch allein, was seit der Romantik häufig vorkommt, prägen Aufwertung, Selbstzweck, Spiel, Virtuosität und Achtung des Bilderverbots ihren Charakter.[44] Was sie immer auch darstellt, ist die Möglichkeit des künstlerischen Ausdrucks, der zwecklosen Poesie selbst.[45]

37 Alois Riegl, Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik, Berlin 1893, 259.

38 Siehe Hans Belting, Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, München 2008, 47–54.

39 Riegl, Stilfragen, 308 und 332.

40 Else Lasker-Schüler, Der tote Knabe (1904), in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 3.1: Prosa. 1903–1920, bearb. von Ricarda Dick, Frankfurt a. M. 1998, 17–19, hier 18.

41 Dies., Handschrift (1910), in: ebd., 158–161, hier 158.

42 Dies., Das Hebräerland, 33.

43 Riegl, Stilfragen, 308.

44 Siehe Gerhart von Graevenitz, Locke, Schlange, Schrift. Poetologische Ornamente der Lyrik (Zesen, Klopstock, Goethe, Handke), in: Susi Kotzinger/Gabriele Rippl (Hgg.), Zeichen zwischen Klartext und Arabeske. Konferenz des Konstanzer Graduiertenkollegs »Theorie der Literatur«, veranstaltet im Oktober 1992, Amsterdam/Atlanta, Ga., 1994, 241–262, hier 241.

45 Siehe Oesterle, Arabeske, 285. Zu Begriff und Kunstform der Arabeske seit der Romantik siehe Ingold, Arabeske und Klage, Kap. 1.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

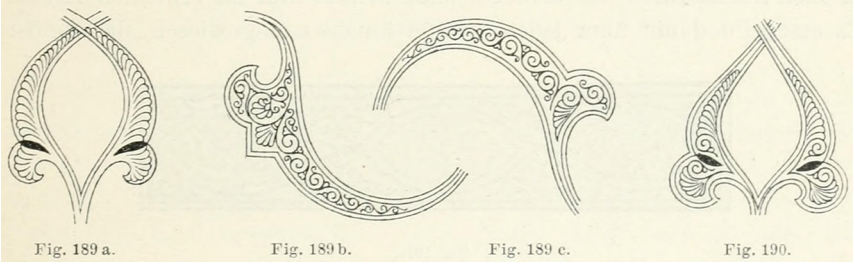


Abb. 1: Alois Riegl, Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik, Berlin 1893, 332.

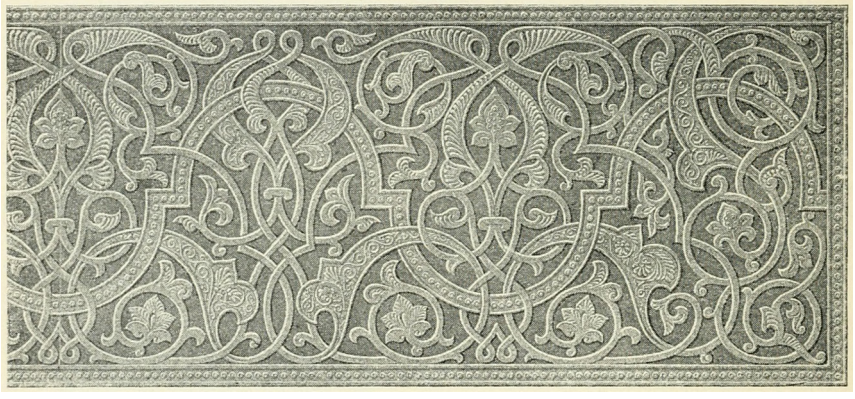


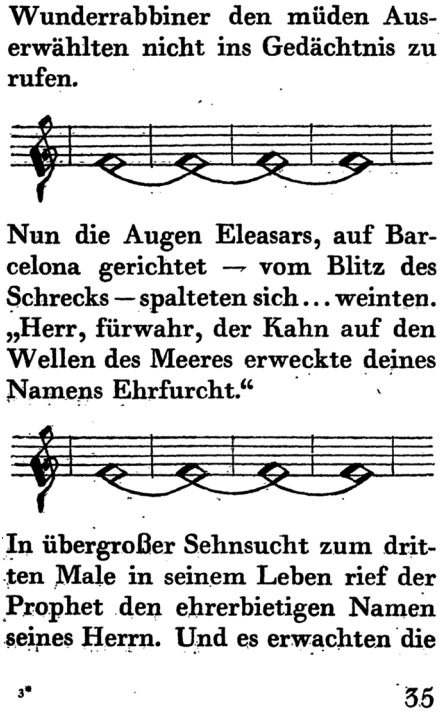
Abb. 2: Alois Riegl, Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik, Berlin 1893, 333.

In einer zeitgenössischen Rezension des *Wunderrabbiners* wird auf seine arabeske Struktur hingewiesen: »In immer neuer Verschlingung reihen sich die Arabesken der Wortfolgen aneinander, jeder Satz hat sein eigenes fantastisches Gesicht. Diese kleine Geschichte ist die Alhambra in Worten.«[46] Für Liska ist »orientalische Verkleidung«[47] das erste Indiz, *Die Nächte Tino von Bagdads* als literarische Arabeske zu verstehen. Lasker-Schülers *Wunderrabbiner* ist zumindest in einer Welt angesiedelt, in der die sarazenischen Einflüsse, etwa in Form der Steinarabesken, sichtbar sind. Unterschiedliche Merkmale der literarischen Arabeske lassen sich übereinstimmend in der Gedicht- und Kurzgeschichtensammlung *Die Nächte Tino von Bagdads* und in der Novelle *Der Wunderrabbiner von Barcelona* finden. In der symmetrischen Anordnung der einzelnen Kurzgeschichten und Gedichte der *Nächte*

46 O. A., Else Lasker-Schüler, Der Wunderrabbi von Barcelona (Paul Cassirer Verlag, 1921), in: Das Tage-Buch, 16. Juli 1921, 875 (Rezension).
47 Liska, Die Dichterin und das schelmische Erhabene, 71.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sieht Liska eine arabeske Struktur verwirklicht.[48] Ebenso ist die Novelle von Gedichten gerahmt und enthält ein Binnengedicht. In der Originalausgabe des *Wunderrabbiners* schaffen Vignetten, die an abstrahierte Notenschrift erinnern, absatzähnliche Zäsuren (Abb. 3).[49] Eingeflochten in die Erzählung von Pogromen und Nöten ist die *Romeo und Julia* ähnliche Liebesgeschichte zwischen der Jüdin Amram und dem Christen Pablo. Es gibt also arabeske Strukturen auf der formalen ebenso wie auf der inhaltlichen Ebene.


Wunderrabbiner den müden Auserwählten nicht ins Gedächtnis zu rufen.

Nun die Augen Eleasars, auf Barcelona gerichtet — vom Blitz des Schrecks — spalteten sich ... weinten. „Herr, fürwahr, der Kahn auf den Wellen des Meeres erweckte deines Namens Ehrfurcht."

In übergroßer Sehnsucht zum dritten Male in seinem Leben rief der Prophet den ehrerbietigen Namen seines Herrn. Und es erwachten die

3* 35

Abb. 3: Else Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, Berlin 1921 (Originalausgabe), 35.

48 Siehe ebd., 70 f. und 75 f.

49 Siehe Else Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, Berlin 1921 (Originalausgabe), 13, 18, 26 und 35. Dazu Körner, »Hebräische« Avantgarde, 275: »Das wiederkehrende Notenbild, das eine symbolische Notation des Schofarblasens darstellt, findet sich an inhaltlich zentralen Stellen, so zu Beginn der Erzählung und zweimal bei der Anrufung des Namens JHWHS durch Eleasar, also im Moment eines direkten Dialogversuchs. Außerdem steht die Notenzeile an zwei Stellen, die erneut strukturell den Kontrast zwischen Idylle und Verbrechen inszenieren. So befindet sich eine Notenzeile zwischen dem Bericht über den sexuellen Missbrauch jüdischer Kinder durch einen Süßwarenhändler und dem Erscheinen des rettenden Schiffs auf dem Marktplatz, sowie zwischen Eleasars Nachdenken über Jerusalem als ›Sternwarte der Heimat‹ und dem Moment, in dem er den Pogrom entdeckt.« Obwohl sie die Illustrationen anderer Werke Lasker-Schülers berücksichtigt, fehlen diese Vignetten leider in der *Kritischen Ausgabe*.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Neben einer Ordnung in Rahmen- und Binnentexte ist das Prinzip von Thema und Variation bei bildkünstlerischen ebenso wie bei literarischen Arabesken eines der wichtigsten. Liska nennt es »Abstraktion« und »Formalisierung«, wenn etwa in den *Nächten* die »männlichen Figuren als unterschiedliche Erscheinungsformen ein und derselben Instanz« auftreten.[50] So wie die Komponenten von Riegls »vollendeter Arabeske« sich zugleich ähneln und unterscheiden, tun das laut Liska die männlichen Figuren in dem orientalistischen Erzählband. Im Zitat oben variiert Lasker-Schüler die Bezeichnung für Eleasar – »Priester«, »heiliger Maëstros«, »Wunderrabbiner« – auf engstem Raum, was sich durch die gesamte Novelle zieht, um nur ein Beispiel zu nennen, wie die Dichterin mit dem Prinzip von Thema und Variation arbeitet. In diesen Bereich gehört auch die Aufzählung der »Gesichte vom Körper getrennt, Kinderhände und Füßlein«, die mit »zartestes Menschenlaub« noch einmal variiert wiederholt werden.

Als weiteres Indiz für eine literarische Arabeske macht Liska »Diskontinuität«[51] aus, die sich im *Wunderrabbiner*, wie schon beschrieben, in dem regelmäßigen Wechsel vom iterativen zum singulativen Erzählen findet. Zuletzt nennt Liska »Strukturenvielfalt«,[52] die in den *Nächten* ebenso wie im *Wunderrabbiner* durch die Kombination von Prosa und Lyrik vorliegt. Ein wesentliches Gesetz der literarischen Arabeske ist Poesie, das heißt, es darf nichts allzu deutlich ausgesprochen werden. Die Arabeske ist seit ihrer Erfindung zur Umgehung des Bilderverbots ein Versteck und die Möglichkeit indirekten Ausdrucks von Gegenständlichem.[53] Das bedeutet auch, dass eine literarische Arabeske sich selbst nicht so nennen darf, wenn sie nicht unpoetisch sein will. Vielmehr deuten die Autorinnen und Autoren auf ihre Poetik der Arabeske zum Beispiel dadurch hin, dass sie mit Arabesken geschmückte Gegenstände im Text aufscheinen lassen,[54] so wie das Lasker-Schüler mit den Steinarabesken tut. Ob man ihn nun als literarische Arabeske im engeren Sinne bezeichnen mag oder nicht, Lasker-Schüler verdichtet in ihrem *Wunderrabbiner* poetische Strukturen, sowohl in der Buchgestaltung als auch in der Handlung und der Sprache. Gerade im Kontrast zu dem Gebot der verschleiernden Poesie stehen im *Wunderrabbiner* die Darstellung der rohen Gewalt und die Liebesgeschichte im Angesicht der Pogrome. Durch die Kombination von scheinbar Unvereinbarem hat die gesamte Anlage des *Wunderrabbiners* das Potenzial des ideologiekritischen Schocks, das Rancière in der dialektischen Montage sieht.

50 Liska, Die Dichterin und das schelmische Erhabene, 72 f.
51 Ebd., 74.
52 Ebd., 75.
53 Zur Arabeske als Versteck siehe auch Ingold, Arabeske und Klage, Kap. 1.
54 Siehe Kerstin Behnke, Romantische Arabesken. Literatur ohne Figur und Grund zwischen Ornament-Schrift und (Text-)Gewebe, in: Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), Schrift, München 1993, 101–124, hier 118.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Die Erzählinstanz der Novelle tritt nicht in den Vordergrund. Grundsätzlich inszeniert Lasker-Schüler häufig sich selbst als Erzählerin ihrer Geschichten. Beim *Wunderrabbiner von Barcelona* könnte es sein, dass Amram, die im Text »Judendichterin«[55] genannt wird, die Rolle der Erzählerin einnehmen soll. Ein von Lasker-Schüler gezeichnetes Profil Amrams dient dem Büchlein als Frontispiz. Zumindest das Liebesgedicht, das innerhalb der Novelle platziert und freilich stilistisch Lasker-Schülers Liebeslyrik zuzurechnen ist, stammt sicher aus der Feder der Figur.[56] Insofern schreibt Lasker-Schüler in Gestalt der Dichterin Amram gewissermaßen ein eigenes Alter Ego in den Text ein.[57] Amrams verbotene Liebe zu »Senor Pablo, dem Bürgermeistersohn«,[58] ist der Funke, an dem sich der Pogrom entzündet, während Eleasar über seinen Büchern sinniert.[59] »Eines Tages [steht nämlich] ein großes Schiff auf dem Marktplatz«,[60] mit dem das Paar seiner feindlich gesinnten Umgebung entkommt.[61] Die shakespeareartige Liebesgeschichte verliert jeden Anflug von Kitsch, als die Mutter des Geliebten, »das Weib des Bürgermeisters«, dem Vater der Geliebten bei lebendigem Leibe das Herz herausreißt. Die »interreligiöse« Verbindung ist nur mit einem Deus ex Machina möglich und sie hat ein verheerendes Nachspiel.

Schon das Eröffnungsgedicht enthält dialektische (Sprach)bilder, die ein katastrophales Ende der Geschichte erahnen lassen:

Gott Hör …

Um meine Augen zieht die Nacht sich
Wie ein Ring zusammen.
Mein Puls verwandelte das Blut in Flammen
Und doch war alles grau und kalt um mich.

55 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 14.
56 Siehe ebd., 11 f.
57 Siehe Almuth Hammer, Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses. Mit Fallstudien zu Else Lasker-Schüler und Joseph Roth, Göttingen 2004, 155 und 182; Birgit M. Körner, »Und meine Seele verglüht in den Abendfarben / Jerusalems«. Utopische Signaturen bei Else Lasker-Schüler, in: Yearbook for European Jewish Literature Studies 3 (2016), H. 1, 131–151, hier 143; dies., »Hebräische« Avantgarde, 289. An den genannten Stellen finden sich Hinweise auf biografische Gemeinsamkeiten zwischen Amram und Lasker-Schüler. Allerdings ist dabei zu beachten, dass diese nur aus autobiografischen bzw. autofiktionalen Texten Lasker-Schülers abzuleiten sind, die nach dem *Wunderrabbiner* veröffentlicht wurden. Sie betreffen also nicht die »reale« Lasker-Schüler, sondern die Künstlerpersönlichkeit, die Lasker-Schüler von sich selbst erschafft.
58 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 13.
59 Siehe ebd., 14–16.
60 Ebd., 14.
61 Siehe ebd.: »Verklärt von übergroßer Liebe blieben sie unsichtbar hinter dem Fittich des Segels. Und der Hund nur war Augenzeuge gewesen, wie der ungeheure Meeresbote von der Liebe bewegt, leicht über den Marktplatz, durch die Straßen der Stadt, die sich andächtige Arme ausbreiteten, dann durch das Tor behutsam wie ein feierlicher Brautwagen verschwand.«

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

O Gott und bei lebendigem Tage
Träum ich vom Tod.
Im Wasser trink ich ihn und würge ihn im Brot.
Für meine Traurigkeit fehlt jedes Maß auf deiner Waage.

Gott hör, in deiner blauen Lieblingsfarbe
Sang ich das Lied von deines Himmels Dach.
Und wurde doch für deinen ewigen Hauch zu wach.
Mein Herz schämt sich vor dir fast seiner tauben Narbe.

Wo ende ich, o Gott, denn in die Sterne,
Auch in den Mond sah ich in alle deiner Früchte Tal.
Der rote Wein wird schon in seiner Beere schal
Und überall die Bitternis in jedem Kerne.[62]

Das Gedicht war im Jahr 1920 zuerst in der Zeitschrift *Die weißen Blätter* erschienen. Lasker-Schüler bringt oft Gedichte mit späterer Prosa in neue Kontexte. Sie dichtet und erzählt, auch wenn die Novelle eine abstraktere Erzählinstanz haben sollte, weiter im eigenen etablierten Stil. Obwohl die symbolische Farbe Blau seit Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* in der deutschsprachigen Literatur beinahe zu oft symbolisch besetzt wurde, wählt Lasker-Schüler sie als eine Art Signatur und Kennzeichen alles Dichterischen. Sie kann sich dabei auf eine höhere Instanz berufen. Schon in der jüdischen Tradition gilt Blau als Gottes Lieblingsfarbe.[63] Dieses Symbol übernimmt Lasker-Schüler ebenso in die Erzählung, wenn sie jüdische Mildtätigkeit beschreibt: »Apostelgestalten predigten Gleichheit und Brüderlichkeit und sie brachen ihr Herz in der Brust und reichten es den Armen wie Jesus von Nazareth unter ihnen teilte seines blauen Herzens Brot.«[64] Die Erzählerin der Novelle verwendet also dieselbe Sprache und Symbolik wie Lasker-Schüler auch sonst in ihren Texten – in den als autobiografisch markierten ebenso wie in den fiktionalen. Dadurch erhält die Geschichte einen Gegenwartsbezug. Hierzu passt auch, dass Lasker-Schüler archaisierende Ausdrucksweisen, etwa »das *Weib* des Bürgermeisters«,[65] mit der anachro-

62 Ebd., 9.

63 Siehe z. B. Gershom Scholem, Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe, Darmstadt [3]1980, 69 (zuerst 1923): »Wodurch unterscheidet sich Blau von allen anderen Farbenarten? Weil das Blau dem Meer gleicht, und das Meer dem Firmament, und das Firmament dem Thron der [göttlichen] Herrlichkeit, denn es heißt [Exod. 24,10]: ›Und sie sahen den Gott Israels, und unter seinen Füßen war es wie Saphirfarbe, und wie der Himmel selbst an Reinheit‹, und es heißt [Ezech I, 26]: ›Wie der Anblick eines Saphirsteins war das Aussehen des Thrones‹.« (Zusatz von Scholem.)

64 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona (1921), 9.

65 Ebd. (Hervorhebung der Verfasserin).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nistischen Verwendung des Worts »Pogrom« kombiniert, das zu der Zeit, in der die Novelle spielt, noch nicht aufgekommen war.

Lasker-Schüler bringt das zuvor erschienene Gedicht zusammen mit dem *Wunderrabbiner* in den Diskurs ihrer Zeit um Antisemitismus und Judenfeindlichkeit ein.[66] In dem Gedicht, das an so exponierter Stelle als eine Art Geleitwort für die kommende Handlung fungiert, sind die sprachlichen Bilder insofern dialektische, als sie unmögliche Zustände beschreiben: »Mein Puls verwandelte das Blut in Flammen / Und doch war alles grau und kalt um mich«, »Gott und bei lebendigem Tage / Träum ich vom Tod«, »Der rote Wein wird schon in seiner Beere schal«. Von einer Existenz, die endet, bevor sie überhaupt beginnt, handeln Gedicht und Novelle: »Doch wie sich auch die Juden gebärdeten, sie erregten Ärgernisse.«[67] Es gibt für die Unterdrückten kein Leben frei von Paradoxie, um nicht zu sagen: kein richtiges Leben im falschen.

Klage

»Für meine Traurigkeit fehlt jedes Maß auf deiner Waage«, lautet einer der einleitenden Verse im *Wunderrabbiner*. Doch der Klagepsalm ist nicht das Ende, sondern steht am Anfang der Geschichte.[68] Die Traurigkeit, für die sogar jedes Maß auf der *göttlichen* Waage fehlt, muss zum Ausdruck kommen. Im Jahr 1918 notiert Gershom Scholem zu seinem esoterischen Aufsatz *Über Klage und Klagelied*: »Kein geschwätziges Gedicht kann eine Klage

66 Siehe Alfred Bodenheimer/Andreas B. Kilcher, Lasker-Schüler, Else, in: Andreas B. Kilcher (Hg.), Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, 2., aktualisierte und erweit. Aufl., Stuttgart 2012, 327–331, hier 329; Markus Hallensleben, Else Lasker-Schüler. Avantgardismus und Kunstinszenierung, Tübingen/Basel 2000, 222 f.; Körner, »Hebräische« Avantgarde, 258–276.

67 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 9.

68 Almuth Hammer hat erklärt, dass *Gott Hör …* »dem typischen Aufbau eines Klagepsalms folgt« (dies., Erwählung erinnern, 186, sowie ebd., Anm. 149): »Die als ›Klagelieder des Einzelnen‹ bezeichneten Psalmen folgen im Großen und Ganzen dem Schema: Anrufung Gottes, Schilderung der verzweifelten Situation; Anrede an Gott als Auseinandersetzung, in der die Beziehung des Betenden zu Gott thematisiert wird; Aufforderung zur Hilfe bzw., wie hier, verzweifelte Frage nach dem eigenen Ergehen. Ein Vergleich lässt sich von der Schlusspassage des Gedichtes her insbesondere zu Ps 88, dem düstersten der biblischen Klagepsalmen, ziehen, in dem der Beter ebenfalls nur seine verzweifelte Situation schildert, ohne die Hoffnung auf Errettung noch formulieren zu können.«

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sein, denn es verdirbt ihr Maß.«[69] Die Maßlosigkeit der Trauer findet ihren angemessenen Ausdruck, wie Scholem im genannten Text aus dem Jahr 1917 schreibt, nur in einer Sprache an der Grenze zwischen den »Ländern des Offenbarten und des Verschwiegenen«.[70] Er bezieht sich dabei auf Benjamins Schrift *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.[71] »Die Klage ist aber der undifferenzierteste, ohnmächtige Ausdruck der Sprache, sie enthält fast nur den sinnlichen Hauch«, heißt es dort.[72] Benjamin könnte dabei an ein »Ach« oder »Echa« gedacht haben, wie die Klagelieder Jeremias im Hebräischen genannt werden.[73] An die Idee, dass die Klage der »ohnmächtige Ausdruck der Sprache« sei und »fast nur den sinnlichen Hauch« enthalte, knüpft Scholem an. Die Klage wäre demgemäß eine Äußerung, die gerade noch dem Verstummen entrungen wurde, sie steht schon an der Grenze des Verschwiegenen.

Wie Körner anhand eines Zettelchens gezeigt hat, das in Lasker-Schülers hinterlassenem Handexemplar des *Wunderrabbiners* liegt, symbolisieren die Vignetten mit der abstrahierten Notenschrift die Laute des Schofars,[74] denen nachgesagt wird, sie erinnerten an Seufzer oder Schluchzer, ähnlich »Ach«

69 Gershom Scholem, Tagebuch vom 22. Februar 1918–18. April 1918, in: ders., Tagebücher. Nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2 Halbbände, hier Halbband 2: 1917–1923, hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Frankfurt a. M. 2000, 135–184, hier 148.

70 Gershom Scholem, Über Klage und Klagelied (1917), in: ebd., 128–133, hier 128. Siehe auch: »Man muß sich das wohl so vorstellen, daß die Sprache dem, was sie zu sagen sich vorgenommen hat, nicht genügen kann«, in: Bernd Auerochs, Die Klage. Benjamin und Scholem im Gespräch (Vortrag), Leipzig, 20. Januar 2017 (Abschnitt II). Dieser Vortrag ist bisher nicht veröffentlicht. Ich danke Bernd Auerochs für den Einblick in das Manuskript.

71 Siehe Scholems Notiz dazu in: Gershom Scholem, Briefe, 3 Bde., München 1994–1999, hier Bd. 1: 1914–1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994, 372: »In dem Nachwort habe ich Dinge aus den letzten Tiefen meines Herzens niedergelegt, und es ist wohl kaum ein Mensch auf der Erde, der es ganz versteht. Die Fortsetzung der Spracharbeit wäre damit eigentlich nun begonnen, von mir.« Zu Benjamins und Scholems Austausch über die Klage siehe Ingold, Arabeske und Klage, Kap. 7.

72 Walter Benjamin, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (1916), in: ders., Gesammelte Schriften, hier Bd. 2.1: Aufsätze, Essays, Vorträge, Frankfurt a. M. 1991, 140–157, hier 155.

73 Siehe Auerochs, Die Klage (Abschnitt II): »[M]an ist versucht, an einen hingehauchten Seufzer, ein Ach oder dergleichen als das Muster von Benjamins Überlegungen zu denken«.

74 Siehe Körner, »Hebräische« Avantgarde, 274 f. (Hervorhebung im Original): »Die ambivalente Verbindung von Auserwählung und Verfolgung, Vernichtung und Erlösung wird durch ein weiteres Strukturmerkmal des Textes betont: die Notationen, die an mehreren Stellen eingefügt sind und die den Klang des Schofars symbolisieren. Eine Notiz, die sich in einem im Nachlass von Lasker-Schüler in Jerusalem erhaltenen persönlichen Exemplar von *Der Wunderrabbiner von Barcelona* befindet, nennt die Namen der Schofartöne: ›Tékia! / lang / Schewarum! / Terua! / absetzen‹, und stellt demnach eine ›Übersetzung‹ der Notenbilder für Lesungen dar.« Siehe auch Hallensleben, Else Lasker-Schüler, 233 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

oder »Echa«.[75] Das wären also erneut Laute, die dem Schweigen nahekommen. Wer nichts sagen kann oder nichts zu sagen weiß, kann ein »Ach« äußern. Mit den Vignetten kennzeichnet Lasker-Schüler gestalterisch die gesamte Novelle als Klagelied.

Der *Wunderrabbiner* ist gewissermaßen eine Variation der alten Gattung und zugleich eine Variation des Prätextes, nämlich Heinrich Heines *Rabbi von Bacherach*.[76] Heine bricht mit einer Geste des Verstummens ab, wo der Rest des Manuskripts angeblich in Flammen aufgegangen ist.[77] Das heißt, auch Heine legt in seinem Text die Nähe zum Verstummen an. Scholem schreibt: »Es gibt keine Antwort auf die Klage, das heißt, es gibt nur eine: das Verstummen.«[78] Und er sieht in ihr ein »Sterbenwollen und Nichtsterbenkönnen«.[79] Die Klage als Gattung ist genauso unmöglich und paradox wie die Existenzen im einleitenden Gedicht, die enden, bevor sie beginnen:

> »*Jede* Klage kann als Dichtung ausgesprochen werden, denn eben ihre besondere Grenzhaftigkeit zwischen den sprachlichen Reichen, ihre tragische Paradoxie macht sie dazu. (So hat auch das Hebräische für Klage und Klagelied dasselbe Wort: Qinah.) Ja, vielleicht haben die Sprachen der symbolischen Gegenstände keine andere Möglichkeit, zu Sprachen der Poesie zu werden, als in der Beschaffenheit der Klage.«[80]

Für Scholem rückt die Klage aufgrund ihrer paradoxen Stellung im Bereich der Äußerungen in die Nähe der Poesie. Er spekuliert, ob nicht allein in der Klage Poesie zu finden ist. Wie oben zitiert, betont er das »Maß« als Kriterium für eine adäquate, also wohl gelungene oder legitime Klage. Zu diesem maßvollen Ausdruck verhelfen ihr poetische Formen, so scheint es. In *Gott hör …* ist das lyrische Ich maßlos traurig, aber es schweigt nicht – das Gedicht ist ja da. Ebenso wie in der sephardischen Welt der gesamten Er-

75 Francis L. Cohen, Shofar (שופר), in: Isidore Singer (Hg.), The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, 12 Bde., New York/London 1901–1906, hier Bd. 11, New York/London 1905, 301–306. Im Traktat Rosch ha-Schana des Babylonischen Talmud werden die Klänge des Schofar mit »long sigh« und »piercing lamentation« verglichen (The Talmud of Babylonia. An American Translation, hier Bd. 9: Tractate Rosh Hashanah, übers. von Alan J. Avery-Peck, Atlanta, Ga., 1995, 33b, 439).

76 Siehe Itta Shedletzky, Bacherach and Barcelona. On Else Lasker-Schüler's Relation to Heinrich Heine, in: Mark H. Gelber (Hg.), The Jewish Reception of Heinrich Heine, Tübingen 1992, 113–126.

77 Siehe Paul Stapf, Anhang, in: Heinrich Heine, Werke, hg. von Paul Stapf, Wiesbaden 1972, 1107–1150, hier 1146. Siehe außerdem Theodor W. Adorno, Die Wunde Heine (1956), in: ders., Gesammelte Schriften, 20 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Darmstadt 1998, hier Bd. 11: Noten zur Literatur, 95–100, hier 98: »Ist aller Ausdruck die Spur von Leiden, so hat er [Heine] es vermocht, das eigene Ungenügen, die Sprachlosigkeit seiner Sprache umzuschaffen zum Ausdruck des Bruchs.«

78 Scholem, Über Klage und Klagelied, 130.

79 Ebd., 131.

80 Ebd., 131 f. (Hervorhebung im Original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zählung alles zu existieren scheint, obwohl es nicht existieren kann.[81] Auch Rancière beschäftigt die Möglichkeit der Äußerung von etwas Maßlosem. Für ihn ist die Form, welche das Chaos des Maßlosen zu bändigen vermag, die dialektische Montage.[82] Er schreibt: »Il s'agit d'organiser un choc, de mettre en scène une étrangeté du familier, pour faire apparaître un autre ordre de mesure qui ne se découvre que par la violence d'un conflit.«[83] Der dialektische Schock könnte das Einzige sein, das für die Darstellung ansonsten allzu vertrauten Unrechts und Leids angemessen ist, zum Beispiel in der befremdlichen Kombination von literarischer Arabeske und fiktivem Blutvergießen.

Offenbarung

Die Klage setzt etwas Beklagenswertes voraus. Sie äußert nicht nur Leid, sondern auch Widerspruch der Opfer:

> »Daß sich das, was nicht sein darf, das das Erträgliche übersteigende Leid, nicht als mythisches Verhängnis darstellt und auch nicht zum (ebenfalls mythischen) Opfer stilisiert wird, sondern in die Klage münden kann, dies ist dem geschuldet, daß es Offenbarung gibt. Die Nichtakzeptanz der Unerlöstheit, die in der Klage zum Ausdruck kommt, verweist auf den Raum, der den Erlösungsanspruch legitim macht. Die tiefe Berechtigung, die die Klage hat, wird letztlich durch die Offenbarung garantiert.«[84]

In der Bibel wiederholt sich immer wieder der Zyklus von Leid, Klage, Verheißung und Erfüllung, mustergültig etwa bei der Geschichte um den Auszug aus Ägypten. Die Propheten des babylonischen Exils übernehmen die Aufgabe der Verheißung besserer Zeiten. »Nur Einer kann auf die Klage antworten: Gott selber, der sie durch die Offenbarung aus der Revolution der

81 Siehe auch Daniel Weidner, »Movement of Language« and Transcience. Lament, Mourning, and the Tradition of Elegy in Early Scholem, in: Ilit Ferber/Paula Schwebel (Hgg.), Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, and Literary Perspectives, Berlin/Boston, Mass., 2014, 237–254, hier 250: »[T]his is the question of the 'poetic voice,' which, especially in the elegiac genre, is always concerned with tension between the necessity to speak and its impossibility, always implies a fundamentally endangered voice.«

82 Siehe Rancière, Le destin des images, 58: »le montage comme mesure du sans-mesure ou discipline du chaos«.

83 Ebd., 67: »Es geht darum, einen Schock zu erzeugen, das Befremdliche des Vertrauten zu inszenieren, um einen anderen Maßstab in Erscheinung treten zu lassen, der sich nur in einem gewaltsamen Konflikt enthüllt.«

84 Auerochs, Die Klage (Abschnitt III).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Trauer hervorrief«,[85] schreibt Scholem. Es gibt doch eine Antwort auf die Klage. Der Wunderrabbiner von Barcelona liest in einer offenbarten Schrift, während in der Stadt der christliche Mob wütet:

»›Und der allgütige Vater‹, lobpreiste singend Eleasar, ›pflückte einen Stern von seinem Kleide, und hob das Kind unter den Völkern zu sich empor und setzte das Licht in seine braune Stirn. Mit dieser kleinen Entlichtung am göttlichen Leibe des Wächters der Welt, entfaltete der Herr die erleuchteten Juden zum Volk der Propheten, ihm zu dienen in jedem Lande, in jedem Volke, auf allen Wegen. Amen. Den großen Geschwistervölkern aber ersetzte er den erhabenen Strahl, da er ihnen Heimat bereitete […].‹«[86]

Eleasar weiß, dass das auserwählte Lieblingsvolk Gottes seinen besonderen prophetischen Status mit der Heimatlosigkeit bezahlen muss.[87] Das Wissen um die eigene Erwählung ist der einzige Trost, wenn die Möglichkeit der Flucht, die für Eleasar offenbar einen Verstoß gegen die Berufung bedeutet, wegfällt. »Atlas der Schöpfung« heißt das Buch, aus dem der Wunderrabbiner hier rezitiert. Das erinnert an das kabbalistische *Sefer Jeẕira* (Buch der Schöpfung), in dem sich eine ähnliche Metaphorik findet: »[D]ann offenbarte sich ihm der Herr des Alls, gebenedeit sei sein Name, er setzte ihn auf seinen Schoss und küsste ihn auf das Haupt, und nannte ihn *Abraham* seinen Freund; er schloss ein Bündnis mit ihm und seinen Kindern«.[88] Gott setzt sich in beiden Texten seine Auserwählten liebevoll wie ein Vater auf den Schoß.

Die Novelle ist in einer Epoche angesiedelt, in der die Kabbala in Spanien tatsächlich eine Blüte erlebte. Auch in der Entstehungszeit der Novelle gibt es in Deutschland einen gewissen Aufschwung kabbalistischen Gedankenguts. Populäre Bücher erscheinen zu diesem Thema und Lasker-Schüler verkehrt in Kreisen, in denen sie rezipiert werden.[89] In seinem Buch über den Sohar erklärt Ernst Müller, dass in der Kabbala Erwählung und Exil zusammenhängen: »Denn auch der Fluch der zeitweiligen Heimlosigkeit Israels gründet zuletzt in dem Segen der Erwählung und seiner Sonderstellung unter

85 Scholem, Über Klage und Klagelied, 130. Siehe auch ebd., 128: »Vielmehr ist das Gegenteil der Klage nur die Offenbarung selber, und darum kann sie auch auf keine andere Weise überwunden, transformiert werden als durch Hinführung auf die Offenbarung.«

86 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 16.

87 Diaspora oder *Galut* als angestammten Ort der Jüdinnen und Juden zu betrachten, wo sie nicht zur Strafe, sondern mit himmlischem Auftrag ausharren müssen, ist eine Position, die v. a. mit der Haskala und dem aufgeklärten Judentum des 19. Jahrhunderts assoziiert ist. Siehe Hammer, Erwählung erinnern, 162; Jonathan Skolnik, Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955, Stanford, Calif., 2014, 137 und 141.

88 Sepher Jeṣirah. Das Buch der Schöpfung, übers. von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1894, 74 (Hervorhebung im Original).

89 Zur Rezeption der Kabbala bei Lasker-Schüler allgemein siehe auch Ingold, Arabeske und Klage, Kap. 6.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

allen Völkern.«[90] Genau dieser Gedanke findet sich in Eleasars »Atlas der Schöpfung«. So illustriert *Der Wunderrabbiner von Barcelona* eindrücklich die »unauflösliche Bindung von Klage und Offenbarung aneinander«.[91] Was Eleasar liest, klingt versöhnlich und beschwichtigend. Gerade diese Worte singt der Wunderrabbiner seinem Herrn *lobpreisend* entgegen, während »seine Menschen« vernichtet werden. Nach der Lektüre, in der Jüdinnen und Juden als Kinder Gottes bezeichnet werden, ist »Kinderhände und Füßlein« nicht allein in Bezug auf junge Menschen, sondern eben auch auf das »Kind unter den Völkern« insgesamt zu verstehen.

Die Simultaneität von lobpreisender Andacht und Vernichtung ergibt wiederum ein dialektisches Bild. Dafür sorgt Lasker-Schüler auch mit dem Schriftbild. Ohne Absatz schwenkt sie von den Gräuelszenen zur Residenz des Kabbalisten: »[…] zartestes Menschenlaub, auf den Gassen umher, in die man die Armen wie Vieh getrieben hatte. Aber die Abendwinde, die süßen Lügnerinnen, die um des großen Wunderrabbiners Palast sangen, brachten träumerisch falsche Märchen.«[92] Beides steht innerhalb eines längeren zusammenhängenden Abschnitts ohne Absatz zwischen zwei der Schofarvignetten. Den abschließenden und den ihm folgenden Schofarton platziert Lasker-Schüler dicht hintereinander. Dazwischen stehen nur zwei Sätze (Abb. 3). Eleasar »erwacht« aus den mystischen Spekulationen und blickt von seinem »Hügel«[93] über die Stadt: »Nun die Augen Eleasars, auf Barcelona gerichtet – vom Blitz des Schrecks – spalteten sich … weinten.«[94] Eleasar wird die Diskrepanz und Kollision dieses Moments bewusst: »Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes.«[95] Der Wunderrabbiner sieht das »zarteste[…] Menschenlaub« und die Gleichzeitigkeit von Andacht und Pogrom. Der »Blitz des Schrecks« ist der Schock des dialektischen Bilds, weil die Paradoxie und Unentrinnbarkeit der Situation verdichtet hervortritt: Erwählung bringt Verfolgung mit sich, Hilfsbereitschaft Misstrauen, Friedfertigkeit Wehrlosigkeit und so fort. Der Anblick des von Leichenteilen übersäten Barcelona zerstört die Hoffnung, die in der Meditation über der Offenbarung lag, und die Ereignisse münden in ein wahrhaft endzeitliches Szenario.

90 Müller, Der Sohar und seine Lehre, 46.
91 Auerochs, Die Klage (Abschnitt III).
92 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 15.
93 Ebd., 13.
94 Ebd., 16.
95 Benjamin, Das Passagen-Werk, Bd. 1, 591 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Vergeltung

Schon das Eröffnungsgedicht *Gott hör …* ist ein dialektischer Text über die Unmöglichkeit eines bestehenden Seins, es drückt das »Sterbenwollen und Nichtsterbenkönnen« aus. Da der Titel des Gedichts »in der Originalausgabe separat auf der Seite davor gedruckt ist, […] wird er zum Motto für das ganze Buch«.[96] Die Richtung der Mitteilung ist darin umgekehrt, vom traditionellen Gebet *Schem'a Jisra'el* (Höre, Israel!) zum *Gott hör …*[97] Ebenso hat die Klage laut Scholem zwei Richtungen:

»Überhaupt ist im Alten Testament letzten Endes *stets Gott* der, der zur Klage aufruft: er fordert als Richter von den Menschen die Unterschrift unter sein Gottesurteil, als welche die Klage eben ist. Gottes Aufruf zur Klage hat aber noch eine zweite Bedeutung: Denn Gott ist nicht nur der höchste Richter, sondern zugleich auch (was das Judentum niemals unmittelbar ausspricht, was aber in der talmudischen Haggada sehr deutlich wird) der tiefste Angeklagte […].«[98]

Traditionell ist es der Klang des Schofar, der den richtenden Gott anklagt und an seine Barmherzigkeit erinnert:

»Wenn aber der andere Schofar sich erweckt und die Menschenkinder von ihren Sünden umkehren, dann mögen sie die Stimme des Schofars von unten tönen lassen; wenn diese aufsteigt, erweckt sich der andere obere Schofar, erweckt sich das Erbarmen und schwindet das Gericht.«[99]

Der Schofar ruft die Menschen zur Reue und Gott zur Gnade. In dem Jahr, in dem die Novelle hauptsächlich spielt, morden die Christinnen und Christen brutaler und gründlicher, weil Pablo und Amram zusammen fliehen.

In der Not ruft Eleasar *Ha-Schem* (also Gott). Diese Passage folgt direkt auf den Schofarton unter den beiden Sätzen, die Eleasars »Rückkehr« nach Barcelona schildern:

96 Körner, »Hebräische« Avantgarde, 269. Siehe Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona (Originalausgabe), 7.

97 Siehe Körner, »Hebräische« Avantgarde, 275. Körner und die *Kritische Ausgabe* zählen Bibelstellen auf, in denen Gott zum Zuhören aufgefordert wird (ebd., Anm. 190; Lasker-Schüler, Werke und Briefe, hier Bd. 4.2: Prosa. 1921–1945. Nachgelassene Schriften. Anmerkungen, bearb. von Itta Shedletzky und Karl Jürgen Skrodzki, Frankfurt a. M. 2001, 25).

98 Gershom Scholem, Ezechiel Kap. 19: Klagelied um die letzten Fürsten Israels (1918/1919), in: ders., Tagebücher, Halbband 2, 548 f., hier 549 (Hervorhebung im Original).

99 Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext, übers. von Ernst Müller, Wien 1932, 267. Siehe auch ebd., 267 f.: »So beugen sich alle Gerichte, wenn die Liebe sich erweckt. Darauf wolle man Herz und Willen richten bei diesen Tönen und in Buße umkehren zu seinem Herrn.«

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»In übergroßer Sehnsucht zum dritten Male in seinem Leben rief der Prophet den ehrerbietigen Namen seines Herrn. Und es erwachten die Toten der Toten vom erlösenden Laut des Namen Jehovahs. Es waren die Christen und durch sie alle Christenvölker der Christenheit. Doch er mißtraute den bereuenden Brüdervölkern und ihrer Auferweckung!«[100]

Der *Ba'al-Schem*, »das heißt ein Meister der praktischen Kabbala, der Magie«[101], ist empört über die diesjährige Wirkung seiner Zauberkunst und klagt Gott direkt an: »Hinschlachten läßt du deinen Lieblingssohn immer wieder immer, daß deines heiligen Namens Posaune die Völker der Christen erwecke, und belohnst ihre scheußlichen Taten mit Erleuchtung.«[102] Im Zitat oben zeigt sich, dass auch der Schofarton als Weckruf gilt. Seit Luthers Bibelübersetzung werden im deutschen Sprachgebrauch »Posaune« und »Schofar« bisweilen verwechselt.[103] Die Vignetten sind integrale audiovisuelle Bestandteile der Lektüre, im Vortrag sollte vielleicht sogar an ihrer Stelle »Tekia! Schewarim … *Triller* Terua!«[104] gerufen werden, wie es hier eine Dramenfigur Lasker-Schülers tut und wie das in Lasker-Schülers Handexemplar des *Wunderrabbiners* liegende Zettelchen nahelegt. Beim Lesen kann ein Schofarton mitgedacht werden. Die Aussprache des göttlichen Namens und der Schofarton scheinen in der Novelle eine ähnliche Wirkung zu haben. Unmittelbar nachdem die Vignette zum letzten Mal im Buch vorkommt, folgt die Schilderung der Anrufung Gottes. Was dann geschieht, ist schwer zu paraphrasieren. Es klingt nach höchst fantastischen und mythischen Vorgängen von apokalyptischen Ausmaßen.

Ein Blick auf das Wortfeld um »Erwachen« hilft beim Verständnis. »Wach« oder »erleuchtet« sein, steht in der Novelle nicht synonym für »am Leben sein«, sondern für »gerecht sein«. Gerecht ist, wer zwischen Gut und Böse unterscheidet und sich für das Gute entscheidet. Normalerweise betrifft das Erwachen die Jüdinnen und Juden, wenn *Ha-Schem* durch den *Ba'al-Schem* angerufen wird:

100 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 16.

101 Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1980, 383. Siehe Lasker-Schüler, Werke und Briefe, Bd. 4.2, 163: »Die hebräische Wendung ›Baal Schem‹ bedeutet ›Herr (Besitzer) des (göttlichen) Namens‹ und bezeichnet Personen, die den Ruf haben, mit Hilfe der Beschwörung des Gottesnamens Wundertaten zu vollbringen.«

102 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona (1921), 17.

103 Z. B. als die »kinder Jsrael« (siehe Jos 6,1, in: Biblia. Das ist, die gantze heilige Schrifft. Deutsch, übers. von Martin Luther, Wittenberg 1545) Jerichos Stadtmauern zu Fall bringen, übersetzt Luther »Posaunen« (ebd., 6,4), während im ursprünglichen Text שופרות (Schofarot) steht. Eine korrektere Übersetzung ins Deutsche wäre etwa »Widderhorn«.

104 Else Lasker-Schüler, Arthur Aronymus und seine Väter (aus meines geliebten Vaters Kinderjahren) (1932), in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 2: Dramen, bearb. von Georg-Michael Schulz, Frankfurt a. M. 1997, 73–181, hier 84 (Hervorhebung im Original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Immer wenn Eleasar der Wunderrabbiner den ehrfürchtigen Namen Jehovah rief, vernahmen ihn andächtig die Juden bis in den Weizenkorn ihres Pulses und es erwachten alle ihre guten Taten und sie bereuten ihre schlechten Handlungen. Die Spanier aber verschlossen ihr Ohr dem erlösenden Laut, der die Schläfen der Juden ritzte, sie zu tränken mit göttlicher Lymphe und manchem erschütterten zum Preis einen Blutstropfen entzog.«[105]

In dem gesamten Büchlein zeigt sich, dass die Figuren im gerechten Zustand die »wachen« sind, die in den Pogromen verabscheuungswürdige Übel erkennen, derer auch Gott angeklagt werden darf. In diesem Lichte erklären sich viele rätselhafte Stellen. Diese Bedeutung von Wachheit innerhalb der Novelle vorausgesetzt, zeugt der Vers im Eröffnungsgedicht: »Und wurde doch für deinen ewigen Hauch zu wach«, schon davon, dass das lyrische Ich sich angesichts des allgegenwärtigen Leids von Gott entfernt. Die Christinnen und Christen dagegen, die den Wunderrabbiner wegen des entflohenen Liebespaars zur Rede stellen wollen, sind keine Gerechten: »Eleasar weigerte sich, das Oberhaupt mit dem Massengefolge zu empfangen, denn was half es, zu *Schlafenden* zu reden!«[106] Ausgerechnet innerhalb der minutiösesten Schilderung der Brutalität, im oben zitierten Ausschnitt über das Aufjauchzen und das »Menschenlaub«, spricht die Erzählerin von den Betroffenen als »Juden, die an den Namen Jehovahs immer von neuem erwacht waren«. Das sind Gerechte, die keine Strafe verdient haben. Die Welt sieht so düster aus, weil die göttlichen »Gebote entschlafen waren in den meisten Herzen der Geschöpfe, auch im Blute Judas«.[107] In dem Moment, als ihn der »Blitz des Schrecks« trifft, benutzt Eleasar ebenso das Verb erwecken: »Herr, fürwahr, der Kahn auf den Wellen des Meeres erweckte deines Namens Ehrfurcht.«[108]

Wenn der *Ba'al-Schem* den »heiligen Namen« ruft, geschieht das Unerwartete: Die Christinnen und Christen *erwachen*. Metaphorik und »tatsächliche« Handlung sind nicht zu unterscheiden. Stehen wirklich Tote auf oder überkommt die »Christen und durch sie alle Christenvölker der Christenheit« schlicht Reue oder geschieht beides? Schon zuvor war die Rede von den »erleuchteten Juden«, die von Gott zum Ausgleich der Heimatlosigkeit einen »erhabenen Strahl« erhalten. Lasker-Schüler verwendet in *Der Wunderrabbiner von Barcelona* »Auferweckung« und »Erleuchtung« synonym und abwechselnd. Im Gegensatz zu »Auferweckung« ist »Erleuchtung« kein Synonym für »Auferstehung«. Das weist eher darauf hin, dass die Sprache weiterhin metaphorisch ist und »Erleuchtung« wie »Auferweckung« den Wechsel in den Zustand der Gerechtigkeit bezeichnen. Das heißt, hier wird

105 Lasker-Schüler, Der Wunderrabbiner von Barcelona, 11.
106 Ebd., 14 (Hervorhebung im Original gesperrt).
107 Ebd., 16.
108 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

wohl erzählt, dass die »bereuenden« Christinnen und Christen ihre eigene Grausamkeit erkennen.

Dass Gott im Moment der äußersten Not die Christinnen und Christen *erleuchtet*, ihnen das Privileg der Jüdinnen und Juden verleiht, nimmt der Wunderrabbiner nicht hin. Er ringt fast wie Jakob »die ganze Nacht in Rätseln mit Gott«,[109] er klagt Gott an, weil er den verstorbenen Peinigerinnen und Peinigern die Möglichkeit der erlösenden Erleuchtung, also die Einsicht in die eigene Schuld, eröffnet. Schließlich zerbricht der Wunderrabbiner – wie Simson – die Säulen seiner luxuriösen Residenz:

> »Ein ungeheurer Steinbruch aber, Er, der große Wunderrabbiner, ein Volk stürzte sich vom heiligen Hügel, den das goldene zerbröckelte Mosaik der Kuppel verklärte, auf die Christen Barcelonas, die den letzten gequälten Juden reuevoll zur Ruhe legten, und erlosch ihre Erleuchtung, zermalmte ihre Körper.«[110]

Die Erzählerin nennt vor dem physischen Tod der »Christen Barcelonas« das Erlöschen »ihre[r] Erleuchtung«. Es ist wohl das schwerwiegendere Ereignis. Zu Jakob und Simson als Präfigurationen des Wunderrabbiners gesellt sich Jona, der nicht akzeptieren will, dass Gott die bußfertige Bevölkerung Ninives verschont. Allerdings verleiht Gott dem ungehorsamen Diener wie Simson zuletzt übermenschliche Kräfte, um seine Feinde zu vernichten.

In Lasker-Schülers Wunderrabbiner verdichten sich monumentale Prophetengestalten.[111] In einer ihrer Beschreibungen gleicht er mehr einer Skulptur als einem lebenden Menschen: »Sein ehrerbietiger Kopf rätselhaft wie durch die Lupe vergrößert und verwirklicht, neigte sich umrahmt im Bogenfenster des Palastes freundlich jedem Vorüberschreitenden zu, ob Jude oder Christ.«[112] Die christliche Bevölkerung Barcelonas mutmaßt: »Gabriel sei er, der große Erzengel, nie gestorben; seines Bartes unzerrinnbarer Schnee

109 Ebd., 17.

110 Ebd.

111 In *Das Hebräerland* beschreibt Lasker-Schüler einen weiteren Wunderrabbiner, der Ähnlichkeiten mit Eleasar aufweist: »Etliche Judenpriester fasten ihr Leben lang. Wie der gewaltige Raw, der vertriebene Wunderrabbiner von Galizien, der kühle und kühne Fastende, der ›zweite Moses‹! Von seinen galizischen Juden so genannt. Er war ein Fels in Israel, umbraust von hebräischen Gewässern. Im vorigen Jahre 1934 nahm ihn Gott zu sich. ›Der Verlust meines goldenen Palastes, den mir die Juden Galiziens gebaut‹ – habe ihn nicht geschmerzt, aber die zum Opfer gefallenen unersetzlichen Reliquien –, ›nach ihnen sehnt sich mein Herz.‹ Selbst die ihm gebliebenen unbeschädigten heiligen Kleider seines leiblichen Urururgroßvaters des Balchems, gestand der Rabbuni mir, vermögen ihn nicht zu trösten über die im Bluttaumel des Pogroms getöteten seligen Güter. // Der betende Gottesmann am Pfingstnachmittag an der Klagemauer erinnerte mich an den reinen Herzens dahingeschiedenen Großpriester von Galizien. Wie dieser einst gerungen mit dem Engel des Herrn, riß jener Gottesmann, ein Prometheus, verzweifelt an die steinernen Flügel des Geschicks.« Dies., Das Hebräerland, 32.

112 Dies., Der Wunderrabbiner von Barcelona, 10.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

umhülle die Bundeslade.«[113] Auch hier gleicht er einer Skulptur, zumal die Bundeslade zwar nicht von Gabriel, aber doch von engelartigen Skulpturen geschmückt wird. Das Gebäude und der Wunderrabbiner erscheinen nicht erst im obigen Zitat wie miteinander verwachsen: »Auch hatten ihre [Amrams] Augen groß geschaut in die Höhle der Kuppel, die aus Libanonholz und purem Gold Arion [der Baumeister] wölbte über das Dach des herrlichen Hauses von den reichen Juden gespendet, ihren Wunderrabbiner zu schirmen vor Ungemach.«[114] Er ist uralt und begleitet die jüdische Gemeinde seit jeher: »Von ihren Vätern vererbt, trugen die alten Juden den Tag in ihrer Herzen Kalender verzeichnet, an dem ihr höchster Rabbiner ihnen geboren ward.«[115]

Eigentlich ist der Wunderrabbiner selbst ein Unwissender, da er das Leid nicht kennt, dem seine Gemeinde alljährlich ausgesetzt ist. Vielleicht verlöre er seine magischen Kräfte, zöge er sich nicht regelmäßig in die »frommen Betrachtungen« zurück, und vielleicht kann er deshalb den Bitten zu bleiben nicht nachkommen. Er ist der Welt entrückt. Der »Blitz des Schrecks« erst weckt ihn auf und lässt ihn das Unrecht erkennen. Dennoch bedeutet er für die gerechten Jüdinnen und Juden einen Zufluchtsort: »Bedrängt, die Städte zu verlassen, in denen sie von Urbeginn bestimmt waren, Gott zu säen, flüchteten sich die noch wach gebliebenen Judengedanken in des Hohen Priesters Schoß.«[116] Er ist eine abstrakte, altehrwürdige Größe, »ein Volk«, ein »Steinbruch« und das Zentrum der jüdischen Gemeinde. All das legt nahe, dass der Wunderrabbiner eine Personifikation sein könnte, vielleicht der Offenbarung, vielleicht der Tradition oder der Gerechtigkeit. Eleasar ist eine ambivalente Figur.[117] Seine Anwesenheit scheint Schutz zu bieten und trotzdem zieht er sich alljährlich in seine Studien zurück. Im Grunde ist seine Existenz genauso dialektisch wie die seiner Schützlinge. Er verkörpert oder lebt etwas, was unmöglich ist. Er hat ein Haus in Barcelona, mit dem er sogar verwachsen scheint. Er gehört dorthin und war schon immer da, trotzdem ist er nicht willkommen.

Mithilfe zeitgenössischer und späterer Paratexte inszeniert Lasker-Schüler den *Wunderrabbiner* selbst als Offenbarung. So heißt es etwa in einem ihrer Briefe an Karl Kraus: »Nun schrieb ich den Wunderrabbiner, der wie eine Offenbarung über mich kam […].«[118] In einem späteren Selbstkommentar, der freilich keineswegs faktual verstanden werden darf, stellt Lasker-Schüler Architektur als ursprüngliche Inspiration der Novelle dar:

113 Ebd.
114 Ebd., 11.
115 Ebd., 10.
116 Ebd., 16.
117 Siehe Shedletzky, Bacherach and Barcelona, 121 f.
118 Else Lasker-Schüler an Karl Kraus, 8. Juli 1921, in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 7: Briefe 1914–1924, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki, Frankfurt a. M. 2004, Nr. 423.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Das dritte erleuchtete Fenster aber war ein großes Bogenfenster gewesen im Treppenhaus, vom Treppenhaus unserer Flur aus gesehen, über unsere Gasse hinweg in einem fremden Birnengarten. Mit Allerleifurcht blickte ich durch den mysteriösen Bogen, dahinter ein altes Mütterchen die Wäsche der Familie des Hauses wusch. Aber ich verwandelte die greise Wäscherin in einen Wunderrabbiner, von dem ich erst vor einigen Jahren ein Büchlein schrieb, in dem die Juden einen sicheren Palast Ihm bauten, dessen Kuppel Ihn schütze vor Ungemach. Vierteljahrhundert gährte diese Dichtung in meinem Herzen, wurde ein Weinberg, alter, spanischer Wein, sternenjährige Judenrebe.«[119]

Diese nachträgliche Lektürelenkung betont, dass ein Bild oder Anblick die entscheidende Inspiration gewesen sei. Dabei ist nicht der vermeintliche autobiografische Gehalt interessant, sondern aufschlussreich sind vielmehr die poetologischen Implikationen. Die »greise Wäscherin« wird zur mystischen Gestalt, eine banale Alltagssituation zum Mysterium, darin liegt wieder eine Strategie der Aufwertung.

Am Ende greift Lasker-Schüler das Motiv des Weins wieder auf, das den Rahmen für die schauderhaften Ereignisse in der Novelle bildet:

Die Engel deckten wolkenweiß zum Himmelsmahle,
Des hohen Heimgekehrten Herz nahm Gott aus seiner Schale,
Zu prüfen das geweihte widerspenstige Erz,
O Eleasars Herz rieb sich an Herz,
Entbrannte seinen Stein!
Jerusalem, in seinen Krug gieß deinen Wein
Und laß ihn gären aufbewahrt im Tale.[120]

Das Schlussgedicht berichtet von der Heimkunft Eleasars. Das Herz des Wunderrabbiners scheint sich – anders als das des lyrischen Ichs vom Anfang – entflammen zu lassen, ohne dass es »grau und kalt« um ihn ist. Das *widerspenstige* Erzherz ist ein letzter Ort der Hoffnung, an dem der Wein doch noch zur Gärung kommt, bevor er in der »Beere schal« wird.[121] Es ist das Herz von einem, der Gott selbst *an*klagt und sein Volk rächt.

Die Metaphorik, mit der Lasker-Schüler von der Erwählung des jüdischen Volks erzählt, erinnert an die dienende Position der Arabeske. Gott bestimmt das »Volk der Propheten, ihm zu dienen in jedem Lande, in jedem Volke, auf allen Wegen«. Metaphorisch heißt das, es ist »überall verstreut, eingepflanzt, der Teige Zutat, sie zu süßen«. Ebenso ist die Arabeske als dienende Form für Schmuck und Rahmen zuständig, das Unterschätzte und Verachtete. Existiert sie um ihrer selbst willen, ist das ein emanzipatorischer Akt, der eine Bejahung reiner Poesie darstellt und zugleich eine Wertschätzung

119 Dies., Das erleuchtete Fenster (1926), in: dies., Werke und Briefe, Bd. 4.1, 115–119, hier 118.
120 Dies., Der Wunderrabbiner von Barcelona, 17.
121 Siehe hierzu Körner, »Hebräische« Avantgarde, 289 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

des Geringen oder Dienenden. Aus den Inhalten von Eleasars »Atlas der Schöpfung« wird deutlich, dass die Jüdinnen und Juden die gesamte restliche Schöpfung zu adeln oder aufzuwerten vermögen. So wie niemand den Wert der schmückenden Arabeske anerkennt, verkennt die christliche Bevölkerung Barcelonas die heilbringende Kraft in der Präsenz ihrer jüdischen Mitmenschen. Die sephardische Bevölkerung Barcelonas kann laut ihrem Oberhaupt nicht nach Palästina fliehen, sie kann aber auch nicht friedlich vor Ort leben. Ihre Existenz ist von einer unauflösbaren Dialektik geprägt. In der Novelle tauchen dementsprechend immer wieder dialektische Sprachbilder auf: von den Metaphern im Eingangsgedicht über die irritierend poetisch gerahmten Darstellungen von Blutvergießen bis zum Schluss, als der Wunderrabbiner auf den Steinarabesken blutet und stirbt. Alfred Bodenheimer und Andreas B. Kilcher nennen die Novelle »[e]ine der schärfsten Anklagen gegen den christlichen Antisemitismus in der deutsch-jüdischen Literatur überhaupt«.[122] Das kleine Büchlein von 38 Seiten enthält eine unversöhnliche Rachefantasie und eine monumentale Klage. Angesichts des katastrophalen Ausgangs liegt Trost allein darin, dass dieser Konstellation drastischer Klagen und Anklagen mit poetischen Elementen über die Entstehungszeit hinaus die Kraft des Schocks erhalten bleibt.

122 Bodenheimer/Kilcher, Lasker-Schüler, Else, 329. Siehe auch Hallensleben, Else Lasker-Schüler, 222 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Stephanie Bremerich

Arbeit an der »neuen Welt«: Arthur Holitschers *Reise durch das jüdische Palästina* (1922) und Felix Saltens *Neue Menschen auf alter Erde* (1925)

»Ist eine Nation zerstört, wenn man ihr die Heimat nimmt? / Die Juden, jahrtausendelang im Exil, geben die Antwort: Nein. […] Aber die jungen Menschen, die Palästina jetzt aufnimmt, die Stärksten, Gläubigsten unter ihnen – bauen, tastend, irrend, von Fehlschlägen nicht entmutigt im Urväterland an der Neuen Welt. […] Administration, Kolonisationswerk und Aufbau, Formation der Parteien, Theorie der Arbeit und Organisation der Arbeitenden – alles befindet sich im jüdischen Palästina heute noch im Zustand des Experimentes. […] Die jungen Arbeiter-Pioniere rechtfertigen die Judenschaft der Welt durch das Opfer, das sie ihrer chimärischen Heimat in der Steinwüste des Urväterlandes darbringen. […] was sich in diesem alten Lande abspielt, die Besitzergreifung Palästinas durch die Juden, geschieht durch einen höheren Willen, aus höherem Gesichtspunkt, als ihn der Begriff Heimat umzirkeln kann.«[1]

Historie und Moderne, Arbeit, Aufbau und Agenda: Arthur Holitschers 1922 veröffentlichte *Reise durch das jüdische Palästina* ist einer von zahlreichen Reiseberichten, die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf emphatische Weise einem alten und zugleich in die Zukunft weisenden Land zuwenden – einem Land, das für die jüdische Gemeinschaft in der Diaspora ebenso biblisch verbürgte Heimat und kollektiver Erinnerungsraum wie im Entstehen begriffenes Besiedlungsprojekt mit höherer Sendung ist und sich, wie Holitscher sagt, »im Zustand des Experimentes« befindet.

Die Hybridität, die per se kennzeichnend für das Genre Reisebericht ist[2] – das Oszillieren zwischen Fakt und Fiktion, authentischer Erfahrung und lite-

1 Arthur Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, Berlin 1922, 4–7.

2 Grundlegend siehe Peter J. Brenner, Der Reisebericht in der deutschen Literatur. Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte, Tübingen 1990; außerdem Evgenia Grishina, Ein Land im Licht. Studien zur Palästina-Reiseliteratur (1918–1934), Heidelberg 2012, 37–66. Zu dieser gattungs- und gegenstandsimmanenten Komplexität kommt im Fall der deutschsprachigen Palästina-Reiseliteratur noch das breite Spektrum der Autoren hinzu, das Schriftsteller und Gelegenheitsautoren, Juden und Nichtjuden, Zionisten und Nichtzionisten, Orthodoxe, Christen, Sozialisten und Konservative umfasst, die aus sehr unterschiedlichen Gründen (Forschungs-, Bildungs-, Individualreise, Pilgerfahrt, Gruppen-, Handlungs-, Auftragsreise) nach Palästina kamen. Siehe hierzu Wolf Kaiser, Palästina – Erez Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg, Hildesheim/Zürich/New York 1992, 41–64.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 239–264 | doi.org/10.13109/9783666302039.239

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rarischer Rekonstruktion, Dokumentation und Imagination, objektivem Beschreiben und subjektivem Erschreiben des »anderen« und »Fernen« –, wird im speziellen Fall der Palästina-Reiseberichte dieser Zeit um zentrale, den Gegenstand betreffende Faktoren erweitert: Es sind Berichte über Reisen in ein hochgradig semantisiertes Land, das alte und neue Heimat gleichermaßen ist, ebenso biblisches »Urväterland« wie zionistisches Zukunftsprojekt und Projektionsfläche für Jüdinnen und Juden vor der Staatsgründung Israels. Die Nähe zur – typischerweise als Reisenarration konzipierten und auf den vermittelnden Blick des Reisenden angewiesenen – Gattung der Utopie[3] ist offensichtlich; auch Theodor Herzls utopischer Palästina-Roman *Altneuland* (1902) ist eine Reiseerzählung.

Reisen nach Palästina: Historische Annäherung

Im Folgenden sollen zwei Reiseberichte der 1920er Jahre näher in den Blick genommen werden: der erwähnte von Arthur Holitscher und Felix Saltens wenige Jahre später veröffentlichter Text *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt* (1925). Die vergleichende Betrachtung genau dieser beiden Texte bietet sich aus mehreren Gründen an. Zum einen aufgrund des zeitgeschichtlichen Kontextes: Beide Texte entstanden nach dem Ersten Weltkrieg im Zuge der dritten Alija,[4] die »zur Herausbildung einer sozialistisch orientierten jüdischen Arbeiterklasse«[5] führte und besonders osteuropäische Jüdinnen und Juden ins Land brachte. Ferner ist in der Zwischenkriegszeit eine durch die zionistischen Organisationen forcierte Professionalisierung (und durchaus propagandistisch motivierte Lenkung) des Reiseverkehrs und

3 Siehe Hans-Edwin Friedrich, Art. »Utopie«, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, 3 Bde., 3. von Grund auf neu erarb. Aufl., Berlin/New York 2007, hier Bd. 3, hg. von Jan-Dirk Müller, 739–743, hier 740.

4 Die dritte Alija (wörtlich: Aufstieg), also die Einwanderungsphase von 1919 bis Mitte der 1920er Jahre, stellte in vielerlei Hinsicht eine Fortsetzung der zweiten Alija zu Beginn des 20. Jahrhunderts dar, wobei die veränderten Bedingungen nach dem Ersten Weltkrieg (Ablösung der osmanischen Herrschaft, Mandat Großbritanniens, Balfour-Deklaration) zu berücksichtigen sind. Ebenso wie die zweite Alija wurde auch die dritte von sozialistischem Pioniergeist getragen. Im Zuge der dritten Alija entwickelte sich die Kibbuz-Bewegung, die zur Entstehung großer Kibbuzim führte. Siehe Michael Brenner, Geschichte des Zionismus, München [5]2019, 50–73, sowie Kaiser, Palästina – Erez Israel, 26–32.

5 Kaiser, Palästina – Erez Israel, 29.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die Herausbildung einer »touristische[n] Infrastruktur«[6] zu konstatieren. Rekurrente Themen der Reiseberichte dieser Zeit sind der Fortschritt und der Arbeitsalltag in den jüdischen Siedlungen (weniger in den christlichen und muslimischen), die körperlich harte und entbehrungsreiche Aufbauarbeit der jungen »Arbeitspioniere« (Chaluzim) unter klimatisch und infrastrukturell schwierigen Bedingungen, die Struktur der oftmals auf kollektivistisches Wirtschaften ausgerichteten neuen Siedlungen, die Rolle der britischen Mandatsmacht und die Auseinandersetzung mit der arabischen Bevölkerung.[7] Ein gestiegenes Interesse an Reisen und die Nachfrage nach Reiseberichten hängen außerdem mit einer »als krisenhaft erfahrenen Gegenwart in Europa nach dem Ersten Weltkrieg« und einer damit einhergehenden »Wiederbelebung des utopischen Denkens« zusammen,[8] die nicht zuletzt die Rolle des Schriftstellers[9] neu ausloten:

> »In dieser Situation erschien vor allem der Gruppe der Intellektuellen die Suche nach Alternativen in anderen Ländern und Kontinenten als eine Möglichkeit, dem Chaos der Zeit zu entkommen. An der gesteigerten Reiselust zeigte sich so indirekt die Krise der Intellektuellen in Mitteleuropa.«[10]

Zum anderen teilen Holitscher und Salten die Herkunft als ungarische Juden und deutschsprachige Schriftsteller,[11] was im besonderen Maße die Reflexion der eigenen Identität erfordert und diese Reflexion nicht nur zum exis-

6 Grishina, Ein Land im Licht, 75. So wurden die Reisenden von speziell abgestellten Führern zu ausgewählten Orten des Landes gebracht. Wichtige zionistische Organisationen zur Abwicklung der Reisen waren die jüdische Reisegesellschaft Palestine Lloyd und das Zionistische Informationsbüro für Touristen in Palästina mit Sitz in Jerusalem. Siehe dazu ebd., 71–94.

7 Siehe Kaiser, Palästina – Erez Israel sowie Grishina, Ein Land im Licht.

8 Kaiser, Palästina – Erez Israel, 31.

9 Die männliche Form ist bewusst gewählt, da traditionsbildende Autorschaftsmodelle wie das des »Intellektuellen« männlich codiert sind. Kaiser führt in seiner materialreichen Monografie zur Palästina-Reiseliteratur, die als Standardwerk zum Thema betrachtet werden muss, abgesehen von Else Lasker-Schülers *Hebräerland* ausschließlich Texte von Autoren auf. Siehe ders., Palästina – Erez Israel. Der Frage nach dem Beitrag schreibender Frauen zur Palästina-Reiseliteratur kann im Rahmen dieses Aufsatzes leider nicht nachgegangen werden; sie wäre ein eigener wichtiger Forschungsgegenstand.

10 Grishina, Ein Land im Licht, 32.

11 Zur Biografie der beiden Autoren siehe Manfred Chobot, Über Arthur Holitscher (1869–1941), in: Literatur und Kritik 5 (2004), 99–110; Peter Finkelgruen, Arthur Holitscher. Leben in der Pendelbewegung, in: Gabrielle Alioth/Martin Dreyfus (Hgg.), Gehen und doch bleiben. Autoren schreiben über Autoren. Eine Anthologie des PEN-Zentrums deutschsprachiger Autoren im Ausland, Heidelberg 2014, 39–45; Eckhard Gruber, Art. »Arthur Holitscher«, in: Simone Barck u. a. (Hgg.), Lexikon sozialistischer Literatur. Ihre Geschichte in Deutschland bis 1945, Stuttgart/Weimar 1994, 207–209; Manfred Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«. Felix Salten zwischen Zionismus und Jungwiener Moderne, Heidelberg 2007; Paul Reitter, Bambi's Jewish Roots and Other Essays on German-Jewish Culture, New York/London 2015, 87–96.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tenziellen, sondern, wie zu vermuten ist, auch zum poetologischen Faktor macht. Und drittens handelt es sich bei beiden Reiseberichten um Texte, die breit rezipiert wurden und eine Wirkungsabsicht verfolgen, die ihrerseits stark markiert ist: einmal mit sozialistischer (Holitscher), einmal mit religiöser Akzentuierung (Salten).

Wende zum Raum

Bei der Analyse und Interpretation der Texte soll der Zusammenhang zwischen Raumdarstellung und Arbeit, insbesondere der Aufbauarbeit, in den Blick genommen werden. Zu untersuchen ist, inwiefern die Reiseberichte selbst als literarische »Arbeit« am Raum Palästina betrachtet werden können. Literaturwissenschaftliche Instrumente werden hierfür mit kulturwissenschaftlichen Ansätzen verbunden, wobei eine raumtheoretisch informierte Perspektive angelegt wird, die im Zuge des Spatial Turn Eingang in die Fachdiskussion erhalten hat.[12] Raum wird dabei nicht als absolute, sondern als relationale Größe verstanden, also nicht als etwas Fixes und Gegebenes, sondern als Konstrukt, als etwas, was in der sozialen Interaktion (zu der man auch die literarische Arbeit rechnen kann) produziert wird. Räume in der Literatur werden hier entsprechend als Räume aufgefasst, die durch ein dialektisches Wechselverhältnis zwischen geografischem und imaginiertem Raum gekennzeichnet sind.

Wichtige Impulse für eine raumtheoretisch orientierte Erzähltextanalyse haben Jurij Lotman mit seinem Konzept der »Grenzüberschreitung« sowie Michail Bachtin mit seinem Konzept des »Chronotopos« gegeben. In Lotmans Ansatz ist die Grenzüberschreitung der entscheidende Faktor, der narrative Texte »ereignishaft« (in Lotmans Begrifflichkeit: sujethaft) macht.[13] Die Grenzüberschreitung ist nicht für alle Figuren möglich, sondern wird von einer beweglichen und exklusiven Figur, dem »Helden«, voll-

12 Siehe Kathrin Winkler/Kim Seifert/Heinrich Detering, Die Literaturwissenschaft im »Spatial Turn«. Versuch einer Positionsbestimmung, in: Journal of Literary Theory 6 (2012), H. 1, 253–269; Stephan Günzel, Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld 2017, sowie Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006.

13 Siehe hierzu und im Folgenden Jurij Lotman, Künstlerischer Raum, Sujet und Figur (1970), in: Dünne/Günzel (Hgg.), Raumtheorie, 529–545; ders., Die Struktur des künstlerischen Textes, übers. aus dem Russ. und hg. mit einem Nachwort und einem Register von Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1973; Matías Martínez/Michael Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, 9., aktualisierte und bearb. Aufl., München 2012, 156–160.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zogen (etwa Aeneas, Telemach oder Dante, die »in das Reich der Schatten«[14] hinabzusteigen vermögen). Entscheidend ist, dass Grenzen in narrativen Texten erst dann klassifikatorisch werden, wenn sie durch das Zusammenspiel von topografischen (Himmel/Hölle), topologischen (oben/unten) und semantischen (gut/schlecht) Oppositionen gekennzeichnet sind. Über die Literatur hinaus begreift Lotman die räumliche Orientierung als konstitutiv für die menschliche Erfahrung und Modellierung von Wirklichkeit.[15] Obwohl Lotmans Modell, das dem Strukturalismus verpflichtet ist und auf Binarismen beruht, durchaus kritisch gesehen werden kann, ist es nach wie vor anregend. Seine kultursemiotische Perspektivierung erlaubt es, literarische Räume auf ihre semantische Codierung und damit einhergehende (implizite oder explizite) Bewertungen und Denkmuster hin zu untersuchen. Im Blick auf die Palästina-Reiseberichte kann der kritische Dialog mit Lotman zeigen, auf welche Weise stereotype eurozentristische Dichotomien (etwa Okzident/Orient, nah/fern, modern/rückständig, eigen/fremd, vertraut/gefährlich etc.) aktualisiert oder im Gegenteil variiert werden. Ferner wird zu prüfen sein, welche Rolle dem Aussagesubjekt selbst (dem Autor) zukommt, wobei auf der Textebene zwischen erzählendem und vermittelndem Ich (Berichterstatter, narrative Instanz) sowie erzähltem und erlebendem Ich (Figur im Text) unterschieden werden muss. Die nicht unproblematische (und in nicht fiktionalen Texten außerdem nur schwer haltbare) Vorstellung vom »Helden« als »Grenzüberschreiter« kann im Rückgriff auf Stuart Hall modifiziert werden zu einer Autorfunktion des »Übersetzens«. Diese beschreibt Hall als wichtiges Merkmal der diasporischen Existenz und Identitätsbildung:

14 Lotman, Künstlerischer Raum, Sujet und Figur, 539.

15 »Schon auf der Ebene supratextuellen, rein ideologischen Modellierens erweist sich die Sprache der räumlichen Relationen als eines der grundlegenden Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit. Die Begriffe ›hoch – niedrig‹, ›rechts – links‹, ›nah – fern‹, ›offen – geschlossen‹, ›abgegrenzt – unabgegrenzt‹, ›diskret – kontinuierlich‹ bilden dabei das Material für den Aufbau von kulturellen Modellen mit keineswegs räumlichem Inhalt und erhalten die Bedeutung: ›wertvoll – wertlos‹, ›gut – schlecht‹, ›eigen – fremd‹, ›zugänglich – unzugänglich‹, ›sterblich – unsterblich‹ und dergleichen mehr. Die allgemeinsten sozialen, religiösen, politischen und moralischen Modelle der Welt, mit Hilfe derer der Mensch in den verschiedenen Etappen seiner Geistesgeschichte das ihn umgebende Leben begreift, sind stets mit räumlichen Charakteristika versehen, etwa in der Art der Gegenüberstellung ›Himmel – Erde‹ oder ›Erde – unterirdisches Reich‹ […], oder in der Form einer sozial-politischen Hierarchie mit markierten Oppositionen von ›Oberen‹ und ›Unteren‹ […]. Vorstellungen von ›erhabenen‹ und ›erniedrigenden‹ Gedanken, Beschäftigungen, Berufen; die Gleichsetzung des ›Nahen‹ mit dem Verständlichen, Eigenen, Verwandten, und des ›Fernen‹ mit dem Unverständlichen und Fremden – all dies wird zu Modellen der Welt zusammengefügt, die mit eindeutig räumlichen Merkmalen versehen sind.« Ebd., 530 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Sie [die Übersetzung] beschreibt die Identitätsbildungen, die natürliche Grenzen durchschneiden und durchdringen und die von Menschen entwickelt wurden, die immer aus ihren Heimatländern zerstreut wurden. Solche Menschen erhalten starke Bindungen zu den Orten ihrer Herkunft und zu ihren Traditionen, jedoch ohne die Illusion, zur Vergangenheit zurückkehren zu können. Sie sind gezwungen, in den Kulturen, in denen sie leben, zurechtzukommen, ohne sich einfach zu assimilieren und ihre eigenen Identitäten vollständig zu verlieren. Sie tragen die Spuren besonderer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten, durch die sie geprägt wurden, mit sich.«[16]

Eine differenzierte Sicht auf die Instanz des Autors ist außerdem nötig, weil sich in den Berichten der Anspruch auf Authentizität und Objektivität mit sehr persönlichen Reflexionen verbindet. Die Berichte können also nicht ohne ihre Verklammerung mit der weiter oben angedeuteten hybriden kulturellen Identität[17] der beiden Autoren gelesen werden. Ihre Lebensläufe sind von Erfahrungen der Ausgrenzung und des Fremdseins geprägt, die hier nur skizziert werden können: in Holitschers Fall die Sozialisation als deutschsprachiger Jude in einer als feindselig empfundenen, durch verschärften Nationalismus und Antisemitismus geprägten magyarischen Umwelt,[18] in Saltens Fall die soziale Deklassierung seiner Familie nach ihrem Umzug nach Wien, wo sie infolge verschiedener gescheiterter Unternehmungen des Vaters, der als Geschäftsmann als Erster mit der Rabbinertradition der Familie gebrochen hatte, als jüdische *und* verarmte Familie am proletarisierten Rand der Gesellschaft lebte.[19] Damit ist nicht gemeint, die Texte auf den Lebenslauf der Autoren zu projizieren, sie also in erster Linie als autobiografisches Zeugnis zu lesen. Vielmehr wird hier mit Paul Ricœur Identität als etwas ver-

16 Stuart Hall, Die Frage der kulturellen Identität (1992), in: ders., Ausgewählte Schriften, 5 Bde., Hamburg 1989–2013, hier Bd. 2: Rassismus und kulturelle Identität, hg. und übers. von Ulrich Mehlem, Joachim Gutsche und Dorothee Bohle, Hamburg 1994, 180–222, hier 218 (zuerst 1992).

17 Zum Begriff der kulturellen Identität siehe ders., Kulturelle Identität und Diaspora (1990), in: ebd., 26–43. Dabei ist zu betonen, dass Hybridität nicht als Konzept verstanden wird, das ex negativo auf der Annahme von »reinen« Kulturen und Identitäten basiert (und somit implizit einen essentialistischen Kulturbegriff affirmiert), sondern als eine Kategorie, die auf jede Kultur per se zutrifft. Kulturelle Identität wird von Hall nicht als »Wesen«, sondern als »*Positionierung*« (ebd., 30, Hervorhebung im Original) verstanden, die durch Repräsentationen (etwa Erzählungen, Filme, Mythen, Erinnerungen) konstituiert wird.

18 Siehe hierzu Arthur Holitscher, Lebensgeschichte eines Rebellen. Meine Erinnerungen, Berlin 1924, 64 f.; Noémi Kordics, »Außerdem lebte man ja, ob man wollte oder nicht, im ›Galuth‹, dem Exil«. Das Exil als Resultat ständiger Krisenerfahrungen im Leben von Arthur Holitscher, in: János Szabolcs/Ágota Nagy (Hgg.), Krisen als Wendepunkte. Studien aus dem Bereich der Germanistik, Wien 2015, 81–92.

19 Siehe Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«, 77–254.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

standen, was auf den Prozess des Erzählens angewiesen ist.[20] Die literarische Arbeit am Raum Palästina gerät somit auch als literarische Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Identität in den Blick.

Evgenija Grishina hat außerdem gezeigt, dass die Untersuchung des Raums Palästina fruchtbare Anschlüsse an Michail Bachtins Theoriebildung erlaubt. Palästina, das ebenso »historisch gesättigt« wie von verheißungsvoller »Zukünftigkeit« ist, wird von ihr entsprechend als »wahrhafter Chronotopos« bezeichnet.[21] Mit Bachtins Begriff des Chronotopos rückt also die temporale Dimension des Raums in den Fokus:

> »Den grundlegenden wechselseitigen Zusammenhang der in der Literatur künstlerisch erfaßten Zeit- und Raum-Beziehungen wollen wir als *Chronotopos* (›Raumzeit‹ müßte die wörtliche Übersetzung lauten) bezeichnen. […] Im künstlerisch-literarischen Chronotopos verschmelzen räumliche und zeitliche Merkmale zu einem sinnvollen und konkreten Ganzen. Die Zeit verdichtet sich hierbei, […]; der Raum gewinnt Intensität, er wird in die Bewegung der Zeit, des Sujets, der Geschichte hineingezogen. Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert.«[22]

Bachtins Ansatz ist sowohl literaturhistorisch als auch gattungstypologisch orientiert. Der Chronotopos ist erstens ein Motiv in der Literatur, das als »Form-Inhalt-Kategorie«[23] betrachtet wird und (ähnlich wie bei Lotman) sujetbildende Funktion hat. Zweitens sind bestimmte Chronotopoi konstitutiv an der Herausbildung verschiedener Gattungen beteiligt; gegen Ende des 18. Jahrhunderts unterstützte etwa das »mit Zeit, und zwar mit historischer Zeit«[24] angefüllte Schloss die Konsolidierung der Gothic Novel und der Chronoto-

20 Siehe Paul Ricœur, Narrative Identität (1987), in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), hg. und übers. von Peter Welsen, Hamburg 2005, 209–226. Zentral für Ricœurs Identitätsbegriff ist die »Dialektik von *Gleichheit* und *Selbstheit*« (ebd., 209, Hervorhebungen im Original), womit Ricœur auf die »verschiedenartigen Verbindungsmöglichkeiten zwischen Permanenz und Veränderung« im »Lebenszusammenhang« (ebd., 209 f.) hinweist. Bei der »Vermittlung zwischen Permanenz und Veränderung« (ebd., 212) kommt der Erzählung eine Schlüsselfunktion zu. Heinz Streib fasst es so zusammen: »Im Begriff der Identität, die in Zeit und Erzählung ihren Grund hat, wird das denkende Entwerfen der Identität neu zu fassen sein: als *reflexive* Denkbewegung, die sich nicht sich selbst verdankt«, sondern sich in der »Interaktion mit ›Texten‹, d. h. insbesondere *narrativ* konstituiert und zu der *Zeitlichkeit* mitsamt den *Unterbrechungen* der Zeit gehört«. Siehe ders., Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung, in: Dieter Georgi/Hans-Günter Heimbrock/Michael Moxter (Hgg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 181–198, hier 182 (Hervorhebungen im Original).

21 Grishina, Ein Land im Licht, 26 f.

22 Michail M. Bachtin, Chronotopos, aus dem Russ. von Michael Dewey. Mit einem Nachw. von Michael C. Frank und Kirsten Mahlke, Frankfurt a. M. [4]2017 (zuerst 1937), 7 (Hervorhebung im Original). Siehe hierzu außerdem Grishina, Ein Land im Licht, 25–27.

23 Bachtin, Chronotopos, 8.

24 Ebd., 183.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

pos des Weges partizipierte auf historisch sich wandelnde Weise an der Entwicklung des Ritterromans, Schelmenromans und Bildungsromans.[25] Drittens und in Ergänzung zu Grishina ist zu betonen, dass Bachtin diese historische Ausrichtung mit produktions- und rezeptionsorientierten Überlegungen stützt. Chronotopoi werden nicht als rein textimmanente Phänomene betrachtet, sondern zur außerliterarischen Wirklichkeit in ein Verhältnis der »Aneignung«[26] gesetzt. Damit ist der Blick auf die »realen« Raumzeiten der Lesenden und Schreibenden gelenkt, die sich räumlich und zeitlich unterscheiden. Obschon in verschiedenen Raumzeiten lokalisiert, sind laut Bachtin beide Gruppen »an der Erschaffung der im Text dargestellten Welt gleichermaßen beteiligt«.[27] Der Autor blickt »von seiner unabgeschlossenen Gegenwart (in deren ganzer Komplexität und Fülle) aus« auf die Ereignisse, »wobei er sich selbst gleichsam auf einer Tangente zu der von ihm darzustellenden Wirklichkeit befindet«.[28] Die Gegenwart des Autors schließt für Bachtin »vor allem den Bereich der Literatur ein, und zwar nicht nur der im engeren Sinne zeitgenössischen, sondern auch der vergangenen Literatur, die in der Gegenwart weiterlebt und wieder erneuert wird«.[29] Zu seiner letztlich intertextuell definierten realen Raumzeit setzt sich der Autor beim Schreiben also in ein dialogisches Verhältnis. Das Lesen wiederum wird als eine Form der produktiven Vergegenwärtigung beschrieben, insofern die Lesenden »den Text wiedererschaffen und ihn in dieser Wiedererschaffung erneuern«.[30] Chronotopoi sind also prinzipiell dialogisch organisiert, wobei sich die Interaktion auf verschiedenen Ebenen ereignet: zwischen realer und literarischer Raumzeit, zwischen Autor, Rezipient und Text sowie zwischen verschiedenen Texten selbst.[31]

Damit eröffnet Bachtins Konzept die Möglichkeit, den Chronotopos Palästina in den Reiseberichten über motivische Fragen hinaus im Blick auf

25 Ebd., 180.
26 Ebd., 189.
27 Ebd., 191.
28 Ebd., 193.
29 Ebd., 194.
30 Ebd., 191. Diese rezeptionsorientierte Dimension, also die »Aneignung« durch Lektüre, bietet Anschlussstellen an Ricœurs Konzept der narrativen Identität. Auch er geht von einer »Aneignung der fiktiven Figur durch den Leser« aus. Siehe ders., Narrative Identität (1987), 222 f.
31 Am Rande sei erwähnt, dass Bachtin damit auf wenigen, sehr dicht beschriebenen Seiten Überlegungen anführt, die neben der durch ihn maßgeblich inspirierten Theorie der Intertextualität grundsätzliche Fragen der Hermeneutik (hermeneutische Distanz) sowie autortheoretische Problemstellungen (etwa die Frage nach der Repräsentation des Autors im Text) berühren und außerdem Ähnlichkeiten zu späteren postmodernen Theoremen (etwa Roland Barthes' Betonung der aktiven Rolle des Rezipierenden und sein Postulat von der »Geburt des Lesers«) aufweisen. Siehe Roland Barthes: Der Tod des Autors (engl. 1967, frz. 1968), übersetzt von Matías Martínez, in: Fotis Jannidis u. a. (Hgg.): Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185–193, hier 193.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

seine Kommunikationsstruktur zu untersuchen, die sowohl rhetorische Strategien (Lektürelenkung) als auch intertextuelle Verweise (etwa auf die Bibel) sowie nicht zuletzt poetologische Implikationen umfasst.

Arthur Holitschers *Reise durch das jüdische Palästina* (1922)

Arthur Holitscher, wie Else Lasker-Schüler 1869 geboren, ist vor allem als Reiseschriftsteller bekannt geworden und war in den 1920er Jahren einer der meistgelesenen Autoren dieses Genres. Die meisten seiner Reisen hat Holitscher im Auftrag des S. Fischer Verlags unternommen, darunter eine Amerikareise 1911, die seinen Durchbruch als Schriftsteller bedeutete (*Amerika heute und morgen. Reiseerlebnisse*, 1912), und 1920 eine dreimonatige Reise nach Russland (*3 Monate in Sowjet-Russland*, 1921), das er als einer der ersten ausländischen Autoren nach der Oktoberrevolution besuchte. Während der Großteil seines Werkes heute nahezu vergessen ist und sein vom französischen Symbolismus und deutschen Naturalismus beeinflusstes Frühwerk mitunter sogar als »literarisch misslungen«[32] betrachtet wird, gelten seine Reisereportagen, die subjektives Erleben und sozialkritische Analyse verbinden, als richtungsweisend.[33] Seinen scharfen Blick auf Raum und Mensch hebt der Zeitgenosse Kurt Tucholsky hervor, wenn er Holitscher als den »größte[n] deutsche[n] Reisende[n] mit den Fotografieraugen« bezeichnet, »der Landschaft, Gesellschaftsbau und Menschen blitzartig einfängt und sie scharf kopiert, so scharf, daß man Porträt und Fotografen nicht mehr vergißt«.[34]

32 Gert Mattenklott, Der Reiseführer Arthur Holitscher (Nachwort), in: Arthur Holitscher, Der Narrenführer durch Paris und London, mit Holzschnitten von Frans Masereel und einem Nachwort von Gert Mattenklott, Frankfurt a. M. 1986, 156–174, hier 159 (der Text von Holitscher zuerst 1925).

33 Siehe ebd., 163: »Die Optik von Holitschers Prosa ist stets die der eigenen Augen, anders hat er nicht sehen, hat er vor allem nicht schreiben können. Reiseprosa, auf der Grenze zwischen Erfindung und Dokument, erlaubt diesen Naturalismus des Blicks, ähnlich wie die Autobiographie.«

34 Kurt Tucholsky, Von Tolstoi (1922), in: ders., Gesammelte Werke. In zehn Bänden, hg. von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz, Reinbek bei Hamburg 1993, hier Bd. 3: 1921–1924, 174–176, hier 175. An dieser Stelle sei kurz erwähnt, dass Holitschers Palästinabericht auch tatsächlich Fotografien enthält, die Holitscher teilweise vom Ferdinand Ostertag Verlag, vielleicht teilweise auch vom Bilderdienst der jüdischen und zionistischen Institutionen in Palästina erhielt. Dies war bei Reiseberichten dieser Zeit nicht unüblich. Siehe Grishina, Ein Land im Licht, 296. Die insgesamt 15 Fotografien haben vor allem illustrativen Charakter, sind unter formalästhetischen Gesichtspunkten wenig innovativ und orientieren sich an konventionellen Bildmodi wie der Panoramaaufnahme oder dem Gruppenporträt. Auf sie wird im Folgenden nicht eingegangen.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Auffällig ist, dass Holitscher sich nicht für exotische Ziele interessierte, sondern für »solche Länder […], in denen sich neue, für die ganze Menschheit bedeutsam erscheinende Entwicklungen anbahnten«.[35] So reizten ihn etwa der Aufstieg der USA zur kapitalistischen Weltmacht, die Entwicklung des Kommunismus im nachrevolutionären Russland oder die jüdische Besiedlung Palästinas.[36] Im Kontext der Palästina-Reiseliteratur nach dem Ersten Weltkrieg ist Holitschers Bericht von 1922 von zentraler Bedeutung. Er wurde sehr breit rezipiert[37] und wirft nicht nur einen konsequenten *sozialistischen* Blick auf die »neue Welt«, die im »Urväterland« entsteht, sondern einen nicht minder konsequenten *sozialkritischen* Blick auf die Herausforderungen und Probleme der zionistischen Besiedlungspolitik.

Sozialistischer Experimentierraum

Als »engagierter Pazifist und radikaler Sozialist, der den Kommunismus als Schritt zum letzten Ziel eines herrschaftsfreien gesellschaftlichen Lebens sah«, erwartete Holitscher in Palästina die Entstehung eines zukunftsweisenden »Modells«.[38] Entsprechend nähert er sich Palästina vor allem als einem sozialistischen »Experiment«, für das »die Arbeit der ergiebigste Boden ist«.[39] Dieser Testcharakter spiegelt sich auf diskursiver Ebene in einer tastend voranschreitenden, wenn man so will: experimentellen Konzeption wider, in der ganz heterogene Schreibweisen und Stilregister verschränkt werden. Sie reichen vom kritischen Bericht über leidenschaftliche Appelle bis hin zu fast schon hymnisch oder elegisch zu nennenden Passagen, die sich durch starkes Pathos auszeichnen. Auch genuin fiktionale Erzählstrategien[40] kommen zum Tragen.

35 Kaiser, Palästina – Erez Israel, 288.

36 Neben dem hier behandelten Bericht wird Palästina auch in seinem Reisebuch *Das unruhige Asien. Reise durch Indien – China – Japan* (1926) behandelt. Erwähnenswert ist außerdem sein 1922 publizierter *Gesang an Palästina*, der auf dieselben Reiseerfahrungen wie die *Reise durch das jüdische Palästina* rekurriert, diese aber in Form von Miniaturen in rhythmischer Prosa verarbeitet, die mit Radierungen Hermann Strucks versehen sind.

37 Wolf Kaiser nennt es das wichtigste Palästinabuch für deutsche Intellektuelle und führt verschiedene zeitgenössische Rezeptionszeugnisse und spätere Memoiren an (etwa diejenigen Gershom Scholems). Siehe Kaiser, Palästina – Erez Israel, 290–293 und 300–304.

38 Ebd., 289.

39 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 27.

40 Etwa interne Fokalisierungen und fiktive Selbstgespräche der Chaluzim. Siehe ebd., 110 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Der Raum Palästina ist für Holitscher vor allem ein Raum der Erneuerung und des gesellschaftlichen Fortschritts, wie sich bereits in der Eingangssequenz des Textes zeigt:

»Bergabhang, riesiger, gelber, zerklüfteter Felsenrücken am Westufer des Genezarethsees; – hier, sagt die Legende, hier ist der Ort der Bergpredigt. / Unser Automobil fährt am Fuße des Berges die Straße entlang, holperig über spitze Steine am Ufer des Sees, Kapernaum zu. Die Straße ist neu. Schotterhaufen. Auf ihnen sitzen rittlings junge Männer, klopfen Steine. Junge Mädchen, gebückt, mit Spaten in den Händen, zerschlagen die hervorstehenden, ebnen die Steine auf der Straße. / Im Vorüberfliegen reißen wir die Mützen von unsern Köpfen: ›Schalom!‹ Die Jungen, die Mädchen winken uns nach und erwidern den Friedensgruß, – es sind die Unsrigen!«[41]

Gestaltet als rasante Autofahrt und gestützt durch eine akzelerierende Syntax, ist der erste Eindruck von Palästina einer des Aufbaus und der Begegnung, wobei die Arbeit an den »Schotterhaufen«, an den Steinen, die »zerschlagen« und »geebnet« werden, sich in dem elliptischen, versatzstückartig arrangierten Satzbau widerspiegelt. Auf symbolische Weise ist es die Jugend, die dabei den Weg bereitet – eine Jugend, die als »die Unsrigen« metonymisch für die gesamte jüdische Gemeinschaft steht, welche durch die Verwendung der ersten Person Plural gleichsam an der Begegnung teilnimmt. Durch Deiktika und die Verwendung des Präsens (»hier ist«) wird die Arbeit am Raum nachgerade »vergegenwärtigt«, wobei diese Arbeit zugleich an die Geschichte und die biblischen Prätexte angebunden erscheint (»hier, sagt die Legende, hier ist der Ort der Bergpredigt«). Der Eindruck von Unmittelbarkeit wird auch im weiteren Verlauf durch rhetorische Mittel und Tropen verstärkt (»im weißen Staub, im brennenden Sonnenlicht: klopf, klopf«[42]), allerdings kurz danach aufgegeben zugunsten einer tentativen Reflexion, in deren Zuge das erlebende Ich sich in Distanz zu den Vorgängen setzt und nach der Motivation der jungen Arbeitspionierinnen und -pioniere fragt, wobei die inneren Gedankengänge mitunter als direkte Anreden artikuliert werden: »Woher seid ihr gekommen? Was sucht ihr hier? […] Diese Frage und immer wieder diese: was hat sie hergetrieben? […] Was ist Zionismus?«[43] Die Antworten folgen auf dem Fuße. Für den Autor ist der Zionismus dezidiert keine nationale, sondern eine religiöse Angelegenheit und Ausdruck eines »messianischen Höhentriebs zur Zukunft«.[44] Während Holitscher, der selber aus der jüdischen Gemeinschaft ausgetreten war,[45] eine Festlegung auf konkrete religiöse Positionen vermeidet und im Laufe des Berichts auch im-

41 Ebd., 1.
42 Ebd., 2.
43 Ebd., 2 f.
44 Ebd., 5.
45 Siehe Mattenklott, Der Reiseführer Arthur Holitscher (Nachwort), 163.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

mer wieder christliche Semantiken bemüht, findet er für den Nationalismus klare Worte: »Wir, die wir an den notwendigen Kampf und an die Auflösung der Klassen glauben; wir, die wir an die Verbrüderung der Menschen, an die Menschheit glauben, wir müssen uns diesen starken Feind heute klarer als je vergegenwärtigen.«[46] Das emphatische »Wir« lässt sich nun nicht mehr auf die jüdische Gemeinschaft begrenzen, sondern umfasst die gesamte Menschheit, die Holitscher durch den Sozialismus erlöst sieht. Für ihn ist der Sozialismus die »große utopische Gemeinschaftsidee der neuen Menschheit, die sich gegenwärtig in Palästina regt«.[47] Palästina fungiert im Text als Projektionsraum des herbeigesehnten globalen Sozialismus, der »den einzigen Weg zur Schlichtung, zur Aufhebung nationalistischer Fehden«[48] weist und zur »Niederringung des Weltimperialismus«[49] führen soll.

Ein Spezifikum des palästinischen Sozialismus sieht Holitscher in dessen religiöser Orientierung. Postuliert werden eine »neue, unerwartete, utopischreine Form der Menschheitsgemeinschaft unter dem Gebot des Glaubens« und ein »religiös begründete[r] Kommunismus«,[50] wie er sich nur dort entfalten könne. Entsprechend interessiert sich Holitscher besonders für die nach kommunistischem Vorbild organisierten Gemeinschaften, etwa die als vorbildlich empfundene Siedlung Degania, in der »das sozialreligiöse Prinzip des Kommunismus gleichsam aus dem Boden gewachsen, wie ein starker Baum Menschen und Raum überschattet«.[51] Aus dem Boden des Alten Testaments, so insinuiert der Text, geht der Kommunismus organisch hervor.

Es verwundert nicht, dass der vermutlich häufigste und auch wichtigste Begriff im Reisebericht die »Arbeit« ist, die – in Teilen durchaus vergleichbar Aaron David Gordons Schlagwort einer »Erlösung durch Arbeit« beziehungsweise einer »Eroberung der Arbeit« – als identitätsstiftender Faktor betrachtet wird.[52] Sie rückt in erster Linie als harte körperliche Tätigkeit

46 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 5.
47 Ebd., 125.
48 Ebd., 124.
49 Ebd.
50 Holitscher, Mein Leben in dieser Zeit. Der »Lebensgeschichte eines Rebellen« zweiter Band (1907–1925), Potsdam 1928, 231.
51 Ders., Reise durch das jüdische Palästina, 38.
52 Siehe Aaron David Gordon, Arbeit (1911), in: ders., Erlösung durch Arbeit. Ausgewählte Aufsätze, aus dem Hebr. übers. und eingeleitet von Viktor Kellner, Berlin 1929, 62–76. Für den zionistischen Arbeiterführer Gordon hängen Arbeit und die Erlösung des Landes eng zusammen. Arbeit ist für ihn der Weg zur Einheit mit dem Kosmos, zur Überwindung der diasporischen Entfremdung und zur Wegbereitung einer diesseitigen jüdischen Identität. Siehe Kaiser, Palästina – Erez Israel, 391; Brenner, Geschichte des Zionismus, 60 f. Holitscher geht in seinem zweiten, deutlich skeptischeren Palästina-Bericht von 1926 kritisch auf das Prinzip der »Eroberung der Arbeit« ein und beschreibt es als Deckmantel für Lohndumping und Ausbeutung. Ders., Das unruhige Asien. Reise durch Indien – China – Japan, Berlin 1926, 54.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

in den Blick, mit der die in der Diaspora erlittene Zersplitterung und Entfremdung überwunden werden soll, also als eine Arbeit, »mit der sich der Mensch organisch und natürlich verbunden fühlt und durch die das ganze Volk mit seinem Boden und seiner in Boden und Arbeit wurzelnden Kultur verwachsen ist«.[53] In dieser Hinsicht arbeiten die jüdischen Einwanderinnen und Einwanderer für Holitscher sowohl dem Aufbau des Landes als auch dem Aufbau einer jüdischen Identität zu, wobei Palästina als visionärer »Legitimationsraum« fungiert:

»Das uralt neue, Jahrtausend um Jahrtausend am Horizont des Menschheitsgeschehens neu aufleuchtende Paradies der Verbrüderung, der Milde, Gerechtigkeit, des jüdisch-christlichen Kommunismus steigt auf im Osten, überschattet mit seiner Fata Morgana die sichtbare Welt, die ihren Glanz verliert.«[54]

Zwischen Utopie und Enttäuschung

Die Aporien, die mit seinen hohen Erwartungen einhergehen, entgehen Holitscher nicht; vielmehr ist eine Rhetorik der »Ent-Täuschung« wichtiger Bestandteil seines Berichts. Wiederholt verweist er auf das »merkwürdige, zweideutige, beunruhigende Problem des palästinensischen Sozialismus«, nämlich die »Quelle privater Wohltätigkeit«,[55] aus der er sich speise. Harsche Kritik trifft in diesem Zusammenhang die zionistische Kommission: »Sie lebt von der Hand in den Mund. Lauert auf die Post aus Amerika. Auf

53 Gordon, Arbeit (1911), 65. Die semantische Verquickung von »Arbeit«, »Boden« und »Verwurzelung« war dabei Teil einer zionistischen Rhetorik, die auf die »Forderung nach einem ›neuen‹, einem ›jungen‹ Typ des jüdischen Menschen« abzielte, dem man den »Typus des als verwerflich erachteten diasporischen Luftmenschen« entgegensetzte. »Vor allem der Kampf um die Deutungshoheit über das, was unter Arbeit verstanden werden sollte, verband alle Varianten der zionistischen Utopie.« Siehe Nicolas Berg, Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher, 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 2014, 103 f.

54 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 128. Bei der Beschreibung dieses »religiöse[n] Sozialismus« (ebd., 125) geht Holitscher durchaus synkretistisch vor und greift immer wieder auf christliche Motive zurück, etwa wenn er den Kommunismus als »Heiligkeit des Beginnens der neuen Menschheitsapostel« (ders., Mein Leben in dieser Zeit, 191) bezeichnet oder wenn er Jesus Christus als Verkünder des sozialen Gesetzes annonciert (siehe ders., Reise durch das jüdische Palästina, 105). Mattenklott sieht darin eine am Urchristentum orientierte Religionsvorstellung, die »all seinen Reisen den Charakter heilsgeschichtlicher Expeditionen gibt«. Ders., Der Reiseführer Arthur Holitscher (Nachwort), 163. Holitscher selbst führt in seiner Autobiografie Überlegungen zu einer »neuen allgemeinen Religion« an, die sich mit dem Ideal eines Weltsozialismus verbindet. Siehe ders., Mein Leben in dieser Zeit, 239 f.

55 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 30.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

den Scheck.«[56] Holitscher sieht sich vor Ort der widersprüchlichen Situation ausgesetzt, dass die in Palästina verbreitete Form des Sozialismus letztlich auf der finanziellen Abhängigkeit von »amerikanische[n] Kapitalisten«[57] basiere; so erwartungsvoll er den kollektivistisch organisierten Siedlungen begegnet, so skeptisch fällt sein Urteil über den »Kommunismus der kleinen Gruppe mit privatkapitalistischem Einschlag«[58] aus. Immer wieder wird der emphatische Duktus der einzelnen Ortsbeschreibungen unterbrochen, immer wieder werden hohe Erwartungen mit Problemen und Schwierigkeiten der Aufbauarbeit konfrontiert, die mitunter ganz explizit die Bezeichnungen »Kampf ums Dasein« und »Kampf mit der Wirklichkeit«[59] tragen. So wird die zu Beginn des Textes euphorisch beschriebene Wegbereitung durch die Chaluzim bereits wenige Seiten später im Hinblick auf das unbarmherzige Klima, das Risiko von Malariaerkrankungen und die unzureichende Infrastruktur mit der Passionsgeschichte assoziiert: »Der Weg, den der Chaluz durchzumachen hat […], ist mitunter ein langwieriger Schmerzensweg, und nicht jeder legt ihn heil an Körper und Seele zurück.«[60] Die Straße, zuvor noch Symbol des Fortschritts und des Aufbruchs in die Zukunft, wird nun, ganz im Gegenteil, zur körperlichen und mentalen Geißel; sie »zehrt an Muskeln und Nerven«.[61] Das Gelingen des Experiments Palästina rückt buchstäblich in weite Ferne: »Der Weg zum Boden, zur Scholle ist weit, weit. –«[62]

Die *Reise durch das jüdische Palästina* zeichnet sich insgesamt durch eine Dialektik von Nähe und Distanz, Idealismus und Realismus, Utopie und Desillusionierung, Vision und Skepsis aus,[63] in deren Zuge das sozialistische Experiment Palästina ebenso beschworen wie, meist bereits im nächsten Atemzug, als hochgradig gefährdet ausgewiesen wird. Diese Doppelperspektive von Emphase und Ernüchterung hat eine argumentative Pendelbewegung zur Folge, die einerseits produktionsästhetisch (als Ausdruck der

56 Ebd., 12.
57 Ebd., 33.
58 Ebd., 38.
59 Ebd., 19.
60 Ebd., 15.
61 Ebd., 16.
62 Ebd.
63 Diese »zwiespältige Wahrnehmungsweise« sieht Mattenklott als typisch für die Reiseberichte Holitschers an, der für ihn »der seltene Fall eines Menschen« ist, »bei dem das Vorurteil stets zugunsten des Fremden und Unbekannten ausfällt«, bevor er sich »widerstrebend« davon überzeugt, »daß es auch hier wieder mit Utopia nicht so weit her ist wie erhofft«. Ders., Der Reiseführer Arthur Holitscher (Nachwort), 157.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Pendelidentität«[64] Holitschers) gelesen werden kann und andererseits unter rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten relevant ist. Die Reise durch das im Werden begriffene Palästina wird insgesamt in einen aktiven Rezeptionsvorgang übertragen, wobei der stete Wechsel zwischen literarischer Evokation und Kritik, poetischer Überhöhung und Desillusionierung auch die Lektüre »beunruhigt«. In Bezug auf die chronotopische Besonderheit des Raums Palästina ist also festzuhalten, dass die Verklammerung von Erinnerungs- und Erwartungsraum auf eine Art und Weise literarisch vergegenwärtigt wird, die das Gelingen des Projekts konsequent in der Schwebe hält.

Ortsbesichtigungen

Zukunft und Vergangenheit werden nicht nur in der Vorstellung eines »religiösen Sozialismus« auf altem und zugleich zukunftsweisendem Boden enggeführt, sondern auch im Blick auf die religiöse, kulturelle und soziale Vielfalt des Lebens in Palästina: Junge versus Alte, Orthodoxe versus Nicht-Religiöse, die wohlhabende Elite in Tel Aviv versus die mittellosen Neuankömmlinge, jüdische versus arabische Bevölkerung. Besonderen Spannungen unterliegt die Dichotomie von Stadt und Land. Einerseits aktualisiert sich hier eine für die Moderne typische Semantisierung der Stadt als Fortschrittsraum (Kosmopolitismus, Dynamik, Urbanität), andererseits ist gerade nicht die Stadt, sondern der ländliche Raum Projektionsfläche für Holitschers sozialistischen Utopismus (Aufwertung des Landes und der Landarbeit, Assoziation des Landes mit Jugend und Fortschritt). Die konsequent sozialistische Perspektive Holitschers erklärt, warum er Tel Aviv, das die Verbindung zur Utopie ja schon durch den Theodor Herzls Roman entlehnten Stadtnamen mit sich führt, gerade nicht als visionären, sondern als ruinösen Ort beschreibt. In Tel Aviv leben die Repräsentanten einer für Holitscher überkommenen Gesellschaftsordnung, »die Aristokratie, die Patrizier, die reichen Bourgeois«, so-

64 Finkelgruen, Arthur Holitscher, 40. In eine ähnliche Richtung geht die Charakterisierung Chobots, der Holitscher als einen Menschen beschreibt, der »zwischen allen Sesseln« blieb: »ein nichtjüdischer Jude, weder Atheist, ebenso wenig Christ, okkultem Gedankengut nicht abgeneigt. Den Ideen des Kommunismus nahe stehend, dennoch kein Parteimitglied, weder Proletarier noch Bourgeois. Ein Erfolgsautor, der zahlreiche Rückschläge hinnehmen musste, sich oftmals nicht durchsetzen konnte, ein Autor, der mit sich selbst, den Umständen und seinen Zeitgenossen haderte.« Ders., Über Arthur Holitscher (1869–1941), 100. Auch Mattenklott sieht in Holitschers Reisetexten den Ausdruck eines »unentwirrbar komplizierten Leben[s] als deutschsprachiger Ungar, Zionist ohne jüdische Gemeinschaft und parteiloser Sozialist«. Ders., Der Reiseführer Arthur Holitscher (Nachwort), 169.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

wie Angehörige des Bildungsbürgertums in »ökonomische[r] Inzucht«.[65] Den soliden Häusern und Villen der Wohlhabenden stellt er die »Häuserchen« des »niederen Halbproletariats« gegenüber, die »rasch zurechtgeschustert« werden und »sozusagen über Nacht, dünn, mit Wänden zum Umblasen« entstehen, sodass Holitscher die städtischen Bauarbeiten – in deutlichem Kontrast zum ländlichen Aufbau – als »unzulänglich, gefährlich, auf den Schein der Vollendung hin berechnet« erscheinen.[66]

Eindrücklich ist ferner die Beschreibung Jerusalems, dessen historischer innerer Kern als »Museum«[67] in Opposition zu dem »Leben der neuen Zeit«[68] an der Stadtperipherie gesetzt wird. »Jenseits der Wälle, der alten Mauern, draußen vor den Westtoren der Stadt, dem Jaffator, dem Damaskustor, ist ein Gürtel von Leben, pulsierend und heutig […].«[69]Auf symbolische Weise wird die Moderne dabei zum lebendigen Rahmen der Geschichte: »[…] unaufhaltsam breitet sich der kosmopolitische Gürtel um den Kern des alten geheiligten Zion.«[70] Auch hier wechseln Pathos und Kritik einander ab. Über den direkten Appell an die Lesenden wird Jerusalem einerseits beschrieben als »Heilige Stadt, deren du gedenken sollst, die Hände auf die Augen gepreßt, in deiner letzten Stunde«,[71] andererseits hinterlassen »die heiligen Stätten des Orients […] einen bitteren Nachgeschmack«[72] im Blick auf ganz »profane« Themen wie die Infrastruktur. Um dies zu verdeutlichen, wechselt Holitscher vom erhebenden Genus grande in ein »niedrigeres« Stilregister, das mit der topologischen Ordnung korrespondiert und an Narrative der Schauerliteratur erinnert:

> »Mit ihren niedrigen, in der Erde vergrabenen, Rattenlöchern mehr als Menschenbehausungen ähnelnden Wohnhöhlen, ist die alte heilige Stadt eine ewige Gefahr für ihre ärmeren Bewohner, Juden, Christen und Moslems. Unglück, Elend, Pestilenz brüten in diesen Schlupfwinkeln, in die die Sonne nie hinunterreicht. Schmutz, Rauch, Fäulnis vergiften die arme Bewohnerschaft in den Ruinenhaufen und unfertigen Häusern. Für die Juden, die in der Nähe der alten Mauer, in unmittelbarer Nachbarschaft der bösesten Elemente unter der arabischen Bevölkerung hausen, ist die Gefahr schrecklich. Kein Entrinnen, wenn ein Pogrom entfesselt ist! Beim letzten drang der Feind in Häuser ein; an die Wand genagelt, in Betten gemordet, in dunkeln Winkeln fand man die Toten: arme jüdische Krüppel, Kranke, schwangere Frauen.«[73]

65 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 110 f.
66 Ebd., 112.
67 Ebd., 101.
68 Ebd., 106.
69 Ebd.
70 Ebd.
71 Ebd., 94 f.
72 Ebd., 100.
73 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Orientalisierung des Orients

Konflikte mit der arabischen Bevölkerung kommen im Bericht wiederholt vor. Die jüdische Besiedlung Palästinas ist für Holitscher »Notwendigkeit des Weltjudentums und Notwendigkeit des Landes Palästina«,[74] steht also für ihn außer Frage. Obwohl Holitscher die Not der »niederen, ausgebeuteten arabischen Landproletarier«[75] durchaus problematisiert, zeichnet er die arabische Bevölkerung letztlich entlang tradierter orientalistischer Stereotype aus einer als überlegen empfundenen westlichen Perspektive, die den Orient ebenso ästhetisiert wie brutalisiert.[76] Die arabische Bevölkerung figuriert im Reisebericht als unbestimmtes Kollektiv, das den »zwingenden Atem des rätselhaften Orients im Blute empfangen hat«[77] und einerseits ein »Schmaus fürs Auge«[78] sei, sich andererseits aber in deutlichem Kultur- und Zivilisationsrückstand befinde. Der Araber ist für Holitscher ein »[g]efährlicher Barbar« und ein »primitives Ungeheuer, vom westlichen Menschen durch jahrtausendeweite Kluft getrennt«.[79] Diese »Orientalisierung des Orients«[80] geht mitunter mit dem Rückgriff auf dezidiert westliche Heldennarrative einher. So evoziert die Beschreibung eines Schomers (Wächters), der als »wunderbarer brauner Junge, in Khakihemd, Rauhreiterhut, Lederhosen« auf einem »Gaul […] von edlem Geblüt« im »Hui« zu einer Arabersiedlung reitet,[81] eine regelrechte Wild-West-Romantik: »Langsam und bedächtig reitet der junge Cowboy mit seinem Gewehr und seinen Patronen um den Raum der schweigsamen Arabergruppe herum. Gewehr, Reiter und Pferd sind im Sonnenglanz in eins gewachsen.«[82] Eine kulturelle Verständigung zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung wird aufgrund der unterstellten zivilisatorischen Unterschiede als prinzipiell unmöglich erachtet, sodass Holitscher – eigentlich Pazifist – auch den bewaffneten Schutz und die Militarisierung der Chaluzim befürwortet.[83]

74 Ebd., 13.
75 Ebd., 25.
76 Siehe Edward W. Said, Orientalismus, übers. von Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. ^{5}2017 (zuerst 1978). Vgl. dazu Stephanie Bremerich/Dieter Burdorf/Abdalla Eldimagh (Hgg.), Orientalismus heute. Perspektiven arabisch-deutscher Literatur- und Kulturwissenschaft, Berlin/Boston, Mass., 2021.
77 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 79.
78 Ebd., 78.
79 Ebd., 79.
80 Said, Orientalismus, 14.
81 Holitscher, Reise durch das jüdische Palästina, 48.
82 Ebd., 49.
83 »Der Chaluz hat neben der Kelle das Schwert führen gelernt, und damit ist die Judenschaft Palästinas nicht verloren«. Ebd., 85.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Arbeit am Raum – Arbeit am Ich

Holitschers *Reise durch das jüdische Palästina* ist kein neutraler Text, sondern hat eine klare Agenda und ist überdies hochgradig subjektiv konzipiert. Der Sprecher tritt dabei sowohl als kritischer Diagnostiker wie auch als emphatisch-engagierter Teilnehmer in Erscheinung, der von der »Arbeit an der neuen Welt« persönlich betroffen ist. Holitscher klammert sich als erlebendes und schreibendes Ich nicht aus, sondern markiert und reflektiert die eigene Sprecherposition immer wieder auf durchaus ambivalente Weise. Dies wird vor allem am Gebrauch der Personalpronomina Plural deutlich, die regelmäßig zwischen inkludierendem »Wir« und exkludierendem »Ihr« wechseln. Das Changieren zwischen Nähe und Distanz, Vertrautheit und Fremdheit inszeniert Holitscher mitunter als unmittelbare wörtliche Rede, in der er die jungen Chaluzim zwar als »die Unsrigen« adressiert, das erlebende Ich aber aus ihrer Gemeinschaft ausschließt – eine Trennung, die im Text mitunter räumlich markiert wird: »Gruß, Freunde, dort hinüber zu euch! Eure hebräischen Gesänge konnte ich nicht verstehen, aber ihr sangt sie und indem ich euch anblickte, tönte mein Herz in manchem Rhythmus mit und verstand seinen Sinn auch ohne Worte.«[84] Es ist die persönliche Ergriffenheit, die nicht nur Grenzen (und hier zugleich Sprachgrenzen) überwindet, sondern auch die narrative Identität von erzähltem und erzählendem Ich stiftet und Palästina in die Raumzeit des Schreibenden übersetzt:

> »Und jetzt noch verbindet sich mir zuweilen, in der noch jungen Erinnerung, eine Folge von Klängen mit heiliger Landschaft, dunklem gezacktem Mauertor, mit Gedenken heiliger Gemeinschaft unter der nachengleich auf tiefem Sternenmeer dahinschwimmenden Sichel des östlichen Mondes.«[85]

Als Chronotopos entfaltet Palästina sein poetologisches Potenzial letztlich im schreibenden Ich selbst, das – über Zeit- und Raumgrenzen hinweg – eine textuelle Vergegenwärtigung Palästinas leistet und die literarische Produktion dieses Raums im Schreibvorgang präsent hält:

> »Ich habe, Zeile um Zeile, versucht, Übertreibung zu vermeiden; Mensch und Verhältnisse zu zeigen, wie sie sind. Hie und da wurde ich, während ich diesen Bericht schrieb, trotz auferlegter Zurückhaltung, mitgerissen. Von dem, was ich in Palästina erlebte und empfand, auch in dieser Ferne, hingerissen, und bin doch alt genug.«[86]

84 Ebd., 63.
85 Ebd., 63 f.
86 Ebd., 68.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Felix Saltens *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt* (1925)

Auch in Felix Saltens 1925 veröffentlichtem Reisebericht *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt* ist die narrative Identitätsstiftung eng mit der literarischen Produktion des Raums verbunden. Anders als Holitscher arbeitet Salten, der ebenfalls 1869 geboren wurde, sich aber nicht an einer sozialistischen Utopie ab,[87] sondern nähert sich dem Land vor allem als religiös geprägtem, durch die Bibel »vorgeschriebenem« Raumtext. Deutlich werden diese Unterschiede bereits in der Eingangspassage, die im Gegensatz zu Holitschers Beschreibung nicht auf Beschleunigung und Fortschritt abonniert ist, sondern als meditativer[88] Gang durch die Wüste inszeniert wird:

> »Man muß durch die Wüste, um von Ägypten nach Palästina zu gelangen, von Afrika nach Asien. Man muß fort aus dem penetranten Grün der Fluren, die der Nil durchströmt, muß hinaus in die wundersame Öde. Weg von der unaufhörlichen, saftigen Fruchtbarkeit, weg von den üppig getränkten, fetten Ackerflächen, die bukolisch belebt sind, hin durch die herrliche Strenge der gelben Sandwellen. […] Nicht Wohnstätte, nicht Pflanzung, nichts, was mit Zweck oder Nutzen verwandt ist, verwirrt hier den Blick. […] Niederschmetternd bis zum Gefühl letzter Nichtigkeit ist der Eindruck, den die Wüste bietet, und zugleich erhebend bis zur Ahnung des Göttlichen. Ja, hier liegt die Erde ausgebreitet, die Erde an sich. […] Hier waltet, feierlicher, größer, ein anderer Sinn, ein anderer Rhythmus als derjenige, der kurzatmig und zappelnd unser Leben bewegt.«[89]

Im Zuge der extensiven Beschreibung entfaltet sich die Wüste als monumentales Panorama. Der Raum expandiert, die erzählte Zeit steht still. Während Holitscher seine Ankunft in Palästina als lebendig-rasante Begegnungsfahrt gestaltet, wird sie bei Salten zur überindividuellen (»man«), zugleich einsamen und demütigen Einkehr, die den Auszug der Jüdinnen und Juden aus Ägypten aufruft: »Das war der Weg, den Moses die Juden geführt hat, fort aus Mizrajim, dem Land der Knechtschaft, in das Land der Verheißung.«[90]

87 Siehe für den kritischen Dialog mit einem jungen Chaluz über die kollektive Organisation der Kibbuzim Felix Salten, Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt, mit einem Vorwort von Alex Carmel, Königstein/Ts. 1986, 48–53 (zuerst 1925).

88 Siehe Kaiser, Palästina – Erez Israel, 169.

89 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 1 f.

90 Ebd., 2.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Produktion des Raums

Schon der Beginn des Textes zielt damit deutlich auf die »Identifikation des Lesers mit dem unter Moses' Führung durch die Wüste ziehenden Gottesvolk, an dessen Stelle sich der Reisende setzt«.[91] Der biblische Prätext wird sukzessive ins Hier und Jetzt »übersetzt« und mit der diasporischen Erfahrung der Gegenwart verbunden, wobei Raum und Zeit sich zusammenziehen:

»Es war damals schon jenes wurzellose Heimweh, das die Juden so oft um einer Heimat willen gelitten haben, die nicht die ihre gewesen und die ihnen nur Mißhandlung geboten hatte. […] Der Sinai steht heute noch genau so da wie einst. Nichts ist verändert, alles wie damals, und die dreitausend Jahre scheinen in seinem Anblick wie ein Tag.«[92]

Diese Vergegenwärtigung wird sodann in die Zukunft projiziert:

»Die Gegenwart Jehovas aber ist vom Sinai nicht mehr zu tilgen, und die Lawine des göttlichen Wortes, die damals niederdonnerte, haben die Sonnen dreier Jahrtausende nicht hinwegschmelzen können, ihre Spur wird aus den Herzen der Menschen in zehnmal drei Jahrtausenden nicht zu löschen sein und frisch bleiben wie am ersten Tag.«[93]

Damit wird die zionistische Besiedlung Palästinas zum religiösen Telos: »Sie [die Juden] trugen das Los, das Auserwählte immer tragen, solange die Welt steht: gepeinigt werden, leiden und das Leben einem fernen Ziel zum Opfer bringen.«[94] Die »Wegbereitung« ist damit nicht nur eine Angelegenheit des jugendlichen Um- und Aufbaus, sondern durch die Geschichte vorgeschrieben und Teil der jüdischen Bestimmung. Die wiederholt betonte »unüberwindliche Kraft des Leidens« und »grenzenlose Bereitschaft, sich zu opfern«, macht die »Kinder Israels« für Salten zur »Brücke« sowie zum »Wegzeichen und Straßenstaub für die Kommenden«, denn »dies alles ist erstmalig in der Welt gewesen und jüdisch«.[95]

Erst sehr spät verortet sich das Ich inmitten der einsamen Weite, wobei die Setzung des Ich explizit als Lokalisierung im biblischen Raumtext ausgewiesen wird:

»Hier, auf dem Weg von Ägypten ins gelobte Land, mitten in der strahlenden Öde, *die so beredsam ist und so belebt von Erinnerungen*, hier, wo ich gleich weit entfernt bin von den Ufern des Nils wie von den Fluren des Jordans, neige ich mich stumm vor dem Gott meiner Väter. Hier bin ich ganz allein mit ihm wie niemals zuvor.«[96]

91 Kaiser, Palästina – Erez Israel, 169.
92 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 2 f.
93 Ebd., 3.
94 Ebd., 4.
95 Ebd., 8.
96 Ebd. (Hervorhebung der Verfasserin).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Einen Raum der Begegnung gestaltet also auch Saltens Text, nämlich der persönlichen Begegnung mit Gott, die das erlebende Ich »verstummen« lässt, die aber zugleich als literarischer Text »spricht«, wobei kühne Metaphern (die strahlende, lebendige, beredsame Öde) diese spannungsvolle Zwiesprache verdeutlichen. Die Begegnung mit Gott erfolgt als ein Zusammentreffen mit dem göttlichen Raumtext, der gleichsam mit Gott identisch ist, denn für das jüdische Volk ist »der einzige, unsichtbare, unnennbare Gott Heimat und Wurzelerde«.[97]

Lektüre des Raums

In diesem »Eintritt in eine Landschaft der Dauer«[98] liegt eine Besonderheit von Saltens Text, der die Annäherung an den Chronotopos Palästina weniger durch die Abfolge von konkreten Ereignissen vermittelt als vielmehr durch den Wechsel kontemplativer Bilder, die die Erzählzeit dehnen und die erzählte Zeit immer wieder stillstellen. Dazu passen auch die in der Forschung häufig hervorgehobenen Stilisierungen, das religiöse Pathos und der auffällige Detailreichtum der einzelnen Beschreibungen.[99] Im Unterschied zur »unruhigen« Rhetorik Holitschers kann man bei Salten von einer Rhetorik der Verinnerlichung sprechen,[100] in deren Zuge sich das Ich den Raum nach und nach aneignet, was auch zu einer Entschleunigung der Lektüre beiträgt. Die literarische Produktion des Raums, die Holitscher durch dessen »Erschreiben« performativ markiert, wird bei Salten auf die Ebene der Rezeption

97 Ebd.

98 Siegfried Mattl/Werner Michael Schwarz, Felix Saltens »Neue Menschen auf alter Erde«. Eine Reise durch die Gedächtnislandschaft Palästina, in: Klaus Müller-Richter/Ramona M. Uritescu-Lombard (Hgg.), Imaginäre Topografien. Migration und Verortung, Bielefeld 2007, 69–86, hier 71.

99 Siehe Kaiser, Palästina – Erez Israel, 169–171; Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«, 370–382; Rembert J. Schleicher, Felix Salten als poetischer Zionist. Beobachtungen zum Reisebericht »Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt«, in: Ernst Seibert/Susanne Blumesberger (Hgg.), Felix Salten. Der unbekannte Bekannte, Wien 2006, 33–46, hier 34–36; Mattl/Schwarz, Felix Saltens »Neue Menschen auf alter Erde«, 70 und 76 f. Mattl und Schwarz sprechen von einer »topischen statt einer chronologischen Struktur«, insofern der Raum über die Zeit dominiere. Siehe ebd., 79. Damit ist nicht gemeint, dass Saltens Text keine Berichte von Ereignissen enthielte, also handlungsarm wäre; die narrative Sequenzierung scheint allerdings nicht der Dreh- und Angelpunkt für die Erfassung der poetologischen Dimension des Textes zu sein.

100 Im Blick auf die Lektürelenkung spricht Florian Krobb in seinem emotionswissenschaftlich informierten Beitrag zu Saltens Reisebericht von »Gefühlsrhetorik«. Ders., Streiflichter zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte. Selbstbild – Fremdbild – Dialog, Hildesheim/Zürich 2018, 243.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

verlagert. Anders ausgedrückt: Salten reflektiert die literarische Produktion des Raums nicht nur, sondern er inszeniert sie mitunter als Lektüre eines Raumtextes, die den Chronotopos Palästina, ganz im Sinne Bachtins, rezeptiv vergegenwärtigt: »Fast alle Völker haben sich in das offene Buch dieses Landes eingezeichnet. Man liest die Geschichte ihres Charakters von den Befestigungen, die sie hinterließen, von den Ruinen ihrer Burgen und aus den Zeilen der Straßen, die sie bauten.«[101] Die Ergriffenheit des Ich gründet in der persönlichen Erfahrung des Göttlichen, die zugleich eine ästhetische Erfahrung des göttlichen Raumtextes ist. Die Entscheidung, Jerusalem nach einer kurzen Stippvisite wieder zu verlassen, erklärt Salten folgendermaßen:

> »Die Stadt ist mir zu stark gewesen für den ersten Tag des Anfangs. Ihr Name, dieser uralte heilige Name, brach wie ein Donnerklang in mir aus, jetzt, da er nicht bloß ein Name mehr war, sondern als Wirklichkeit vor mir lag. Dieser Name, der mit dem Brausen großer Orgeln in mir schütterte, verhängte meinen Blick, so daß ich es nicht wagte, Jerusalem anzuschauen. Das Rauschen dieses Namens, darin alle Ereignisse der Bibel und der Geschichte wie ungeheuere Katarakte niederstürzten, verscheuchte den Schlaf von meinem Lager.«[102]

Das mit Geschichte angefüllte Jerusalem überwältigt den Neuankömmling; eine »stumme«, innerliche Zwiesprache ist unmöglich, wie der Rückgriff auf synästhetische Figuren (Donner, Brausen, Orgel) verdeutlicht. Die chronotopische Vergegenwärtigung wird zur sinnlichen Überforderung, der das Ich als Resonanzraum zum Zeitpunkt der Erzählgegenwart (noch) nicht gewachsen ist.

Erinnerungsräume

Der Reisende nähert sich Jerusalem erst wieder, nachdem er verschiedene andere Stationen des Landes (unter anderem Tel Aviv, Jaffa, Rischon Le-Ẓion) durchquert und sich mit dem Land vertraut gemacht hat. Nun fühlt er sich nicht mehr als »Fremdling«, der »gleich dem Erben eines ruinierten Geschlechts« umhergeht und keinen rechten Bezug zu den »Mauern, die mit so vielen Erinnerungen zu ihm sprechen«, herstellen kann.[103] Stattdessen kommt beim Flanieren durch die Stadt ein »sonderbare[s] Gefühl von Ergriffenheit und Unruhe, von Andacht und Verzweiflung«[104] auf. Die emotionale Erregtheit verbindet sich alsdann mit einer Erinnerung des Reisenden, dem,

101 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 20.
102 Ebd., 11.
103 Ebd., 65.
104 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

gleich einer intimen Epiphanie, eine »kleine Entwicklungskurve meiner Jugend«[105] blitzartig in den Sinn kommt: »Viele, viele Jahre habe ich ihrer nicht gedacht. Jetzt aber ist sie plötzlich wieder da, ist in meiner Seele und in meinem Denken, eine ganz scharfe Linie, ins Blut geglüht, gleich einer Narbe, deren Strich wieder brennende Röte zeigt.«[106] Der Ausflug in die historische Stadt mündet in einen ausführlichen Gedankenspaziergang des Ich, in dessen Zuge es die persönliche Arbeit an seinem jüdischen Selbstverständnis reflektiert: »Ich bin kein Jude gewesen, da ich ein Knabe war. Als Jude geboren, bin ich erst später, erst als Jüngling mit aufgewachtem Denken und aufgerütteltem Gefühl Jude geworden.«[107] Dieses späte Bekenntnis zum Judentum wird mit der Haltung des Vaters begründet, der einer »liberalen Ära« angehört und »seine jüdische Erziehung, die ihm als Sohn eines Rabbiners zuteil geworden« war, »mit dem ganzen Ungestüm seiner impulsiven Natur« beiseitegeworfen habe.[108] Ausführlich werden die Stationen einer Kindheit in einem assimilierten Haushalt geschildert: die katholische Religionsstunde, die Begeisterung des Knaben für die biblische Geschichte, der peinliche Ausschluss von Beichte und Kommunion in der Kirchengemeinschaft.

»Der kleine Junge, der ich damals war, ahnte ich nicht, daß ich in jener Sekunde in mein Judentum zurückgeschickt wurde. Eine Zeitlang blieb ich noch katholisch fromm. Doch im Gymnasium ist es mir rasch klar geworden, daß ich Jude bin. […] Mein Judentum wuchs mit mir, je mehr ich heranwuchs, reifte in mir, je mehr ich selber reif wurde.«[109]

Als Schlüsselerlebnis für diese Reifung führt Salten die Bekanntschaft mit Theodor Herzl an. Herzls Zionismus wird dabei sowohl zum Dreh- und Angelpunkt des eigenen Bekenntnisses zum Judentum als auch zum Wendepunkt im Leben des Vaters:

»Dann aber, als Theodor Herzl auftrat und ich mich an ihm bestätigt fand, als mich seine Gestalt, seine Menschlichkeit, der Umgang mit ihm entflammte, als sein opferbereites, mutiges Bekennertum mir und jedem ehrlich Empfindenden die Pflicht vorschrieb, bei ihm zu stehen und Israel zu bekennen … wurde auch mein Vater fromm.«[110]

Die Rückbesinnung des Vaters wird gleichermaßen poetisiert wie als dezidiert ästhetisches Erlebnis gestaltet: »Die Erinnerung an seine Kinderjahre regte sich in ihm, umspielte ihn mit ihren Bildern, die so lange verschollen waren, umsang ihn mit den Stimmen von einst, die er so lange nicht gehört hatte und die nun hervortraten, hervorklangen.«[111] Auch der Vater, so insinu-

105 Ebd.
106 Ebd., 65 f.
107 Ebd., 66.
108 Ebd.
109 Ebd., 68.
110 Ebd.
111 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

iert der Text, ist ein verlorener Sohn, der zum Glauben seiner Kinderjahre, zum Glauben der Kinder Israel, zurückfindet.[112] Seine Rückbesinnung wird aber nicht nur in der persönlichen väterlichen Lebensgeschichte, sondern mittels eines Zitats aus Goethes *Faust I* zugleich im kulturellen Gedächtnis, im »Erinnerungsraum«[113] der poetischen Intertexte verortet: »Daß sein Sohn im Judentum Daseinsinhalt, Größe und Mission erblickte, hat es dem Vater leichter gemacht, den schwankenden Gestalten, die ihm nahten, sich willig hinzugeben.«[114] Der kunstvoll gestaltete narrative Exkurs in die Familiengeschichte endet in einer (im Präsens!) reflektierten Vergegenwärtigung, die zugleich die Brücke zur Genealogie schlägt. Die persönliche Erinnerung wird dabei in den kollektiv-kulturellen Erinnerungsraum der biblischen Geschichte eingespeist und mit dem Jerusalem der Erzählgegenwart überblendet:

> »Diese Dinge rühren sich nun in meinem Innern und spinnen weiter, von der Kindheit und dem Vater zu den Vätern und Urvätern. Die Geschichte meines Volkes öffnet sich mir in rasch erleuchteten, ungeheueren Perspektiven. […] Vergangenheit ist wieder um mich her, ist in mir diese ersten Tage, da ich in Jerusalem umhergehe, auf Schritt und Tritt.«[115]

Die »Recodierung der religiösen Tradition«[116] ist ein wichtiges Charakteristikum von Saltens Reisebericht, der ebenso eine zionistische Agenda verfolgt, wie er das »Recht auf poetische Interpretation«[117] für sich beansprucht. So

112 Den Stellenwert, den diese Episode für die zionistische Agenda von Saltens Bericht hat, betont Dickel, dessen reichhaltige Monografie insgesamt ein Standardwerk zur Bedeutung des Zionismus in Saltens Leben und Werk darstellt. Siehe ders., »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«, 392–394.

113 Einflussreich für die intertextualitätstheoretische Definition von Literatur als Erinnerungsraum ist die Forschung Renate Lachmanns. Zu ihrem und anderen Konzepten siehe Jan Rupp, Erinnerungsräume in der Erzählliteratur, in: Wolfgang Hallet/Birgit Neumann (Hgg.), Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn, Bielefeld 2009, 181–194.

114 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 68. Die »schwankenden Gestalten« sind ein Zitat aus der *Zueignung*: »Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, / Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt. / Versuch' ich wohl, euch diesmal festzuhalten? / Fühl' ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt? / Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten, / Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt; / Mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert / Vom Zauberhauch, der euren Zug umwittert.« Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust, hg. und kommentiert von Erich Trunz, München 1989, 9.

115 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 68 f.

116 Mattl/Schwarz, Felix Saltens »Neue Menschen auf alter Erde«, 72. Für Salten, so die Autoren weiter, »war der Zionismus zuallererst ein literarisches Projekt« (ebd., 75). Die Frage nach einer »zionistischen Ästhetik« in Saltens journalistischen Schriften diskutiert Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«, 249–254.

117 Mattl/Schwarz, Felix Saltens »Neue Menschen auf alter Ende«, 73. Ähnlich argumentiert Schleicher, wenn er Salten als »poetischen Zionisten« bezeichnet. Schleicher geht dabei vor allem auf die Parallelen zwischen Saltens Reisebericht und Herzls utopischem *Altneuland* ein. Siehe ders., Felix Salten als poetischer Zionist.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

kunstvoll und modern, vielleicht sogar »avantgardistisch«[118] der Text auch sein mag, so deutlich bleibt er zugleich bekannten Denkmustern und Dichotomien verpflichtet, die sich zum Teil mit Saltens spezifisch »konservativ-liberale[r] Geisteshaltung«[119] erklären lassen, zum Teil aber auch in den zu Beginn des 20. Jahrhunderts dominierenden Diskurshorizonten begründet liegen. Dies zeigt sich beispielsweise in der irritierenden »Blutmystik«[120] und der leitmotivisch aufgerufenen Verbindung von Volk und Boden, die andere Palästina-Reiseberichte dieser Zeit ebenfalls charakterisiert. Auch die arabische Bevölkerung sieht Salten – wenngleich plädierend für eine »Politik des Friedens«[121] und eine »Verbrüderung«[122] mit den Arabern, denen gegenüber »die Juden nicht als eroberungslustige Europäer auftreten«[123] dürften – letztlich durch die Brille des Europäers als unterlegenes Volk, dessen »Entwicklungsweg« zur »Höhe intensiver Wirtschaft« noch »sehr, sehr lang« sei.[124] Nicht zuletzt der Kontrast von emphatisch beschworener, kraftvoll-jugendlicher Moderne in Palästina und skeptisch beäugter »dekadenter« Modernisierung in Europa zählt zu den Aporien, die sowohl Saltens als auch Holitschers Text über den Rahmen der Reiseliteratur hinaus zu einem Bestandteil des epochalen Projekts der Moderne machen.

Schlussbemerkung

Holitschers wie auch Saltens Reiseberichte arbeiten einer »neuen Welt« zu, die utopische Verheißung und biblische Geschichte auf spannungsvolle Weise vergegenwärtigt. Palästina wird dabei als ein Raum der Zukunft projektiert und zugleich intertextuell – durch die Vermischung fiktionaler, dokumentarischer und autobiografischer Schreibweisen, Genreanleihen und Rückgriffe auf biblische und poetische Prätexte – innerhalb des Erinnerungsraums der Literatur verortet. Die narrative Arbeit am Chronotopos Palästina schließt die dezidiert jüdische Unternehmung zugleich an das Großprojekt der literarischen Moderne an, die sich immer schon ebenso emphatisch selbst beschworen wie skeptisch selbst beobachtet hat.

118 Siehe Dickel, »Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein«, 372 f.
119 Kaiser, Palästina – Erez Israel, 172.
120 Ebd.
121 Salten, Neue Menschen auf alter Erde, 173.
122 Ebd., 29.
123 Ebd., 173.
124 Ebd., 28.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Als »Übersetzer« zwischen Diaspora und Eretz Israel werfen Salten und Holitscher nicht nur Fragen nach der literarischen Produktion des Raums auf, sondern auch solche nach der Bildung von jüdischen Selbstverständnissen, die im literarischen Text weniger fixiert als vielmehr verhandelt werden: zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, verlorener und wiedergewonnener Heimat, zwischen Orient und Okzident, zwischen Subjekt und Gemeinschaft und schließlich zwischen erzählendem und erzähltem Ich. Über seinen Informationswert hinaus wird der Reisebericht somit auch zur literarischen Arbeit am eigenen Selbst:

»Man ist höher, voller, gerader geworden, wenn man aus fremden Gegenden an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt. Fremdes hat man gesehen, in sich aufgenommen. […] Auf diese Weise findet man hier und dort in der Welt, an Orten und bei Menschen, zu denen man sich rätselhaft gezogen fühlt, Stücke seiner selbst und konstruiert sich aus diesen verstreuten Teilen sein Ganzes.«[125]

125 Holitscher, Lebensgeschichte eines Rebellen, 227.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Daniel Weidner

Palästina realistisch, psychoanalytisch und historisch: Die Form des Romans in Arnold Zweigs *De Vriendt kehrt heim*

Arnold Zweigs 1932 erschienener Roman *De Vriendt kehrt heim* ist ein notorisches Buch. Der Roman über die Auseinandersetzungen zwischen Juden, Arabern und der englischen Kolonialmacht im Palästina der Zwischenkriegszeit ist nicht nur einer der ersten deutschsprachigen und wichtigsten Zeitromane über den Jischuw, sondern auch eng mit der schriftstellerischen und persönlichen Biografie seines Verfassers verflochten. Zweig selbst jedenfalls wollte den Text im Rückblick so verstanden wissen: Er habe, heißt es im Nachwort der 1955 in Ostberlin erschienenen Neuauflage, nicht nur »den ersten historischen Roman des Staates Israel« geschrieben, sondern bereits gespürt, »welchen Weg das so hochherzig scheinende Unternehmen eines jüdisch-palästinensischen Nationalheims am Ende nehmen musste«.[1]

Der Roman *De Vriendt kehrt heim* war dabei weder der erste noch der letzte Text, den Zweig über Palästina schrieb. Schon 1909 entstand die Erzählung *Aufzeichnungen über eine Familie Klopfer*, eine deutlich an den *Buddenbrooks* orientierte Geschichte vom Aufstieg und Niedergang einer jüdischen Familie, in der sich mit der sozialen Konsolidierung zunehmend Formen des Verfalls und des Wahnsinns zeigen und deren letzter Spross schließlich nach Palästina auswandert. Dort resümiert der Ich-Erzähler:

> »Das Geschlecht ist müde und wird mit uns aufhören […]. In diesem Volk beginnender Asiaten sind wir die letzten Europäer, losgelöst von allen Wurzeln, allen Sitten, unabhängig von allen Wertungen, von keiner Strafe geschreckt, gelockt von keinem Lohne, ohne Reue und Zukunft. Die Zukunft gehört den Asiaten.«[2]

Die Vorstellung von Dekadenz und Untergang kontrastiert hier mit einer neuen Welt, ganz ähnlich wie das Zweig auch in seinen Essays entwarf: 1925 beschwor er *Das Neue Kanaan* herauf und forderte die »Re-Mediterrani-

1 Arnold Zweig, Nachwort 1955, in: ders., De Vriendt kehrt heim. Roman, Berliner Ausgabe, hg. von der Humboldt-Universität zu Berlin und der Akademie der Künste unter wissenschaftlicher Leitung von Frank Hörnigk in Zusammenarbeit mit Julia Bernhard, Reihe 1: Romane, Bd. 4, bearb. von Julia Bernhard, Berlin 1996, 253–255, hier 255 und 254. Die Seitenangaben für *De Vriendt kehrt heim* finden sich von nun an im Text.

2 Ders., Aufzeichnungen über eine Familie Klopfer (1911), in: ders., Novellen, 2 Bde., Berlin 1961, hier Bd. 1 (Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. 11), 64–112, hier 105 und 111.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 265–284 | doi.org/10.13109/9783666302039.265

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sierung« der Juden, die zu einer »Befreiung« und »Gesundung« des »ursprünglichen orientalischen jüdischen Körpers« und zur »Rückverwandlung des bedrohten geistigen Typus zu seiner eigentlichen Gestalt« führen würde.[3] Als Zweig 1932 erstmals den Jischuw besuchte, war er ein stark von Gustav Landauer und Martin Buber geprägter zionistischer Idealist, der von Erneuerung träumte und früh vor den Gefahren des Nationalismus warnte. Man dürfe Europa nicht einfach mitbringen, der Jischuw müsse als sozialistisches Gemeinwesen aufgebaut werden, ein stark ostjüdisches Element solle ihn tragen, der Aufbau müsse auch den Arabern zugutekommen; nur die Technik solle man nach Palästina bringen, nicht aber den kapitalistischen Geist und die Differenzaffekte der Abgrenzung, über die er 1927 in seinem *Caliban*-Essay geschrieben hatte.

Schon Mitte der 1920er Jahre hatte Zweig sich mit dem Gedanken getragen, ein Buch über Jacob de Haan zu schreiben, einen niederländischen Juden, der als Zionist nach Palästina eingewandert war, sich dort der Agudat Isra'el zuwandte, heftig gegen die Zionisten polemisierte und 1924 erschossen wurde.[4] Konzipiert wurde *De Vriendt kehrt heim* während Zweigs Besuchs in Palästina im Frühjahr 1932, noch im selben Herbst erschien das Buch in Deutschland. Es reiste seinem Verfasser gewissermaßen voraus, der Ende 1933 über Südfrankreich nach Palästina emigrierte und seine reservierte Aufnahme dort nicht zuletzt mit der kritischen Reaktion auf den Roman *De Vriendt kehrt heim* in Verbindung brachte.[5] Im Exil kam es in den 1940er Jahren dann zur berühmten »Verwurzelungs«-Kontroverse, in der Zweig den Zionisten vorwarf, die deutschen Juden abzulehnen und letztlich den Nationalismus über den Humanismus zu stellen – verstörend ist dabei nicht nur

3 Ders., Der Jude in der deutschen Gegenwart, in: Der Jude. Sonderheft 1 (1925): Antisemitismus und jüdisches Volkstum, 1–8. Siehe hierzu auch Stefanie Leuenberger, Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren, Köln/Weimar/Wien 2007, 184–189; Sigrid Thielking, Auf dem Irrweg ins »Neue Kanaan«? Palästina und der Zionismus im Werk Arnold Zweigs vor dem Exil, Frankfurt a. M. u. a. 1990, 58–87.

4 Zur historischen Beziehung vgl. Michael Berkowitz, Double Trouble. A Call to Investigate the Life and After-Lives of De Vriendt and De Haan, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, 49 (1999): Arthur Tilo Alt/Julia Bernhard (Hgg.), Arnold Zweig. Sein Werk im Kontext der deutschsprachigen Exilliteratur. Akten des IV. Internationalen Arnold-Zweig-Symposiums, Durham, N. C., 1996, 111–124.

5 Zur Rezeption des Romans siehe Thielking, Auf dem Irrweg ins »Neue Kanaan«?, 257–261.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die Schärfe des angeschlagenen Tons, sondern auch die Ungebrochenheit, mit der Zweig die humanistische deutsche Kultur aufrief.[6]

Liest man – wie der Großteil der Forschung – den Roman im biografischen Kontext, wird er zum Kulminationspunkt der enttäuschten Abwendung Zweigs vom Zionismus, zu »the first postzionist historical novel«.[7] Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen postzionistischen Romans hat aber neben den biografischen und zeitgeschichtlichen Implikationen auch solche der literarischen Form. Im Folgenden interessieren daher weniger Zweigs politische Absichten und private Erfahrungen als die Frage nach der Gattung von *De Vriendt kehrt heim*: Es geht weniger um den Postzionismus als um den Roman, genauer: um die Form des »historischen Romans«, wie Zweig seinen Text etwa im oben zitierten Nachwort nennt. Diese Bezeichnung ist zunächst alles andere als selbstverständlich, waren die berichteten Ereignisse – die Ermordung Jacob de Haans 1924, die Unruhen von 1929 – zum Zeitpunkt der Veröffentlichung doch noch fast gegenwärtig. Vom historischen Roman zu sprechen hat für Zweig bestimmte Implikationen, die sich aus seiner Arbeit an dieser Form in seinen kurz vor *De Vriendt kehrt heim* entstandenen Romanen über den Ersten Weltkrieg ergeben: aus der Auseinandersetzung mit dem europäischen Realismus und – ergänzend, aber auch quer dazu – mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds und deren besonderer Beziehung zum Historischen. Es wird also weniger um die schon oft erzählte Geschichte von Zweig in Palästina gehen – eine Geschichte voller Enttäuschungen und Missverständnisse, von Rechthaberei und Selbstrechtfertigung –, sondern gewissermaßen umgekehrt um Palästina in Zweig: um die Frage nach dem Platz des Jischuw in seinem Romanwerk und darum, wie die politische und kulturelle Wirklichkeit des Palästinas der Zwischenkriegszeit in der Form des Romans dargestellt wird sowie welche Folgen

6 Zu dieser Kontroverse siehe u. a. Arie Wolf, Die »Verwurzelungs«-Kontroverse Arnold Zweigs mit Gustav Krojanker. Kommentar zu einer Pressepolemik in Palästina 1942, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 7 (1989): Thomas Koebner (Hg.), Publizistik im Exil und andere Themen, 202–211; Walter Grab, Arnold Zweig im Spannungsfeld zwischen zionistischer Ideologie und deutschsprachiger antifaschistischer Publizistik, in: Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, 39 (1995): Arthur Tilo Alt u. a. (Hgg.), Arnold Zweig. Berlin – Haifa – Berlin. Perspektiven des Gesamtwerks. Akten des III. Internationalen Arnold-Zweig-Symposiums, Berlin 1993, 77–88.

7 Jonathan Skolnik, »Hier wuchsen die historischen Romane wild«. Arnold Zweig's »De Vriendt kehrt heim« and the German-Jewish Historical Novel, in: Alt/Bernhard (Hgg.), Arnold Zweig, 103–109, hier 109. Siehe als solche biografische Lektüren auch Wilhelm von Sternburg, »De Vriendt kehrt heim« oder Arnold Zweigs langer Abschied vom Zionismus, in: ders. (Hg.), Arnold Zweig. Materialien zu Leben und Werk, Frankfurt a. M. 1987, 181–192; Robert Cohen, Arnold Zweig und die Araberfrage. Über die Veränderung in seinem Denken durch die Arbeit am Roman »De Vriendt kehrt heim«, in: Sigrid Bauschinger/Susan L. Cocalis (Hgg.), Wider den Faschismus. Exilliteratur als Geschichte, Tübingen/Basel 1993, 123–145.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

diese Form wiederum für die Darstellung hat. Dazu werden im Folgenden zunächst der Roman als realistischer Roman in europäischer Tradition, dann das spezifisch tiefenpsychologische Moment des Romans und drittens seine »historische« Natur betrachtet, und es wird ein kurzer Seitenblick auf Zweigs späteren Palästina-Roman *Traum ist teuer* von 1961 geworfen.

Europäischer Roman

Ende 1932, kurz nach dem Erscheinen von *De Vriendt kehrt heim*, veröffentlicht Zweig in der *Jüdischen Rundschau* einen Aufsatz mit dem Titel *Modell, Dokument und Dichtung*, der den Roman und das Verhältnis der Literatur zur historischen Wirklichkeit im Allgemeinen behandelt. Er schreibe keine »Dokumenten-Literatur«, vielmehr habe er »zehn Jahre palästinensischer Entwicklung zusammengerafft, in der Absicht, späteren Lesern von den Problemen, Zerklüftetheiten und Aufschwüngen dieser Jahre ein Bild aufzubewahren«.[8] Zweig veranschaulicht das an Édouard Manets Gemälde von der Erschießung Kaiser Maximilians:

> »Er, durch die Magie seiner Formgebung, verewigte den schuldhaften Ausgang des schuldhaften Unternehmens und löst dadurch den unterirdisch wühlenden Gewissensbiß der Einsichtigen aus und auf: ein großes Beispiel für die stumme Katharsis der Leidenschaften, die Aristoteles der Tragödie vorbehält, die aber der Kunst überhaupt zukommt.«[9]

Die Funktion der Kunst sei Formgebung, die den Stoff transparent mache, und Katharsis, durch die eigene Schuld erfahrbar werde. Daher müsse das Verständnis von der Form ausgehen; und die Kritik, die im Buch an politischen und sozialen Zuständen geübt werde, sei weniger Tadel als »Selbsterforschung«.[10] Die politische Problematik entspricht daher bestimmten Formproblemen und einem spezifischen Konzept des Romans, das Zweig in der Weimarer Zeit schrittweise entwickelt hatte und das sich schließlich in dem Romanzyklus zum Ersten Weltkrieg verwirklichte, in den *De Vriendt kehrt heim* sozusagen eingeschoben wurde: *Der Streit um den Sergeanten Grischa* (1928), *Junge Frau von 1914* (1931) und *Erziehung vor Verdun* (1937).

Der Weg zu dieser Form ist instruktiv: Zweig hatte zunächst Erzählungen wie die erwähnte *Familie Klopfer* geschrieben und Dramen verfasst, die

8 Arnold Zweig, Modell, Dokument und Dichtung, in: Jüdische Rundschau, 25. November 1932, 457.
9 Ebd.
10 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

explizit zur Volkwerdung des Judentums beitragen wollten, das heißt: auf die kollektive Katharsis des Publikums zielten.[11] Auch die Arbeit am Grischa-Stoff begann erst als Drama, dann entwarf Zweig eine Ich-Erzählung und ging erst im dritten Schritt zu einer unpersönlichen Erzählung beziehungsweise zur Verbindung verschiedener Erzählperspektiven über, die schließlich die Romane des Grischa-Zyklus auszeichnen.[12] Sie erzählen weder von einem homogenen Volk, einer Klasse oder auch nur einer Familie, noch richten sie sich an ein homogenes oder wenigstens aktuell gegenwärtiges Publikum wie eine Theateraufführung, sie handeln vielmehr von einer Vielzahl, ja Fülle individueller Erfahrungen, denen ein kollektives Bewusstsein, wenn überhaupt, allererst zuwächst. Das ermöglicht es Zweig, von ganz verschiedenen Schauplätzen zu erzählen – von den Erlebnissen im Graben bis zum Oberkommando, von der kämpfenden Front bis in die Etappe und die Heimat –, die trotz allem einen Zusammenhang darstellen, indem sie um einen Protagonisten, Werner Bertin, gruppiert werden. Entscheidend ist dabei ferner, dass dieser Zusammenhang sukzessiv entsteht, weil Bertin zunächst ein ästhetischer Literat bürgerlicher Herkunft ist und erst schrittweise Einsichten in den wahren gesellschaftlichen Zusammenhang des Kriegs gewinnt.

In dieser Form gelingt Zweig eine außerordentlich vielfältige und spannungsreiche Darstellung des Kriegs. Wie schon Georg Lukács 1939 schrieb, schildern Zweigs Romane »nicht den Krieg an sich […], sondern den Menschen im Krieg«, gerade dadurch erscheine der Krieg »nicht als ein isoliertes Ereignis, als eine Art gesellschaftlicher ›Naturkatastrophe‹. Er wächst vielmehr aus dem Friedensleben organisch heraus«, weil Zweig auch »den Krieg vor seinem Ausbruch und nach seinem Abschluss« mit thematisiere.[13] Anders als die Texte etwa Ernst Jüngers, Erich Maria Remarques oder Ernst Glaesers, die als Erlebnisberichte aus der Teilnehmerperspektive der einfachen Soldaten erzählen und dazu neigen, die Schützengrabenperspektive zu verabsolutieren, habe sich Zweig auch nicht an der deutschen Sonderform des autobiografischen Romans orientiert, sondern an der Tradition des europäischen Realismus. Nach Ansicht Lion Feuchtwangers verfasste Zweig damit »das erste große Epos unseres Krieges«,[14] weil er als einziger Schriftstel-

11 Siehe dazu Ursula Schumacher, Die Opferung Isaaks. Zur Manifestation des Jüdischen bei Arnold Zweig, Frankfurt a. M. 1996, 71–97.

12 Zur Entstehung von Zweigs Erzählweise vgl. auch David Midgley, Die leidenschaftliche Sachlichkeit. Zur Herausbildung des großen epischen Stils bei Arnold Zweig, in: von Sternburg (Hg.), Arnold Zweig, 283–306.

13 Georg Lukács, Arnold Zweigs Romanzyklus über den imperialistischen Krieg 1914 bis 1918 (1939), in: ebd., 136–169, hier 138 f.

14 Lion Feuchtwanger, Rezension, in: Berliner Tageblatt, 9. November 1927, wieder abgedruckt in: Annie Voigtländer, Welt und Wirkung eines Romans. Zu Arnold Zweigs »Der Streit um den Sergeanten Grischa«, Berlin/Weimar 1967, 19–23, hier 23.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ler das schon fast vergessene Geschehen umfassend zur Darstellung brachte; Zweig selber beanspruchte, damit zur »Aufhebung jener für das deutsche Volk lebensgefährlichen Verdrängung aller Kriegserlebnisse« beigetragen zu haben.[15] Das zeigt sich nicht nur an der »epischen Geduld«[16] von Zweigs Darstellung, die sich ebenfalls von der Kurzatmigkeit eines Großteils der Prosa zum Ersten Weltkrieg unterscheidet. Es wird auch an einzelnen Themenbereichen wie etwa der Genderfrage deutlich, die in der Kriegsliteratur von Remarque, Renn, Glaeser oder Jünger bis auf stereotype Szenen (Abschied von der Mutter, Bordellbesuch) abwesend ist und vielleicht verdrängt wird, während Zweig in *Junge Frau von 1914* eine weibliche Perspektive ins Zentrum stellt und die Brüchigkeit und Problematik heroischer Männlichkeitsvorstellungen vorführt.

Wie realisiert sich nun diese Form in *De Vriendt kehrt heim*? Zweig benutzt die etablierte Form der Grischa-Romane und erzählt auch hier aus einer Vielzahl von Perspektiven, sodass jedes Kapitel und teilweise auch kürzere Textstücke je anders fokalisiert sind. Der Erzähler nimmt die Standpunkte von Juden verschiedenster Herkunft und Orientierung ein: fromme Orthodoxe, Mitglieder des zionistischen Establishments, gerade eingewanderte Juden aus Russland, Journalisten, Chaluzim, Proletarier mitsamt ein paar moskautreuen Kommunisten, deutsch-jüdische Ingenieure und Bildungsbürger mit politischen Skrupeln. Aber auch die Sichtweisen der Araber kommen zu Wort, beschrieben wird etwa eine Versammlung der Notabeln, andere Szenen zeigen aufsässige Söhne oder vorsichtige Väter. Und es gibt, geradezu klassisch für den historischen Roman, eine zeugenhafte Randfigur, den britischen Offizier Leonard Irmin, aus dessen Perspektive der Roman eröffnet wird und durch den wir vom drohenden Konflikt erfahren: Irmins Freund Jizchak Josef de Vriendt, Mitglied der Agudat Isra'el, will sich mit den arabischen Führern verständigen, um sich gegen die gemeinsamen Feinde, die säkularen Zionisten, zu verbünden. Irmin wird eine Morddrohung zugetragen, die in der Altstadt auf Arabisch geäußert worden sei, vielleicht von der Familie des Knaben Saud, mit dem de Vriendt eine homoerotische Beziehung pflegt. Der dramatische Knoten ist damit geschürzt, die Fabel kann sich entfalten.

Die Vielzahl von Perspektiven entspricht verschiedenen Positionen: den britischen kolonialen und geopolitischen Strategien etwa, den unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Interessengruppen im Land, den ökonomi-

15 Arnold Zweig, Allenfalls unter »Antworten« zu bringen, in: Arnold Zweig 1887–1968. Werk und Leben in Dokumenten und Bildern. Mit unveröffentlichten Manuskripten und Briefen aus dem Nachlass, hg. von Georg Wenzel, Berlin/Weimar 1978, 164.

16 Lukács, Arnold Zweigs Romanzyklus über den imperialistischen Krieg 1914 bis 1918, 141.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

schen Zielen der arabischen Effendis, der Siedler und der jüdischen Arbeiter, aber auch der religiös motivierten Ablehnung des Zionismus. Zu letzterer gehört de Vriendt, er kämpft gegen »Verweltlicher des Judentums« und gegen »die Zerstörer der Lehre hier im Lande selbst, diese Sabbath-Entheiliger und Gesetzesbrecher, die da glaubten, mit der modernen nationalen Redensart den lebendigen Panzer der Lehre ersetzen zu können« (38 f.). Hierfür würde er sich auch mit den Muslimen und notfalls sogar mit den Kommunisten verbünden; deshalb versucht er, mit den arabischen Führern eine Einigung über die Klagemauer zu finden, die auf ein »Gebrauchsrecht ohne Eigentumsrecht« (58) hinauslaufen würde.

Auch die Reichweite des Erzählten variiert wie in Zweigs Kriegsbüchern extrem. Oft wird Konkretes beschrieben, von einzelnen Gesprächen und Gedanken der Protagonisten berichtet. Aber auch Abstraktes kommt zur Sprache, etwa die Maschinerie der öffentlichen Meinung, wenn über einen Artikel *Der ewige Verräter* in der jüdischen Presse berichtet wird:

> »Schlagzeile: Doktor de Vriendt verrät das jüdische Volk. Darunter: Agudisten fallen uns in den Rücken, Komma, verbünden sich mit arabischen Notablen, Komma, werfen unsere Arbeit um Jahre zurück, Punkt. Halbfett: Im folgenden veröffentlichen wir den Text eines Memorandums, Komma, welches zwei Führer der Augudas Jisroel, Komma, der sattsam bekannte Rabbi Zadok Seligmann und der Doktor J, Punkt, J, Punkt, de Vriendt, Komma, heute im Government House überreicht und begründet haben, Punkt.« (95)

Drei Kapitel später wird erzählt, wie Mendel Glass, der spätere Mörder de Vriendts, diesen Text liest. Überhaupt spielt der Schrift- und Sprachverkehr im Roman eine wichtige Rolle, denn Jerusalem erscheint als vielsprachige Stadt, in der Arabisch, Hebräisch, Jiddisch, Englisch, aber auch Holländisch und Deutsch zu hören sind. Das hat politische Implikationen, denn besonders empört ist de Vriendt darüber, dass seine zionistischen Gegner »das heilige Hebräisch zu einer heidnischen Sprache herabwürdigten, und in Vokabeln, von denen jeder Buchstabe schwer durchtränkt mit geistlichen und traditionstragenden Verknüpfungen war, das Liebesverhältnis zwischen einem Chaluz und einer Chaluza beschrieben« (121). Das ist nicht nur eine Reaktion auf den Sprachenstreit, es geht auch immer um die Möglichkeit der Dichtung und des Romans. Darauf wird zurückzukommen sein.

Die vielen Perspektiven tragen dazu bei, dass die Welt des Romans selbst reich und vielfältig ist, gerade weil sie immer fokalisiert präsentiert wird, immer aus einer bestimmten Perspektive. Das gilt auch und besonders für das, was im historischen Roman scheinbar im Hintergrund steht, nur Kulisse ist, tatsächlich aber gerade in der Palästina-Dichtung ein besonderes Gewicht hat: das Land und die Stadt, Jerusalem und Eretz Israel. Durch den Roman ziehen sich Landschaftsbeschreibungen, in denen sich wie in einem Chronotopos die Raumsemantik und die historische Bedeutung ebenso verbinden

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

wie orientalistische Stereotype und die Landschaftsdramatik, in welcher der erlebte Raum die Handlung noch einmal verdoppelt. Das geschieht etwa in der Beschreibung der Abreise de Vriendts mit Irmin aus Jerusalem:

»Dieser Erdstrich bildet die Schwelle Asiens zum Mittelmeer, noch westlich und schon östlich, Brücke zwischen dem Südreich Ägypten und dem Nordreich Assur-Babylon – das Land, das sich in die Geschichte der Menschheit weder durch Künste noch durch Technik eingrub, weder durch Wissenschaft noch durch politische Macht – nur durch Religion. Seltsames Land, in das jetzt Juden zurückkehren wollen […]. Knapp zwanzig Jahre vor dem Weltkrieg hat sie ein österreichischer Schriftsteller namens Herzl (de Vriendt spottet ein paar Sätze lang über seine romantische Erscheinung und sein schwaches Talent) zur Rückkehr aufgerufen, indem er die Bewegung des Zionismus schuf: ›Jetzt ist die Stunde, Israel! Volk ohne Land, erlöse das Land ohne Volk.‹ Und dabei wohnten damals schon dreihunderttausend Araber darin, aber das wußte er glücklicherweise nicht.« (102 f.)

Hier sprechen der Erzähler und de Vriendt zugleich, die Landschaft erscheint vor den Augen des Lesers und wird von de Vriendt für Irmin kommentiert. Das folgt den Konventionen des realistischen Erzählens, die das Land durch die Deutung beleben und den Deutungen und Perspektiven zugleich eine reale, sichtbare Wirklichkeit zuordnen. Allerdings ist noch mehr dabei: eine historische Tiefe, die spätestens seit Ernest Renans Beschreibung der Landschaft des heiligen Landes als des »fünften Evangeliums« typisch ist für die orientalistisch ausgeschmückte Darstellung Palästinas; eine Tiefe, die schon fast ins Mythische übergeht, in die Geschichte der Menschheit. Und es ist wiederum bei Zweig nicht irgendeine Geschichte der Menschheit, sondern eine Geschichte, die er durch die Augen Sigmund Freuds sieht.

Tiefenpsychologischer Roman

De Vriendts gerade zitierte Äußerung, dass Palästina »nur durch Religion« zur Geschichte der Menschheit beigetragen habe, ist eigentlich ein Zitat. Im Mai 1932, also unmittelbar nach Zweigs Rückkehr aus Palästina, hatte Sigmund Freud ihm geschrieben, ihm sei dieses »tragisch-tolle Land« sicher »merkwürdig« geworden, weil es doch so anders als andere Länder sei, die immer etwas zur Menschheitsgeschichte beigetragen hätten:

»Denken Sie, kein anderer Fortschritt verknüpft sich mit diesem Streifen unserer Muttererde, keine Entdeckung oder Erfindung – die Phönizier sollen das Glas und das Alphabet (beides zweifelhaft!) gefunden haben, die Insel Kreta hat die minoische Kunst geschaffen, an Pergamon erinnert das Pergament, an Magnesia der Magnet, u.s.w. ins Unendliche, aber Palästina hat nichts gebildet als Religionen, heiligen Wahnwitz, vermessene Versuche, die äußere Scheinwelt durch die innere Wunschwelt zu bewältigen,

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

und wir stammen von dort (obwohl sich einer von uns auch einen Deutschen glaubt, der andere nicht), unsere Vorfahren haben dort vielleicht durch ein halbes Jahrtausend, vielleicht ein ganzes, gelebt (aber auch dies nur vielleicht), und es ist nicht zu sagen, was wir vom Leben in diesem Land als Erbschaft in Blut und Nerven (wie man fehlerhaft sagt) mitgenommen haben.«[17]

Der Brief entstammt einer längeren Diskussion zwischen Zweig und Freud, in der es nicht nur um die Zugehörigkeit geht – ist man »auch« ein Deutscher oder nicht? –, sondern zugleich um die Frage, wie die Spuren der Vergangenheit in uns wirken, eine Frage, die bereits auf Freuds eigenen »historischen Roman« vom *Mann Moses* vorausweist, an dem er in dieser Zeit arbeitet. Und dabei kommt auch der subjektgeschichtliche Zusammenhang des Schreibens zur Sprache, die Frage, wie ebenjene Spuren und Zugehörigkeiten den eigenen Schreibprozess betreffen.

Zweig antwortet zwei Wochen später, er sei in der Tat angeregt worden, weil er erst in Palästina erfahren habe, dass Jacob van Haan gar nicht, wie er gedacht hatte, von einem Araber, sondern von einem Juden ermordet worden war: »Ich weiß heute, wie furchtbar mich das traf; erst merkte ich es nicht. Ich legte den Grundriß meiner Arbeit neu an; das neue Faktum war weit besser als das alte, es zwang mich den Dingen ohne projüdisches Vorurteil auf die Haut zu sehen«.[18] Aber diese Objektivität sei doch wiederum erkauft durch eine andere Verwicklung in den Stoff, nämlich eine erotische, die ihn noch immer beschäftige:

»Das homosexuelle Triebleben in diesem Buch, das ich mit besonderer Unlust und besonders gutsitzender Konzentration diktierte, forderte gleich zu Selbsterkenntnissen auf. Ich war beides, der arabische (semitische) Knabe und der gottlos-orthodoxe Liebhaber und Schriftsteller. Ich fürchte, die Aufhebung dieser Verdrängungen ist der Hauptgrund für meine Depression.«[19]

Noch ein halbes Jahr später wiederholt er, wie überrascht er gewesen sei, dass der Mörder ein Jude gewesen sei: Erfahren habe er das, so jetzt die exakte Datierung, am 6. März 1932; jetzt wisse er auch, »daß erst durch diesen Einsturz meine Absicht ihre wirkliche Dimension bekommen hatte. Von da an dichtete ich«.[20] Dichtung ist also nicht einfach Gestaltung, sondern auch ein Verdrängungs- und Triebgeschehen, sie entspringt aus dem Zusammenbruch (»Einsturz«) von Überzeugungen, und die Selbsterkenntnis oder Katharsis, die sie bewirken soll, kann den Preis einer Depression haben.

17 Sigmund Freud an Arnold Zweig, 4. Mai 1932, in: Arnold Zweig/Sigmund Freud, Briefwechsel, hg. von Ernst L. Freud, Frankfurt a. M. 1984, 51 f.
18 Arnold Zweig an Sigmund Freud, 29. Mai 1932, in: ebd., 53.
19 Ebd.
20 Arnold Zweig an Sigmund Freud, 30. November 1932, in: ebd., 61.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Im Roman konzentriert sich diese Dynamik in der Gestalt de Vriendts, den Zweig in seinem Aufsatz auch als »Gegenspieler« bezeichnet.[21] Dramatisch betrachtet ist er die Figur, in der sich die verschiedenen Konflikte und Differenzen bündeln: von Juden und Arabern, Säkularität und Religion, Orient und Okzident. Aber, und das macht das spezifisch Tiefenpsychologische des Romans aus, auch jenseits der Handlungsebene und der Plotfunktion ist de Vriendt eine Figur, in der sich die Subjektposition des Individuums auflöst: in mythische Vorstellungen, aber auch in die Regression. In nuce zeigt das bereits de Vriendts erster Auftritt:

> »Mit Hemd und Hose aus hellem Leinen bekleidet, die nackten Füße in flachen Beduinenschuhen aus Büffelleder, saß der Dichter Jizchak Josef de Vriendt an einem Tischchen, das er ans Fenster gerückt hatte, und putzte an Münzen herum, schönen Prägungen aus den Zeiten der römischen Kaiser und noch früherer Herkunft.« (28)

De Vriendt tritt als Orientale im Orient auf: Anders als etwa der Brite Irmin, der beständig über seine Fremdheit reflektiert, ist de Vriendt hier ganz zu Hause und scheint die Remediterranisierung zu vollziehen, die der junge Zweig in seinen zionistischen Essays ausgemalt hatte. De Vriendt ist ein Ostjude, der sich in einen Beduinen verwandelt und konsequenterweise mit den Arabern verhandeln will. Dabei sind es nicht die Münzen Bar Kochbas, der heroischen Vergangenheit, die de Vriendt hier poliert, sondern gerade die der Gegenspieler, der römischen Kaiser, etwa die von Kaiser Vespasian, die zum Zeichen des römischen Siegs die Inschrift *Judäa Capax* haben, oder die Hadrians: »Schön niedergemetzelt haben uns deine Soldaten, aber genutzt hat es dir nichts, du bist weg und wir sind hier und kämpfen den alten Kampf wie zu deiner Zeit, als du die göttliche Schönheit des Knaben Antinoos über Ägypten aufrichtetest.« (29) De Vriendt spricht zwar von »uns« und spuckt auf die Münzen, um sie zu säubern, aber er unterhält sich auch mit den Kaisern – ganz klar ist nicht, auf wessen Seite er eigentlich steht. Vor allem aber assoziiert er die Kaiser mit der Knabenliebe, und das macht seine Position vollends ambivalent. Über Hadrian will der »Dichter« (28) de Vriendt einen historischen Roman schreiben, aber den Kampf mit der Knabenliebe durchficht er selbst, weil er die homosexuellen Neigungen mit dem Kaiser teilt, wie die Leser des Romans zu diesem Zeitpunkt schon aus Erzählungen Irmins wissen.

Die Vorstellung einer Wiederbelebung des Judentums im Orient wird hier erotisch aufgeladen – allerdings auf höchst paradoxe Weise. Mehr oder weniger explizit war die orientalistische Imagination immer sexuell konnotiert und auch die Homoerotik spielte in der Phantasmatik des Orients eine wichtige Rolle. Aber diese Konnotation deckt sich eben nicht mit der Idee der

21 Zweig, Modell, Dokument und Dichtung.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Wiedergeburt und schon gar nicht mit der Wiedergewinnung eines maskulinen Körpers, die in der Regel die zionistische Vision bestimmte. Indem de Vriendt gleichzeitig Ostjude und Beduine, gleichzeitig neuer Jude und Homosexueller, gleichzeitig Dichter und Verteidiger der alten Ordnung ist, führt er einen »*Jewish drag*« auf: ein Spiel mit (Geschlechter)identitäten, das nicht nur das ideologische Programm, sondern auch den einfachen Realismus einer bloßen Handlungsdarstellung untergräbt.[22]

Zunächst scheint de Vriendt tatsächlich einen anderen Orientalismus zu verwirklichen: Er unterrichtet den arabischen Knaben Saud in Geschichte, er erzählt von Andalusien, wo sich Juden und Araber nicht hassten, sondern freundlich miteinander zusammenarbeiteten, um eine Hochkultur hervorzubringen. Aber es ist eben auch eine homoerotische Beziehung, und Zweigs Beschreibung lässt wenig Zweifel daran, dass es sich dabei nicht um Erneuerung, sondern um einen Akt der Regression handelt: »Wer als Erwachsener ein Kind mit Leidenschaft liebt, sucht in ihm sich selbst. […] Ein Ich hat zurück zu seinem Ich gefunden, der gehaßte Strom des Lebens, einmal mußte er rückwärts fluten.« In der homosexuellen Begegnung und vor allem in der Sehnsucht nach dem Kind gehe es um »Erlösung von der Angst, durch Hingabe, durch Liebe« (85 f.), beschrieben wird das als Moment der Auflösung und Entgrenzung, als Versuch,

> »das schief gewachsene Ich wegzuwerfen, die falsche und zufällige Verkörperung loszuwerden und seine Atome frei zu machen zu neuen Verkörperungen unter einem glücklicheren Stern, in einer besseren Stunde. Denn das Abwerfen der Kleider gilt nur als Gleichnis für das Abwerfen des Körpers, und das Abwerfen des Körpers nur als Form für das Abwerfen des Ichs, mit dessen Werden die Entzweiung anfing, die Loslösung dieses kleinen, strahlenden Körnchens geistiger Substanz von der Urmutter Gott.« (86)

Für de Vriendt führt die Rückkehr in den Orient nicht zu einer Erneuerung, nicht zur Stärkung des Ichs, vielmehr geht »ein Riß querdurch« (42); das Land der Väter erlaubt ihm keine klare Zugehörigkeit und wird zu einem unfesten Raum mit einer höchst problematischen Subjektposition. Denn auch religiös ist de Vriendt extrem und ambivalent in verschiedenen Rollen und Verkleidungen: Politisch lehnt er die säkularen Zionisten ab, zugleich ist er aber voller Gotteszweifel, denn nicht zuletzt aufgrund seiner homosexuellen

22 Laurel Plapp, Jewish Drag. The »Ostjude« as Anti-Zionist Hero in Arnold Zweig's »De Vriendt kehrt heim«, in: Ulrike Brunotte/Anna-Dorothea Ludewig/Axel Stähler (Hgg.), Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses, Berlin/München/Boston, Mass., 2015, 156–175. Siehe auch Robert Deam Tobin, Peripheral Desires. The German Discovery of Sex, Philadelphia, Pa., 2015, bes. Kap. 8: Pederasty in Palestine. Sexuality and Nationality in Arnold Zweig's »De Vriendt kehrt heim«, 211–229. Zur Orientalisierung des Arabischen in diesem Zusammenhang siehe Leuenberger, Schrift-Raum Jerusalem, 214–216.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Neigung erscheint er sich selbst als »der Besessene einer Passion, die verflucht war« (42).

Für solche Abgründe hat der realistische Roman neben der Liebe das Register der Poesie. Denn De Vriendt plant nicht nur Romane, er schreibt auch heimlich Gedichte, die »Dichtung seiner Nachtseite« (64), in der er seine Zweifel äußert und die an die Lyrik des historischen Vorbilds de Haan angelehnt ist:

Ich habe mich ein Leben lang gefragt,
Wo Du Dich wohl verbärgst mit Gotteslist,
Und höre nun, mir leis ins Ohr gesagt
Im Abendschein: daß Du wohl nirgends bist. (61)

Als Gebete an den abwesenden Gott repräsentieren diese Gedichte das Paradox von de Vriendts Existenz und situieren die Frage der Religion im Zentrum des Romans. Seine Gedichte sind dabei nicht einfach skeptisch, es handelt sich nicht um distanzierte Missbilligung, sie bleiben vielmehr dialogisch und gewinnen – ganz im Sinne der freudschen Religionskritik – ihre Vehemenz gerade aus der Tatsache der Abwesenheit des Adressaten: »Dein Geist ist erhaben über Not und all unsern Trott – / Du bist für die weißen Menschen der höchst passende Gott« (63). Dem »großen Krieg der weißen Männer«, wie der Grischa-Zyklus untertitelt ist, entspricht auch der große Gott der weißen Männer, ein Gott, der statt Frieden Feindschaft stiftet:

Wir haben nicht Erlöser noch Propheten,
Erdbeben aber, Hunger, wilde Schlachten;
Nicht einmal Arbeit, Herr, daß wir uns achten –
Du gabst uns nur die Kunst, mit Haß zu töten. (215)

Aber auch das erlaubt keine Abkehr und Abwehr, denn so wie die Religion nach Freud einen besonderen Zwang ausübt, so sind diese Gedichte nach Zweig gerade darin »Dichtung«, dass sie einen existenziellen Kampf ausdrücken, der selbst wieder eine tiefenpsychologische Dimension hat: Er betrifft das Vaterverhältnis. De Vriendts Zweifel und sein gewissermaßen negatives Berufungserlebnis – gerade er sei ausersehen, in Jerusalem Gott zu verfluchen, heißt es einmal (43) – äußert sich auch darin, dass er sich »als Verkörperung Isaaks« fühlt: »Furchtbar vom Schicksal gezeichnet und vorbestimmt zum Tod durch das Messer.« (33) Der Vater ist also nicht einfach abwesend, sondern potenziell grausam, der Dialog mit ihm ist nicht nur von Sehnsucht, sondern auch von Furcht bestimmt.

Grausamkeit und Regression gipfeln in de Vriendts Todesszene. Auch sie wird als ekstatischer Moment beschrieben, in dem »das Unterbewußtsein ihn überflutet«, die Zeit von ihm abfällt und »das Unverjährbare, das Nebeneinandergeordnete, Ewige« ihn ausfüllt (121). Noch einmal sieht er sich als Isaak geopfert, verwandelt sich in die späteren Juden, in den Galiläer, also

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jesus, aber auch in die frommen Muslime in der Moschee, um schließlich zurückzukehren zum Vater:

»und er war es, der Schöpfer des Alls, der die Erde flüchtig hingemacht hatte und all ihr wimmelndes Gewese in Staub geritzt, daß es entstand […] und wie fernes Meerbrausen schlug an sein Ohr die lachende Stimme des fürchterlichen Vaters, der alles geschaffen und alles geordnet hatte und den Fluß der Zeit losgelassen gegen ihn: ›Willst du mich denn nicht endlich lieben, Jizchak, mein Sohn, wie ich nun einmal bin?‹ Und der trotzige Knabe tat die Zähne schwer auseinander und hauchte: ›Nein!‹« (123 f.)

Von diesem »Nein« berichtet uns freilich nur der Erzähler, die Umstehenden hören nichts und betrachten de Vriendts Ende als »Heimkehr, ganz einfach. Der Mann sah erlöst aus wie der verlorene Sohn, dem alles verziehen worden – Irrfahrt, Trotz, Erniedrigung, die Gemeinschaft der Schweine« (124 f.). Hier ballen sich die Perspektiven: Für seine Umwelt ist de Vriendt heimgekehrt, für sich und uns bleibt seine Position diejenige einer radikalen Alterität, gekennzeichnet durch Verschiebungen, die aus dem psychologischen Roman einen tiefenpsychologischen machen und die realistische Szene auf einen Hintergrund unbewussten Gedächtnisses öffnen. Das ist nicht mehr psychologisch motiviert und folgt nicht mehr direkt den Verfahren des realistischen Romans, die es uns erlauben, sogar mit einer Landschaft mitzufühlen. Denn psychoanalytisch gedacht, ist die Identifizierung komplizierter, weil sie durch ambivalente Schuldgefühle bestimmt wird – man denke noch einmal an die Erschießung Kaiser Maximilians, die für Zweig nicht nur ein trauriges Ereignis war, sondern »schuldhafter Ausgang eines schuldhaften Unternehmens«,[23] nämlich Teil der europäischen Kolonialgeschichte, die für den weißen Betrachter eben auch die Frage nach seiner Mitschuld stellt. Zu diesem größeren Kontext und der Geschichte der eigenen Schuld gehört auch die Entfaltung derjenigen Ereignisse, die de Vriendts Tod auslöst.

Historischer Roman

Der Roman endet nicht mit de Vriendts Tod. In der zweiten Hälfte werden zunächst die Reaktionen auf diesen Tod und seine Beerdigung geschildert, die zum Spielball politischer Intrigen wird. Vor allem aber folgt noch ein ganzer dritter Teil über die Unruhen von 1929, der nur noch schwach an die Geschichte de Vriendts angeschlossen ist. Schon die ersten Rezensenten hatten angemerkt, dass der Roman eigentlich in zwei Teile zerfalle.[24] Rein

23 Zweig, Modell, Dokument und Dichtung.
24 Siehe Thielking, Auf dem Irrweg ins »Neue Kanaan«?, 257–261.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

dramaturgisch, nach den Gesetzen der Fabel, lässt sich diese Konstruktion kaum erklären; sie folgt eher aus der Aufgabe, die Zweig dem historischen Roman gibt, der nicht einfach zeitlich entfernte Ereignisse für die Gegenwart repräsentiert, sondern Verdrängtes und Verleugnetes überhaupt erst bewusst und damit erinnerbar machen soll. Auch der historische Roman verändert sich aus freudscher Perspektive, er wird ein Medium des Durcharbeitens der Vergangenheit, und das bedeutet, über die Ereignisse hinaus auch die Art ihrer Verarbeitung, ihr Erinnern und ihr Vergessen mitzuerzählen.

Dieser dritte Teil, »Stoß und Gegenstoß regieren die Welt«, ist in mehrere Kapitel unterteilt, in denen verschiedene Gruppen über die Ursachen der Auseinandersetzungen und die Möglichkeit der Gegenwehr diskutieren: Es sprechen Militaristen und Vorsichtige, Kämpfer der Hagana und Humanisten wie der deutsche Dr. Heinrich Klopfer – ein Echo der frühen Erzählung, hier ein Philologe, der auch die Gedichte de Vriendts herausgeben will –, Pragmatiker wie der Ingenieur Samen und Bolschewisten wie Levenson, für den die Unruhen nur Symptome des Klassenkampfs sind. Der schon bekannte Polyperspektivismus erlaubt es, die Fragen von Nationalismus und Gewalt von allen Seiten zu verhandeln.

Teilweise geht der Text aber noch darüber hinaus und ist gar nicht mehr perspektiviert. Im zentralen Kapitel »Entladung« (162) wird der Roman zum reinen Bericht, zur Chronik der Ereignisse: »In Jerusalem explodiert es« (ebd.), und der Text zählt »befremdende Taten, grauenvolle, heldenhafte« auf:

> »Das ist der Bürgerkrieg in seinem Wirrwarr, seiner scheußlichen Unberechenbarkeit; er bricht aus und erlischt wieder, herrscht bald da, bald dort, Tage, manchmal Stunden, anderswo wieder Wochen. […] bei der Bilanz im Ganzen, am Ende dieses kleinen Zwischenfalls wird sich zeigen, daß zwar hundertdreiunddreißig Juden ihr Leben verloren haben, daß aber mindestens hundertsechzehn Araber dabei umkamen; beide Völker zählen doppelt so viele Verwundete. Der Unterschied ist nur: getötet wurden an Juden meist wehrlose ältere Leute, darunter auch Frauen; die Araber fallen fast ausnahmslos im Kampf. Sie haben überlegene Gegner gefunden. Die Regierung verbietet das Erscheinen der Zeitungen. Was im Lande los ist, weiß niemand.«[25] (163 f., 165 f.)

An die Stelle individueller Geschichten und ihrer immerhin relativen Berechenbarkeit tritt hier die chaotische Aneinanderreihung von Ereignissen, in der der Einzelne nicht mehr zählt – bezeichnenderweise wird dabei auch de Vriendts Wohnung »vom Feuer weggefressen« (167) und der Schreibtisch »nun wirklich zu einem Brandaltar« (ebd.), auf dem die Münzen einschmelzen: »Die Toten sind tot, und ihr Gedächtnis verfällt …« (168) An die Stelle der einzelnen Erinnerung treten die Zahlen der Opfer, an die Stelle der vielen Perspektiven schließlich nur eine auktoriale Bewertung:

25 Zu den massenpsychologischen Hintergründen dieses Kapitels siehe ebd., 245–247.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Es ist ein Pogrom, mehr ist es nicht. Kein nationaler Aufstand, ein Ansturm Enteigneter gegen Besitzende, kein Aufruhr gegen die Mandatarmacht: es ist ein einfacher Pogrom, man kennt ihn in der jüdischen Geschichte; aber diesmal läuft er anders ab als früher: die Opfer, diese Juden, haben sich gründlich verändert. Sie stehen sehr gerade, sie schlagen zurück, und ihr Schlag sitzt.« (170)

De Vriendts Geschichte gerät darüber fast in Vergessenheit. Nur Irmin sucht immer noch den Mörder, aber auch ihm scheint es, dass nun ein »Gesamtschicksal« eingebrochen sei und man sich nicht mehr um das Individuum kümmern könne:

»Vielleicht galt der Drang nach Gerechtigkeit nur in Zeiten, die gefestigt dastanden […]. Nur, es machte keinen Spaß, in eine Zeit hineingeboren zu sein, in der Krieg und Nachkrieg die Menschen daran gewöhnt hatten, den Wert des einzelnen Mannes in die Luft zu blasen, wie Kinder es mit den Kronen abgeblühten Löwenzahns taten, daheim und überall.« (218)

Wenn aber der Ausgleich nicht mehr möglich ist, wenn die moralische Ökonomie durch Krieg und Nachkrieg beschädigt ist, wie kann dann noch eine Katharsis erzählt werden, wie kann es poetische Gerechtigkeit geben, wie können individuelles und kollektives Schicksal miteinander verbunden werden? Der Roman bleibt in dieser Frage unentschieden, denn trotz allem kommt auch diese Geschichte zum Schluss, trotz allem findet Gerechtigkeit statt – jedenfalls so halb. Denn schließlich gelingt es Irmin, Mendel Glass aufzuspüren, der sich in einer Pottaschefabrik am Toten Meer verborgen hat. Noch einmal hat die Landschaft einen Auftritt:

»Die Straße von Jerusalem nach dem Toten Meer fällt im Verlauf einer Stunde zwölfhundert Meter. Der Wagen mit gedrosseltem Motor durchläuft sie weinend, singend. […] Der Fahrer Irmin hat aus den Botanikern und Geologen der Universität manches herausgeholt: knapp jenseits des Ölbergs verläßt man die Pflanzengrenze der Mittelmeerwelt und tritt in die Wüstenflora ein. In der Wüste gilt das Gesetz der Blutrache und der streng gemessenen Vergeltung. Bei Wüstenstämmen kommt es vor, daß ein Vater im Zorn seinen Sohn schlägt und der Sohn den Vater dafür tötet, freigesprochen vom Gericht seines Stammes.« (224)

Hier öffnet sich also ein Ort des möglichen Gerichts und der Vergeltung, an dem sogar der Vater-Sohn-Konflikt zu einem Ende kommen könnte. Irmin und Glass fahren aufs Tote Meer und diskutieren, aber während Irmin lauter und lauter wird und schließlich nur noch schreien kann, wird der schweigsame Glass immer eloquenter und weist das Urteil zurück, denn Recht und Richter seien nicht mehr »so unantastbar wie vor dem Krieg« (232): »Wo auf Erden gibt es noch eine unkompromittierte Stelle, die Schiedsrichter sein könnte, eine moralische Macht?« (231) Schließlich springt er vom Boot und trotz der Tödlichkeit des Salzmeers gelingt es ihm, an Land zu schwimmen: »Er war freigesprochen, der Geist der Zeit in ihm hatte ihn gerettet.« (235)

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dieser dramatische Schluss ist nur noch ironisch zu verstehen, denn was könnte weniger retten als der Geist der Zeit, und wie wenig kann Irmin, dem wir diesen Kommentar verdanken, die Ereignisse noch verstehen. Er wird dann auch durch einen weiteren Schluss ergänzt, der eher den Charakter einer Antiklimax hat, ein Epilog, der ein Jahr nach den Ereignissen am Jerusalemer Grab de Vriendts spielt und noch einmal die Kulisse der Landschaft evoziert: »Die Seele des Landes ist im Boden […]. Jeder Jude, solange Religionsgesetze regierten, hatte nur eine Sehnsucht: in diesem Lande begraben zu sein.« (236) Das Grab wird zunächst von dem inzwischen herangewachsenen Saud besucht, der sein muslimisches Gebet verrichtet, aber nun auch »vernünftiger« geworden sei, »Dummheiten, wie er sie mit dem Verstorbenen getrieben, locken ihn nicht mehr, er wird ein Mann« (239); dann von Irmin, dessen Leben ebenfalls weitergeht, der geheiratet hat und Karriere macht; schließlich vom Erzähler, der uns berichtet, de Vriendt gehe es »besser denn je. Er liegt gelöst da, im wahren Sinne des Worts, aufgelöst in seine Bestandteile, und schickt seine Substanz, die Moleküle und Zellen, die ihn bauten, aufwärts, in die Wurzeln und Würzelchen der Pflanzen« (240). Was bleibt, so scheint es, ist die organische Auflösung und das erneute Einswerden mit dem Boden: »Ja, das ist der Weg alles Fleisches, und er geht ihn gern, denn ihn treibt das große Gesetz des Lebens […]. [S]ein Widerstand hat aufgehört, als das letzte Nein von seinen Lippen verhauchte« (241). Hier ist de Vriendt wirklich heimgekehrt, aber eben nur in die Regression, in das Verschwinden und Vergessen, allenfalls ins große Gesetz des Lebens – Heimkehr in den Todestrieb, könnte man sagen.

Wie in den Kriegsromanen hängen auch hier der Krieg und die Zeit danach zusammen: Die Juden hätten jetzt, so heißt es ebenfalls im Epilog, »eine neue Zeitrechnung eingeführt«, sie sagen jetzt »vor den Unruhen« und »Heute, seit den Unruhen« (237), sie haben eine Epoche gemacht, und gegenüber dieser Zäsur ist das Einzelschicksal vergessen. Die Vergangenheit ist historisch geworden – oder noch nicht einmal das, denn sie ist vergessen und verdrängt, so wie die Geschichte de Haans vergessen worden ist und nun erst wieder zur Geschichte gemacht werden muss.

Schluss

De Vriendt kehrt heim ist nicht der letzte Text, in dem sich Zweig mit Palästina auseinandersetzte. 1962 veröffentlichte er seinen letzten Roman *Traum ist teuer*, der ebenfalls in Palästina angesiedelt ist und noch einmal auf Zweigs Erfahrungen im Exil zurückgeht. Allerdings entwirft er zumindest auf den ersten Blick ein eindeutigeres Bild, das Zweigs politischer Position als gefeierter Dichter der Deutschen Demokratischen Republik entspricht. Auch

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

formal geht der Text andere Wege. Wie bereits die letzten Bände der Grischa-Romane handelt es sich um eine Ich-Erzählung eines inzwischen politisch gereiften Beobachters. Hier ist es der Psychoanalytiker Richard Karthaus, der über »die große Enttäuschung spricht, die wir alle erlitten, jetzt, da der Krieg vorüber ist«,[26] weil der Sieg eben nicht zum Ende der Unterdrückung geführt habe. Anders als der Homosexuelle de Vriendt hat dieser Protagonist offensichtlich große Ähnlichkeit mit dem Autor oder ist zumindest so etwas wie dessen Wunschbild: Der »schriftstellernde Analytiker und Schülerschüler des großen Sigmund Freud« (13) wird von mehreren Frauen umgeben, ist intim vertraut mit den Höhepunkten der europäischen Kultur und beteiligt sich sogar als Sanitäter am Krieg. Vor allem aber, und das motiviert dann auch strukturell die erste Person, hat er die politischen Lehrjahre schon hinter sich, die Bertin in den ersten Grischa-Romanen noch bevorstanden und die de Vriendt gar nicht erst begann. Sein Name ist sprechend: Karthaus hat den Zusammenbruch der liberalen Illusionen erlebt wie die persönliche Katharsis.

Auch seine Fluchtgeschichte ist mit der Geschichte Zweigs verflochten. Nach Südfrankreich entkommen, will Karthaus nach Palästina emigrieren und schlägt alle Warnungen aus: die seiner Frau – »[a]lle Nationalisten sind einander gleich, alle Nationalsozialisten auch« (36) – und die eines Kollegen, Karthaus habe doch gerade erst in einem Interview gesagt, die Ermordung Ḥayim Arlozorovs sei genauso irritierend »wie seinerzeit die Ermordung des unseligen Dr. de Haan« (71), sodass er fürchten müsse, »man werde Ihnen diese Aussage in Palästina sehr verübeln, gerade von seiten der Arbeiterschaft« (72). Aber Karthaus geht trotzdem seinen Weg: »Ich kehrte heim ins Reich der Väter. Ich wünschte zu den Wurzeln zurückzufinden« (51). Es ist also dieselbe Hoffnung, der auch Zweig einst gefolgt war, die der Erzähler inzwischen aber auf die Arbeiterschaft und die Sowjetunion setzt: »Nur daß wir heute in der Wirklichkeit marschieren, auf dürrem und nüchternem Gestein, damals aber auf Wolken wandelten, im Gelände des Wunsches und irreführenden Traumes, aber mir hieß es Wiedergeburt und Realität.« (56)

Dass so ein Traum teuer kommt, erzählt das Buch, vermittelt über eine einigermaßen verwickelte Geschichte, indem der Erzähler einem griechischen Freiheitskämpfer hilft, der nicht nur gegen die Deutschen gekämpft hat, sondern auch dem griechischen Regime höchst kritisch gegenübersteht, mit dem das imperialistische Großbritannien verbündet ist. Palästina ist dafür eher ein willkürlicher Schauplatz als ein echtes darstellerisches Problem. Was im Roman *De Vriendt kehrt heim* noch offen blieb – die Vielfalt der Perspekti-

26 Arnold Zweig, Traum ist teuer. Roman, Frankfurt a. M. 1985, 17. Die Seitenzahlen dieser Ausgabe werden im Folgenden im Fließtext zitiert.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ven, der tiefenpsychologische Grund – erscheint hier als relativ eindeutig zu bewertende Entwicklung.

So ganz will aber auch dieser Lernprozess nicht gelingen.[27] Denn nicht nur macht die einmal gewonnene Einsicht die Geschichte glatt und widerstandslos, nicht nur bleibt das Verhältnis zwischen Marxismus und Psychoanalyse hier letztlich unklar und die mythischen Momente – der griechische Freiheitskämpfer verschmilzt dem Erzähler beim Jerusalembesuch »bildhaft mit jenem erdichteten Nazarener« (334) – stehen etwas unvermittelt im Text. Die hier vorausgesetzte politische Einsicht will zudem nicht mehr recht zur Erzählweise passen: Auch wenn Karthaus seinem proletarischen Doppelgänger Kartusch auf die Schultern klopft, auch wenn er immer wieder die Schuld der Großkonzerne am Krieg hervorhebt und die Leistungen der sowjetischen Soldaten erwähnt, bleibt er doch ein echter Bildungsbürger, genießt gute Weine, feines Essen und hohe Kultur. Und das prägt auch sein Erzählen, das beständig Bildungsgut zitiert – »so rufe ich mir mit Nietzsche zu: ›Wohlan, noch einmal!‹« (26) oder »Nicht Zögern – Karthaus – fanget an, ruft uns die Stimme!« (263) – und sich einer preziösen und bisweilen verplauderten Diktion bedient, die eher an Serenus Zeitblom als an einen klassenbewussten Kämpfer erinnert. Wenn etwa der Krieg als »grausigste aller bisherigen Lustbarkeiten« (9) charakterisiert wird, wenn die »liebenswerte Kreiselturbine« des Schiffs »zu unseren Füßen surrte und zitterte« (61) oder die Malaria »munter am Werke« (132) ist, fragt man sich, ob man es hier nicht erneut mit einer eigenartigen Verkleidung zu tun hat, nun vonseiten des Erzählers.

Trotz solcher Brüche bleibt *Traum ist teuer* im Vergleich mit *De Vriendt kehrt heim* eigenartig blass und hintergrundlos. Der ältere Roman kann mit seiner polyperspektivischen Darstellung ein ganz anderes und viel komplexeres Bild entwerfen, als es der ironischen Brechung möglich ist. Das historische Palästina ist im *De-Vriendt*-Roman weit mehr als eine bloße Kulisse für das Subjekt, es kommt auch in seiner Widersprüchlichkeit und Unübersichtlichkeit zur Sprache, und zwar in einer Weise, die sich eben *einer* Deutung entzieht. Als Gegenstand des historischen Romans ist Palästina vielmehr von vornherein Schnittpunkt und Schauplatz verschiedener Sichtweisen, verschiedener Sprachen und verschiedener Genres. Auch der hier herrschende Zusammenhang, derjenige der Handlung wie derjenige der Sichtweisen, ist kein einfacher und direkter, denn es gibt, nicht zuletzt aufgrund der tiefen-

27 Zu einer solchen Lektüre der widerständigen Momente siehe Karl Kröhnke, »Das werden wir später klären …«. Psychoanalyse und Marxismus in Zweigs »Traum ist teuer«, in: Jahrbuch für internationale Germanistik, Reihe A, 32 (1993): David Midgley/Hans-Harald Müller/Luc Lambrechts (Hgg.), Arnold Zweig. Psyche, Politik und Literatur. Akten des II. Internationalen Arnold-Zweig-Symposiums, Gent 1991, 210–230. Siehe dazu auch Geoffrey Davis, »Lektionen über das Leben«. Die späten Romane Arnold Zweigs, in: von Sternburg (Hg.), Arnold Zweig, 208–233, hier 223–229.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

psychologischen Ausrichtung des Romans, verschiedene Kausalitäten, die sich durchkreuzen: biografische, politische, aber auch erotische, mythische, religiöse. In wohldosierten Momenten – in den Gedichten, aber auch in den Schilderungen der Homoerotik oder des Todesmoments – lösen sich diese Kausalitäten weitgehend auf, das Subjekt verliert seine Absicht und verfällt in eine allgemeine, aperspektivische Regression. Gerade weil der Roman um eine hochambivalente Figur kreist – um den jüdischen Verräter, den perversen Sohn, den verkleideten Dichter, den *drag* –, bringt er die Kausalitäten und Codierungen durcheinander und provoziert selbst ein ambivalentes Verhältnis zum Text. Denn nur diese Ambivalenz erlaubt auch eine wirkliche Erinnerung, in der das Vergangene in seiner Widersprüchlichkeit, mitsamt der eigenen Schuld, nicht einfach verdrängt oder durchgearbeitet wird. Die realistische Matrix des Textes und die tiefenhistorischen Momente sind dabei so ineinandergefügt, dass ein Gleichgewicht von Historischem und Mythischem, von Perspektivenvielfalt und Aperspektivik entsteht. Es ist wohl diese Balance, die den Roman auch formal zu dem macht, als den wir ihn inhaltlich lesen: als postzionistischen Roman *avant la lettre*.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Yvonne Al-Taie

Klang, Geste, Bild: Das Arabische als künstlerischer Projektionsraum in Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland*

Auf einer Omnibusfahrt durch die Wüste Palästinas, die am Beginn von Else Lasker-Schülers *Hebräerland* steht, wechselt die Erzählerin mit einem Mitreisenden, einem arabischen Beduinen, »ein paar Worte arabisch, die ich wohl auf der Straße aufgefangen, aber deren Sinn ich nicht verstehe«.[1] Auf ihr scherzhaftes Geplauder reagiert der »bunte Mitreisende« mit verstohlenem Lachen. »Im Grunde versteht man sich im Heiligen Lande – ohne was zu sagen«,[2] folgert sie aus dieser Begebenheit und markiert damit ihre Wahrnehmungsperspektive Palästinas, die ebenso von der Idee eines umfassenden Einvernehmens wie von der Aufmerksamkeit für nonverbale Formen der Kommunikation bestimmt ist. Die bunte Kleidung, das Lachen, die lautliche Sprachmimesis: Es sind die sinnlichen Reize ihrer Umgebung, die sich ihr aufdrängen und sie zum schildernden Erzählen veranlassen.

Man muss Lasker-Schülers letztes Prosabuch der Gattung des literarischen Reiseberichts zuordnen, die eine große Nähe zur Autobiografie aufweist und es dementsprechend erlaubt, die Erzählerin mit der Autorin zu identifizieren.[3] Gleichwohl ist der Text keinesfalls rein dokumentarisch angelegt, sondern bewegt sich stets auf der Schwelle zwischen faktualem

1 Else Lasker-Schüler, Das Hebräerland, in: dies., Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010, hier Bd. 5: Prosa. Das Hebräerland, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2002, 7–157, hier 11.

2 Ebd.

3 Siehe die knappen Ausführungen zu dieser Problematik in der Reiseliteratur bei Wolfgang Neuber, Zur Gattungspoetik des Reiseberichts. Skizze einer historischen Grundlegung im Horizont von Rhetorik und Topik, in: Peter J. Brenner (Hg.), Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Frankfurt a. M. 1989, 50–67, hier 50 f.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 285–308 | doi.org/10.13109/9783666302039.285

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

und fiktionalem Erzählen.[4] Die Darstellung Palästinas, insbesondere seiner arabischen Bevölkerung, beruht nahezu ausschließlich auf der Wiedergabe sinnlicher Wahrnehmungen. Damit wird gerade das arabische Palästina für Lasker-Schüler zu einem künstlerischen Projektionsraum, den sie assoziativ mit einem populärkulturell gefärbten Orientbild ebenso überschreibt wie mit den biblisch inspirierten Motiven ihrer eigenen Bücher. Lasker-Schülers Darstellungen des Arabischen folgen mithin weder kulturhistorisch-ethnologischen Beschreibungen, noch können sie in diesem Sinne gelesen werden. Vielmehr entwirft sie eine literarisch-künstlerisch inspirierte, ahistorische Utopie einer »semitischen Kultur« in Palästina, die sie nicht nur auf die jüdische, sondern auch auf die arabische Bevölkerung Palästinas projiziert. Die real vorgefundenen Orte, Menschen und Begebenheiten überschreibt sie mit biblisch, bildkünstlerisch und populärkulturell geprägten Bildwelten, was sich schon im Titel des Textes andeutet, der nicht von der geografischen wie politischen Region »Palästina« spricht, sondern vom »Hebräerland« als der Utopie einer biblisch konnotierten jüdischen Heimat. Dieser Aufsatz möchte die Konzeption des Arabischen in Lasker-Schülers *Hebräerland* in seinen unterschiedlichen sinnlich-künstlerischen Facetten rekonstruieren und davon ausgehend aufzeigen, wie sehr sich Lasker-Schülers literarische Beschreibung Palästinas mit ihrem dezidiert performativen Kunstverständnis deckt, das auf eine wechselseitige Interferenz von Kunst und Wirklichkeit hin angelegt ist.

Klang: Hirtenflöte und Grammofon

Die Erzählerin erfasst das Arabische in der Eingangsszene onomatopoetisch, die mimetische Wiedergabe seines Klangs ersetzt ihr die Semantik der Phoneme. Mit solchen arabischen Onomatopoetika hat Lasker-Schüler auch bei ihren Auftritten gespielt, für die sie ihre Texte sogar ins Arabische übersetzen

4 Siehe dazu auch Doerte Bischoff, Ausgesetzte Schöpfung. Figuren der Souveränität und Ethik der Differenz in der Prosa Else Lasker-Schülers, Tübingen 2002, 466–468.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

lassen wollte.[5] Sie hat sie auch mehrfach dem *Hebräerland* eingeschrieben, etwa wenn sie von einem Bergbeduinen berichtet, der »sein Kameel zärtlich [lockt]: »Ana hatu inaha ana! La la la, la … la la la, la!«[6] Der a-Vokal dominiert den Satz, der zyklisch von der Epanalepse auf »ana« umschlossen wird, ehe er seine a-Laute in das melodisch-liedtypische »la la la, la« überführt. Das Einvernehmen zwischen Mensch und Tier artikuliert sich im rhythmisierten Sprachgestus, in den Klängen eines asemantischen Singsangs, etwa im musikalischen »Gezwitscher seiner Bambusflöte«, mit dem »ein kleiner Araberjunge«[7] seine Herde herbeilockt. Und das »Herannahen einer Karawane« kündigt sich durch die »Schellen der Trampeltiere« an, begleitet vom »Schall ihrer Schritte«.[8] Besonders Lasker-Schülers arabisches Palästina ist ein Palästina des Klangs und der Musik. In dieser Gestalt drängt es sich an ihr Ohr, wenn sie nachts allein in ihrem Zimmer liegt und »um Mitternacht leise leiernde Karawanenmusik und dumpfe Trommel«[9] vernimmt, ehe die Klänge eines arabischen Tanzhauses sie mit »schmeichelnden monotonen Melodien« in den Schlaf wiegen.[10] Die aufgerufenen Szenerien folgen

5 Siehe Else Lasker-Schüler an Jethro Bithell, 22. März 1910, in: Lasker-Schüler, Werke und Briefe, hier Bd. 6: Briefe 1893–1913, bearb. von Ulrike Marquardt, Frankfurt a. M. 2003, Nr. 229, 142–144, hier 143 f. (Hervorhebungen im Original), in dem sie diesem von folgender Idee berichtet: »Ich trage 3 oder 4 von meinen arabischen Erzählungen auf *arabisch* in London vor dabei sitzt ein Dolmetscher auch auf dem Podium der übersetzt *jeden* Satz, den ich auf arabisch sage dem Publikum feierlich ins Englische. Dann sitzt am Vorhang ein 10jähriger Negerjunge in feuerrot, Fez etc. und reicht mir immer das Manuscript. […] Weißt Du Jemand in Manchester oder London, der meine Sachen gut oder es braucht noch nicht mal so gut sein ins *arabische* übersetzt? […] Englisch, französisch muß ja beides sehr gut übersetzt werden, arabisch verstehn die Leute doch nicht, da ist es nur das merkwürdige, wie ich es düster ausspreche.« Deutlich wird hier, dass das Arabische einen anderen Stellenwert einnimmt als die europäischen Sprachen, repräsentiert durch das Englische oder Französische. Werden diese Sprachen tatsächlich beherrscht und zur Mitteilung verwendet und wird allein aus diesem Grund ein Anspruch an deren korrekten Gebrauch gestellt, so wird das Arabische seinem linguistisch-kommunikativen Kontext enthoben und zum exotisch-akustischen Zierrat eines europäischen Orientalismus, dem es weniger um *Verstehen* und *Erlernen* der fremden Sprache geht als vielmehr um das Bedienen der eigenen orientalistischen Konstruktion. So ist Lasker-Schülers »Arabisch« kein tatsächliches Arabisch, sondern ein klangliches Spiel, das die Laute einer unvertrauten Sprache imitiert, als hätte sie keine Grammatik oder Semantik. Stattdessen wird der Kunstsprache eine fingierte deutsche Übersetzung unterlegt. So soll es »merkwürdig« und »düster« für das Publikum klingen, um die mit dem Arabischen verknüpften Konnotationen eines europäischen Orientalismus zu bedienen. Zur Unterstützung dieser orientalistischen Imagination soll ein – ebenfalls dem stereotypen Motivkreis des europäischen Orientalismus zuzuordnender – »Negerjunge in feuerrot« mit Fez der Künstlerin auf der Bühne assistieren.

6 Dies., Das Hebräerland, 16.

7 Ebd., 49.

8 Ebd., 119.

9 Ebd., 24.

10 Ebd., 26.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

meist den stereotypen Motiven, mit denen der europäische Orientalismus das Arabische illustriert. Changierend zwischen idyllischen Hirtenszenen, Tanzhäusern als Schauplätzen des Erotischen und großstädtisch-moderner Unterhaltung wie dem »Lauschen vor arabischen Grammophonläden«[11] bietet sich das Arabische des *Hebräerlands* als ein akustischer Resonanzraum dar, der sich aus den Klängen traditioneller arabischer Musik ebenso speist wie aus dem Sound moderner Schallplattenspieler.

Der Klang bildet eine Art ästhetischer Leitkategorie für Lasker-Schülers Beschreibung des Arabischen, aus der sich alle anderen künstlerischen Erscheinungen des arabischen Orients ableiten. Damit knüpft sie an Gedanken an, wie sie bereits im Kulturzionismus von Hans Kohn formuliert worden sind, der 1913 von der »Herrschaft des Ohres« beim Orientalen schreibt und schlussfolgert, das »Denken und Vorstellen des Orientalen« sei »musikhaft«.[12] So wird auch die arabische Bauweise, die Lasker-Schüler in zahlreichen an der Orientmode des Expressionismus orientierten Zeichnungen in märchenhafter Manier dargestellt hat,[13] mit synästhetischen Metaphern der Musik und des Klangs charakterisiert:[14]

> »Viele [jüdische Baumeister] enthusiasmierte der phantastische Baustil des arabischen Kollegen und befruchtete ihre Phantasie. Oft begegnet man zwischen himmelhohen Pyramiden und roten Erdschluchten einem ganzen Hofstaat palastartiger, kleiner, mondsteinfarbener, säulenbewachter Häuser mit rundgeschwungenen Freitreppen und wundervollen Balkonen. Die arabischen Architekten pflegen das hohe C, den klaren Kristall der Töne inmitten der Stirne des Daches ihrer Paläste zu fassen. Beglücken ihr Volk mit Häuserweisen. Ihr Bauwerk ist voll Klang.«[15]

Die stilisierte Beschreibung der Bauweise arabischer Dörfer und Gotteshäuser folgt – nicht nur in Lasker-Schülers literarischen Beschreibungen, sondern auch in ihren Zeichnungen – dem Motiv- und Formenschatz des Orientalismus der Avantgarden, wie er sich etwa in den Zeichnungen und Aquarellen der Tunisreise von August Macke und Paul Klee findet.[16] Der arabische Baustil wird zum Verständigungsmedium und Inspirationsgrund zwischen den Völkern, der jüdische und arabische Architekten verbindet und

11 Ebd., 22.

12 Hans Kohn, Der Geist des Orients, in: Vom Judentum. Ein Sammelbuch, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig [2]1913, 9–18, hier 11.

13 Siehe Else Lasker-Schüler, Die Bilder, hg. von Ricarda Dick im Auftrag des Jüdischen Museums Frankfurt am Main, Berlin 2010 (Ausstellungskatalog).

14 Diese Parallelisierung von Architektur und Musik folgt nicht zuletzt auch der wirkmächtigen Metapher von der Architektur als erstarrter Musik. Siehe Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *Philosophie der Kunst* (1804/05).

15 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 75.

16 Siehe z. B. Die Tunisreise 1914. Paul Klee, August Macke, Louis Moilliet, hg. vom Zentrum Paul Klee, Ostfildern 2014 (Ausstellungskatalog).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ihre Bauweisen einander annähert. Zugleich fügt sich die arabische Architektur sowohl in den Naturraum (»rote Erdschluchten«) als auch in die jahrtausendealte Bautradition (»himmelhohe Pyramiden«) ein, um mit ihnen eine Symbiose einzugehen und zwischen den Gegensätzen zu vermitteln. Die sich harmonisch in ihre naturräumliche Umgebung einordnenden Bauwerke der arabischen Dörfer werden in verlebendigendem Stil beschrieben: Sie bilden einen Hofstaat, um den sich die Säulen wie Wächter postieren, ihre Giebel werden zur Stirn anthropomorphisiert und sie erscheinen dabei zierlich (»klein«) und majestätisch (»palastartig«) zugleich. Alles mündet schließlich in ein synästhetisches Bild, in dessen Zentrum der Klang steht, der sich als Fensteröffnung in den steinernen Häuserleib graviert. Die Mondsichel oder den Davidstern, mit denen Lasker-Schüler sich selbst und ihren Figuren so gerne die Schläfe markiert, tragen diese Paläste als Klangzeichen im Giebel.

Die lautlichen Qualitäten der Sprache, die die Lexik der Worte überschreiben, haben schon früh Else Lasker-Schülers Interesse geweckt. Spuren ihrer Experimente mit einer onomatopoetischen Ursprache finden sich bereits in den Bänden *Die Nächte Tino von Bagdads* sowie *Prinz Jussuf von Theben*, in dem auch ein im *Hebräerland* erneut wiedergegebenes Lied enthalten ist. Spielerisch bezeichnet Lasker-Schüler ihre Fantasiedichtung als »altaramäisches Kinderliedchen«[17] und liefert eine Übersetzung ihres Sprachspiels gleich mit:

Abba ta Marjam,
Abba min salihi …
Gad mara alleija
Assama anadir
Binasser wawa!
Lala, Marjam,
Schu gabinahû
Melechim haduja.
Lala, Marjam,
Alkahane fisijab.

Träume, säume Marienmädchen,
Ueberall löscht der Rosenwind –
Die schwarzen Sterne aus.
Wiege im Arme dein Seelchen …
Alle Kinder kommen auf Lämmern,
Zotte hotte geritten,
Gottlingchen sehen …

17 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 140.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Und die vielen Schimmerblumen
An den Hecken.
Und den *großen* Himmel da –
Im kurzen Blaukleide[18]

Das phonetische Spiel der Fantasiesprache bedient sich einer Vielzahl von Vokalen und Lautwiederholungen, wie der »Abba«-Anapher gleich zu Anfang der Verse, der Zunahme an i-Vokalen gegen Ende jedes Verses, Silbenverdoppelung wie »wawa« und »Lala«. Die Verse sind aus nur wenigen Graphemen zusammengesetzt, sodass die angedeutete Sprache eigenständiger Präpositionen oder Partikeln ermangelt und vielmehr ein Klangfluss zwischen den Graphemen entsteht. Nina Berman hat auf arabische und hebräische Lexeme hingewiesen, die sich in dem Text zu einer Fantasiesprache verbinden, und deren lautliche Nähe zu den semitischen Sprachen dokumentiert.[19] Auffällig sind die dominanten und sich vielfach wiederholenden Vokale, die das lautmalerisch imaginierte Idiom musikalischen Klängen anzunähern scheinen. Diese musikalisch angereicherte quasi biblische Fantasiesprache speist sich aus Theorien von der Musik als dem Ursprung der Sprache ebenso wie aus einem musikalisch ausgerichteten Orientalismus, der vom späten 18. bis weit ins 19. Jahrhundert hineinreicht und sich in Titeln wie Heinrich Heines *Hebräische Melodien* oder Droste-Hülshoffs *Klänge aus dem Orient* in die Literaturgeschichte eingeschrieben hat.[20] Der Kombination asemantischer Phoneme zu Lautgedichten haftet zugleich auch etwas Avantgardistisches an; sie erinnert an die Nonsensdichtung des Dada,[21] die Lasker-Schülers Lebensgefährte Herwarth Walden unter anderem durch seine Zeitschrift *Der Sturm* in Berlin bekannt gemacht hatte. Im frühen 20. Jahrhundert populäre ethnografische Studien zu den Sprachen der »Wilden« oder der »Naturvölker« sind als Referenzpunkt dieser onomatopoetisch-asemantischen Sprachentwürfe ebenfalls anzunehmen. Auch die avantgardistischen Sprachexperimente waren von Ursprungskonzepten bestimmt. Markus Hallensleben konnte dabei die Produktions-, Publikations- und

18 Ebd., 140 f. (Hervorhebung im Original). Ähnlich: dies., Der Prinz von Theben. Ein Geschichtenbuch, in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 3.1: Prosa 1903–1920, bearb. von Ricarda Dick, Frankfurt a. M. 1998, 375–408, hier 403. Der erste Druck weist noch deutliche Abweichungen in der Worttrennung sowie die Markierung lautlicher Eigenheiten und Devianz durch die Verwendung zahlreicher im Deutschen nicht gebräuchlicher diakritischer Zeichen auf.

19 Nina Berman, Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900, Stuttgart/Weimar 1997, 319 f.

20 Siehe Andrea Polaschegg, Von chinesischen Teehäusern und hebräischen Melodien. Parameter zu einer Gebrauchsgeschichte des deutschen Orientalismus, in: Klaus-Michael Bogdal (Hg.), Orientdiskurse in der deutschen Literatur, Bielefeld 2007, 49–80.

21 Siehe hierzu auch den Verweis auf Hugo Balls Gedicht *Karawane* (1916) bei Berman, Orientalismus, Kolonialismus und Moderne, 326.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Performanzzusammenhänge zwischen Lasker-Schülers Lautspracheexperimenten und dadaistischen Dichtungen und Vorführungen rekonstruieren.[22] Die Klanglichkeit, mit der Lasker-Schüler das Arabische belegt, ist damit im Horizont eines Denkens der Ursprünglichkeit oder Natürlichkeit zu sehen. Dies zeigt sich auch an der im Text wiederholt aufgegriffenen Rede von sprachlichen Urlauten.

Urlaute, das sind für Lasker-Schüler auch Schlachtrufe, Siegesschreie, deren kommunikativer Gehalt vorzugsweise von den Arabern rezipiert, »wie kleine elastische Kugeln« aufgefangen zu werden vermag.[23] Dabei agieren ihre arabischen Figuren geradezu wie Jongleure, die mit spielerischer Leichtigkeit die wilden Klänge aufnehmen und handhaben.

Diesem Ideal der natürlichen Ursprünglichkeit stehen die arabischen Bewohner Palästinas in Lasker-Schülers Wahrnehmung noch näher als die überwiegend aus Europa eingewanderte jüdische Bevölkerung. Dennoch ist auch für das hebräische Palästina dieser Natur- oder Urzustand der ideale Fluchtpunkt, der in jene Zeit zurückverweist, als »das Volk Israel […] ein noch kindlich lallendes Volk«[24] war, dessen »urwildes Ueberbleibsel« Lasker-Schüler weiterhin vorzufinden meint. Das Hebräische bezeichnet sie als »Harfenschrift«[25] und spielt damit nicht nur auf die quadratisch geschnittenen Buchstaben mit den darin wie Saiten eines Zupfinstruments aufgespannten Quer- oder Längslinien an, sondern suggeriert zugleich über die Allusion auf die Harfe Davids einen himmlisch-göttlichen Klang, der semantische Aussagegehalte transzendiert und das Gesprochene heiligen Gesängen annähert. Die Harfe Davids formt den Hintergrund ihres klanglichen Palästinabilds und sie wird ihr selbst da noch vernehmbar, wo sie lautmalerisch den Klang der Großstadt einzufangen versucht:

> »Vernimmt man auch nicht in den Meerstädten Palästinas das Klingen der Harfe Davids, so bewundert man aber den meeresalten Rhythmus Tel-Avivs, des bestrickenden, sich verwickelnden und wieder methodisch sich entwirrenden Wellenlabyrinths.«[26]

22 Siehe Markus Hallensleben, Else Lasker-Schüler. Avantgardismus und Kunstinszenierung, Tübingen/Basel 2000, 65–74.

23 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 142: »Zu den Dächern der bebenden Häuser stieß ich den Siegesschrei, den ursprünglichen Menschenlaut aus nach gewonnener Schlacht: Huhuhuuuu!! Der Araber fängt das elementare Freudengurren wie kleine elastische Kugeln auf.«

24 Ebd., 23.

25 Ebd., 104.

26 Ebd., 99.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Schlafende als Schwellenfiguren

Das wiederkehrende Motiv des Klangs verschwistert sich mit dem gleichermaßen präsenten Sujet des Schlafs. Die Klänge und Melodien, die ans Ohr der Erzählerin dringen, entfalten häufig die Wirkung von Schlafliedern. Lasker-Schülers Bewohner Palästinas – nicht nur die Araber, auch die orientalischen Juden – sind Schlafende, Träumende: »Der Araber legt sich schon um die Nachmittagsstunde zur Ruhe, der orientalische Jude – kaum ist es Abend«,[27] heißt es, und wiederholt finden sich die Beschreibungen von Straßenszenen wie jener: »Am Jaffator schlummerte ein arabischer Verkäufer, lässig an einen weichen Berg Orangen gelehnt […].«[28] Entspannt, gelassen, sich seiner ökonomischen Tätigkeit ostentativ entziehend, ruht der Verkäufer an einem Berg jener von ihr in symbolistischer Manier als »goldene Beere Palästinas« bezeichneten Frucht, deren überragende Fülle gerade den von Arbeit zu entbinden scheinenden, natürlichen Reichtum des Landes demonstriert.

Diese Gelassenheit verbindet sich mit der Liebe zum Spiel, zum Tanz und zum Genuss, durch die Lasker-Schüler immer wieder die arabische Bevölkerung charakterisiert. Sie berichtet etwa folgende Episode von einem Ausflug nach Jaffa, der »älteste[n] der muselmanischen Städte«: »Auf breiten Straßen an Tischen spielt der Araber mit dem arabischen Nachbar Würfel; und raucht die Wasserpfeife, wie auch beim Brettspiel, beim Schach mitten auf dem Fahrweg.«[29] Der Omnibus, der für das geschäftige Eilen von Ort zu Ort steht, wird aufgehalten von der Gemütlichkeit der rauchenden und spielenden arabischen Männer; sie durchkreuzen in ihrer Präsenz auf dem Fahrweg das aus Europa importierte ökonomische Lebensmodell und treten ihm in einer geradezu schillerschen Haltung des zweckfreien Spiels entgegen.

Ebenso wird ihrer Beschreibung zufolge der Schlaf im Heiligen Land nicht als unproduktive Unterbrechung der Vita activa aufgefasst, die allenfalls als notwendige Rekreation zu neuerlicher ökonomischer Tätigkeit gebilligt würde; Schlaf gilt hier vielmehr als der erstrebenswerte Zustand, der Zugang zu einer heiligen (Traum)sphäre (»Gottes Lieblingswelt«) ermöglicht. Das Heilige Land als Schwellenland zwischen fantastischer Bibelwelt und realweltlichem Ort mit geografischen Koordinaten spiegelt sich dergestalt wie in einer Mise-en-abyme-Struktur in der Figur des Schlafs wider. Dem europäischen Leser berichtet sie lehrhaft:

27 Ebd., 11.
28 Ebd., 33.
29 Ebd., 91.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Asiens Palästina heiligt den Schlummer, und nimmermehr würde sich ein Jude noch ein Araber getrauen, den Schlafenden zu wecken, ausströmende Ruhe einer Lappalie wegen zu unterbrechen. Ungefährdet schlafen ihren Schlaf bei unverschlossenen Toren und Türen die Bewohner der Häuser und die Gäste der Gaststätten; vor allem dem müden Wanderer, der Einlaß und Lager sucht, die wohltuende Rast in Gottes Lieblingswelt nicht vorzuenthalten. Es weiß der Araber und der arabische Jude nichts vom Einbruch und seinem Diebstahl. Ueber seinem Balkon pflegt der Haremsbesitzer einen Teppich, fast bis zum Boden des Wegs auszubreiten, zur Kenntnisnahme – seiner Abwesenheit. Dieses mit kostbaren Arabeskenzeichen gewebte Schreiben an den Freund verpflichtet diesen, des abwesenden Freundes Hab und Gut zu schützen, vor allem seine Frauen in respektvoller Distanz zu betreuen.«[30]

Dem Schlafenden gebührt größte Achtung, die Ausnutzung dieses wehrlosen Zustands gilt als Tabu. Dem Müden und Schlafenden wird Schutz und Ruhe gewährt, sodass er sich ohne Furcht der Geschäftigkeit der Welt entziehen kann. Auch hier ist es die nonverbale Kommunikation, der besondere Aufmerksamkeit gilt: Der über die Balkonbrüstung geworfene Teppich ist ebenso ein indexikalisches Zeichen für den schlafenden Hausbesitzer, wie er mit den »Arabeskenzeichen« seiner Ornamente eine ikonische Chiffrenschrift zeichnet, die sich nur dem Kundigen erschließt.[31]

Das Ruhen ist eine geradezu göttliche Insignie, die die Stadt auszeichnet: »Jerusalem ist die Ruhende Stadt; denn Gott der Ewige ist ein ›Ruhender Gott‹ […].«[32] Dabei fungiert die Musik als Garant und Fundament dieses Schlafs: »Die liebe, fromme Stadt schlummert auf einem Choral.«[33]

Schlafende oder Träumende figurieren einen Topos, auf den Else Lasker-Schüler auch zur Selbstcharakterisierung rekurriert, wobei sie einen der zahlreichen Übergänge zwischen ihren Beobachtungen in Palästina und ihren Erinnerungen an ihre Wuppertaler Kindheit markiert. Sie ruft eine Kindheitserinnerung auf, in der sie von ihrer Lehrerin als verträumt getadelt, von ihrer Mutter als Träumende aber nobilitiert und durch den Vergleich mit Joseph aus Ägypten vor den anderen Kindern ausgezeichnet wird: Träumen sei »etwas Seltenes in der Welt. Joseph von Aegypten hatte viel geträumt, sogar dem Pharao die Träume gedeutet.«[34] Der Traum verschafft Zugang zu einem exklusiven, göttlich inspirierten Wissen und nur Auserwählten ist dessen Deutung vorbehalten. Als Schlafende und Träumende sind sie Schwellen-

30 Ebd., 24.

31 Auf die Arabeske als Schreibweise, die Lasker-Schülers Prosa bestimmt, ist in der Forschung bereits hingewiesen worden. Siehe Vivian Liska, Die Dichterin und das schelmische Erhabene. Else Lasker-Schülers »Die Nächte Tino von Bagdads«, Tübingen/Basel 1998, bes. 62–76. Die Arabeske als Grundprinzip von Lasker-Schülers Poetik steht auch im Zentrum von Julia Ingolds Beitrag im vorliegenden Jahrbuch.

32 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 149.

33 Ebd., 123.

34 Ebd., 72.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

figuren zwischen Wirklichkeit und Fiktion. Oder, mit den Worten Jean-Luc Nancys ausgedrückt, der in seinem Essay *Vom Schlaf* über diesen schreibt, dass er alles »in der Schwebe an den Grenzen der Form«[35] halte, wo alle Differenzen ausgelöscht sind und es nur noch Gleichheit gibt; ein Zustand »zwischen etwas und nichts, zwischen der Welt und der Leere, zwischen der Welt und ihr selbst«.[36]

Orientalismus und Populärkultur: Schauspiel, Zirkus, Kino

Diese durch Schlaf und Traum markierte Schwelle zwischen Wirklichkeit und Fiktion ist konstitutiv für Lasker-Schülers Kunstverständnis. Joseph von Ägypten figuriert diese Schwelle und er ist es auch, der als eine Art diachroner Vektor betrachtet werden kann, der ein figurales Bindeglied zwischen der Bibel und ihren Erzählungen, Lasker-Schülers Kindheit und Leben in Europa und dem »Hebräerland« Palästina bildet. Die biblische Erzählung von Joseph aus Ägypten ist Lasker-Schüler in ihrer Kindheit durch ihre Mutter überliefert worden; ihre kindliche Identifikation mit der biblischen Gestalt transformiert sie später zur künstlerischen Ich-Figuration, mit der sie die orientalischen Figuren ihrer Bücher in die Realität verlängert.[37] So ist Joseph von Ägypten bekanntlich unter dem Namen des Prinzen Jussuf von Theben die biblisch inspirierte, fantastische Figur, in die Lasker-Schüler sich – neben Prinzessin Tino von Bagdad – zu verwandeln, mit deren Namen sie ihre Werke und Briefe zu signieren und in dessen Gestalt verkleidet sie bei ihren Lesungen aufzutreten pflegte. Auch in den vor ihrem Palästina-Besuch entstandenen Erzählungen, allen voran in den Bänden *Die Nächte Tino von Bagdads* und *Prinz Jussuf von Theben*, überlagern sich arabisch-islamische und jüdische Motive.[38] Schon in diesen Erzählungen experimentiert sie mit jüdischen und arabischen Identitäten und nicht zuletzt wird Joseph aus Ägypten durch die Arabisierung seines Namens, wie Lasker-Schüler in einem Brief an Karl

35 Jean-Luc Nancy, Vom Schlaf, übers. von Esther von der Osten, Zürich/Berlin 2013, 12.
36 Ebd., 43.
37 Siehe Meike Feßmann, Spielfiguren. Die Ich-Figurationen Else Lasker-Schülers als Spiel mit der Autorrolle. Ein Beitrag zur Poetologie des modernen Autors, Stuttgart 1992.
38 Siehe zu der Ansiedlung der Erzählungen in einem imaginierten und damit homogenisierten arabischen Orient Berman, Orientalismus, Kolonialismus und Moderne, 298–300. Berman liefert jedoch keinen Deutungsansatz für diese Beobachtungen. Zur Beziehung zwischen arabischem und jüdischem Orient in den Erzählungen siehe ebd., 301–318, allerdings thematisiert Nina Berman diese eher im Sinne eines Kulturkontakts.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kraus expliziert, selbst zu einem arabisch-jüdischen Hybrid:[39] »In Bagdad sagte mir mal eine Zauberin, ich hätte viele Tausendjahre als Mumie im Gewölbe gelegen und sei nicht mehr und nicht weniger als Joseph, der auf arabisch Jussuf heißt.«[40] Auch für die Künstlerrolle des Prinzen Jussuf gibt es eine Art kindliche Initiationsszene, einen im elterlichen Hause veranstalteten Maskenball, auf dem sie verkleidet mit einer viel zu großen, spitzenverzierten Hose und einem ebensolchen umfransten Samtjäckchen ihrer älteren Geschwister Joseph darzustellen versuchte. Ihre Mutter soll es gewesen sein, die sie sogleich als solchen erkannte.[41] Dieser Kostümierung bediente sich Lasker-Schüler auch im Rahmen ihres Varietéprojekts »Der Fakir«, wobei sie an einen orientalisierenden Trend der Avantgarde anschloss.[42]

Ihre Freude an Kostümen zeigt sich überdies in den wiederholten detaillierten Beschreibungen von Kleidung, Schmuck und Gesten der arabischen Frauen, deren zierlichen Details die Aufmerksamkeit der Erzählerin gilt. Die Schilderungen, die die »langen, zartgemusterten Gewänder«,[43] »langen steinbesäeten Ohrengehänge« oder »die Spangen um ihren Oberarm«[44] erwähnen, folgen dabei dem zwischen Verhüllung und Erotik changierenden bildkünstlerischen Repertoire des Orientalismus des langen 19. Jahrhunderts, das sich in Gemälden und Fotografien spiegelt.[45] Im Bild der Araberin überschreiben sich die märchenhaft-fantastischen Imaginationen aus der frühen Prosa mit dem mondänen Chic europäischer Metropolen und der Sehnsucht nach sinnlicher Exotik, die in den orientalisch konnotierten Modemagazinen und Warenhausauslagen präfiguriert waren.[46] Befeuert durch das Spiel ihres Schleiers mit dem Verbergen und dem augenblickhaften Enthüllen, wird die

39 Siehe dazu ausführlich Yvonne Al-Taie, »Vorführung meiner Blutsverwandten«. Else Lasker-Schülers arabische Chiffren jüdischer Identität, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 133 (2014), 553–571.

40 Else Lasker-Schüler an Karl Kraus, 22. August 1909, in: dies., Werke und Briefe, Bd. 6, Nr. 179, 99.

41 Dies., Das Hebräerland, 72.

42 Siehe dazu ausführlich Hallensleben, Else-Lasker-Schüler, bes. Kap. 3, 43–63.

43 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 68.

44 Ebd., 59.

45 Siehe dazu z. B. Silke Förschler, Verhüllt und entblößt. Das Bild der Orientalin im historischen und medialen Wandel, in: Das unschuldige Auge. Orientbilder in der frühen Fotografie, hg. von Manfred Luchterhandt, Lisa Marie Roemer und Verena Suchy, Petersberg 2017, 45–54 (Ausstellungskatalog).

46 Siehe dazu die bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienenen Frauenzeitschriften *Der Bazar. Erste Damen- und Moden-Zeitung* sowie *Der Bazar. Illustrierte Damen-Zeitung*. Zur Verwendung des Begriffs »Bazar« und zum Diskursfeld des Bazars zwischen Orient, Luxus und Weiblichkeit im 19. Jahrhundert siehe Uwe Lindemann, Der Basar als Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters. Über das Verhältnis von Orientalismus, Geschlechterpolitik, Konsum- und Modernekritik zwischen 1820 und 1900, in: Bogdal (Hg.), Orientdiskurse in der deutschen Literatur, 243–271, bes. 253–257.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Araberin zur Projektionsfigur zwischen fantastischer Haremsgestalt und erotisch-zierlichem Mannequin westlicher Laufstege:

»Die arabische schöne Haremsfrau, verschleiert hinter undurchsichtigem, tiefschwarzem, kurzem Schleier, legt weit größeres Gewicht auf Eleganz, nach Pariser oder Londoner neuester Mode sich zu kleiden, als die Frau des jüdischen Semiten. Hat man Glück, gerade eine dieser feingestalteten Muselmaninnen vor einem Schaufenster eines Modemagazins zu treffen, so erblickt man endlich für Augenblicke ihr schönes, goldgelbliches Angesicht. Zögernd umhüllt sie es wieder. Ich bewundere ihre schmalen Füße in den feinen Stiefeletten und ihrer zarten manikürten Hände seltene Grazie.«[47]

Wird den arabischen Frauen einerseits ein größeres Modebewusstsein attestiert als den jüdischen, zeigen andererseits die Ähnlichkeit in der Wahl der Kleidung, die Vorliebe für die Farbe Rosa sowie die vestimentäre Feiertagsausstattung die Verwandtschaft zwischen arabischer und »orientaljüdischer« Bevölkerung:

»Aus rosafarbener Seide ein Kleid, besitzt für den größten Feiertag fast jede orientaljüdische und jede arabische Mutter und ihre Tochter, jeder Vater der beiden semitischen Völker und sein Sohn einen rosa und rosagestreiften Kaftan.«[48]

Ein ähnliches Bild zeichnet eine andere Stelle explizit von den arabischen wie den jüdischen Frauen, die sich in ihrem modischen Spiel mit Farben und Gewändern nicht voneinander unterscheiden:

»Die Frauen der semitischen Völker spielen mit den magischen Farben der Sonnenflecke, die das eintönige, sandfarbene Kleid des Hebräerlandes mit geheimnisvollen, süßhuschenden bunten Schatten beleben. Mit Vorliebe kleiden sich an Feiertagen Mutter und Tochter im Volke – in Rosaseiden.«[49]

Diese Motive verbinden sich immer wieder zu Bildkonstellationen, die der visuellen Populärkultur um 1900 entnommen sind, etwa in der Schilderung von Haremsfrauen, die ein verbreitetes Sujet im Orientalismus der Malerei darstellten,[50] oder von exotisch anmutenden Bauchtänzerinnen, wie sie

47 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 107.
48 Ebd., 25.
49 Ebd., 108.
50 Siehe dazu z. B. Gérard-Georges Lemaire, Orientalismus. Das Bild des Morgenlandes in der Malerei, übers. von Barbara Delius, Köln 2000, oder Roger Diederen/Davy Depelchin (Hgg.), Orientalismus in Europa. Von Delacroix bis Kandinsky, München 2010 (Ausstellungskatalog). Exemplarisch sei auf das berühmte Gemälde *Femmes d'Alger* (1834) von Eugène Delacroix verwiesen.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die europäischen Varietés bevölkerten.[51] So findet sich im *Hebräerland* die Schilderung eines Tanzhauses in Jaffa:

»Den Wänden entlang, in damastnen, bauschigen Beinkleidern, ruhen die Tanzbeine noch gähnender unausgeschlafener Jaffabajaderen. Die jüngsten der Tänzerinnen schlürfen aus goldgesprenkelten Täßchen den Mokka, damit er erwecke im Winkel des Auges noch das Sandkorn. Lässig erhebt sich Zobëide; auf unseren dringenden Wunsch tanzt sie den *Dance de ventre.*«[52]

Wie sehr dieses Orientbild aus der Fiktion adaptiert ist und dieser fiktionale Orient den Imaginationsraum bestimmt, der die Wirklichkeitswahrnehmung der Erzählerin auf ihrer Ägypten- und Palästina-Reise lenkt, berichtet sie selbst:

»Wir passierten einen Nilarm; nie sah ich noch ein phantastischeres Flußbild. Und doch einmal in einem der afrikanischen Jugendbücher dieselben Männer in grellgelben Hosen und nackten dunklen Oberkörpern in primitiv gemalten Kähnen sitzen, hinter schwärzlich-grünen Blattbüschen.«[53]

Die Benennung »phantastisches Flußbild« kodiert die ägyptische Landschaftsszenerie bereits als ein künstlerisches Medium. Auf diese Weise wird die reale Flussszene von der Ekphrasis des Bilderbuchs überblendet. Der Exotismus des frühen 20. Jahrhunderts, der längst Eingang in die Populärkultur und Kinderliteratur gefunden hatte, bestimmt die Wahrnehmung der orientalischen Männer, die zwischen Erotik, Ursprünglichkeit und intensiver Farbigkeit changiert.[54]

Das Populärkulturelle selbst ist in Form von Zirkus und Kino auch in Palästina präsent, die von der Bevölkerung Palästinas ebenso leidenschaftlich besucht werden wie von der Erzählerin selbst. Hier eröffnet sich ein Zugang zu jener zwischen Wirklichkeit und Fiktion angesiedelten Bilderbuchwelt, die das Reale mit fantastischen Zügen überblendet: »Der Araber liebt Feuerwerk über alles«,[55] heißt es über die vorgebliche Leidenschaft für alles Bunte, Leuchtende, Flirrende, für die ephemeren Erscheinungen am dunklen

51 Siehe Brygida Ochaim/Claudia Balk, Varieté-Tänzerinnen um 1900. Vom Sinnenrausch zur Tanzmoderne, übers. von Marietta Piekenbrock, Frankfurt a. M./Basel 1998. Beliebt war die Figur der Salome. Als »Schalôme von Phönizien« bezeichnet Lasker-Schüler auch die Schauspielerin Kete Parsenow (Lasker-Schüler, Werke und Briefe, Bd. 6, Nr. 226, 141, und Nr. 229, 142 f.). Sich selbst möchte sie bei Auftritten »Tino von Bagdad oder Schlôme von Jericho« nennen (ebd., Nr. 229, 144).

52 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 92.

53 Ebd., 59.

54 Sylke Kirschnick hat in ihrer Monografie die Prätexte und Vorbilder dieser orientalischen Gestalten im Orientalismus der Populärkultur des frühen 20. Jahrhunderts detailliert zu rekonstruieren vermocht. Dies., Tausend und ein Zeichen. Else Lasker-Schülers Orient und die Berliner Alltags- und Populärkultur um 1900, Würzburg 2007.

55 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 46.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Abendhimmel, die selbst dem Sternenhimmel Konkurrenz zu machen vermögen. Der arabischen und jüdischen Bevölkerung Palästinas wird in den Schilderungen gleichermaßen eine Vorliebe für Effekte, fantastische Kostüme, artistische Vorführungen, allerlei Glitzer und Tand zugeschrieben: »Die Araber lieben mit den Juden gemeinschaftlich, leidenschaftlich die Habimâh; bewundern seine großen Künstler.«[56]

Das gemeinsame Kunsterlebnis ist für Lasker-Schüler Schlüssel der Völkerverständigung. Grundlage dieses gegenseitigen Einvernehmens ist ein kindlicher Habitus der kunstbegeisterten Besucher der Habima. Dieses kindliche Stadium ist dabei Ur- und Endzustand gleichermaßen und deutet auf die in einem himmlischen Jerusalem situierte Vision vom einträchtigen Zusammenleben der Menschen hin:

> »Auch hier im Zirkus füllen gemeinsam Juden und Araber den Zuschauerraum. […] Der Tanz der edlen Schimmel ergreift den wildhebräischen und arabischen Semiten zu Tränen. Wir alle, die wir da – wie erwartungsvolle Kinder sitzen […], wachsen zusammen in der kindlichen Freude einträchtig – wie wir alle einmal wieder in himmlischen Höhen leben werden vereint.«[57]

Die Leidenschaft für die Künste, allen voran für den Zirkus und das Kino, gilt ebenso als ein verbindendes Moment zwischen Arabern und Juden, wie sie Ausdruck eines noch nicht kulturell überformten Urzustands ist, der als ideal-authentische biblisch-jüdische Existenz avisiert wird: »Der elementarste arabische Asiate neigt, wie der noch wildeste der Hebräer, zur Sentimentalität.«[58]

Auch das Motiv des Zirkus weist typologisch in Lasker-Schülers Kindheit zurück, aus der sie die Episode eines in Wuppertal gastierenden Zirkus zwischen ihre Palästina-Beobachtungen einstreut. In Erinnerung geblieben ist ihr ein schöner, dunkelhäutiger Jockey, Schwarm aller Mädchen ihrer Schule, von dessen Mutter es hieß, sie sei in Jerusalem geboren.[59] Jerusalem wird damit in Lasker-Schülers symbolischer Topografie zum Herkunftsort der Künstler und zum Ausgangspunkt einer biblisch wie populärkulturell überlagerten Künstlerexistenz.

Die Freude am künstlerischen Ausdruck der Habima steht dabei durchaus einem kulturell und rituell überformten Judentum entgegen, wie sich an jener Episode zeigt, in der die Erzählerin nach leidenschaftlichem Vortrag des *Schem'a Jisra'el* in unpassender Situation während der Sabbatfeier von einem Talmudgelehrten gerügt wird. Interessant sind die Worte des Tadels

56 Ebd., 45.
57 Ebd., 152.
58 Ebd., 75. Siehe dazu auch Hans Kohn, der dem Orientalen »Gefühlsüberschwang« bescheinigt, wodurch er »begeistert« lebe. Ders., Der Geist des Orients, 13 f.
59 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 139.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

für diesen »Ritualbruch«:[60] »Der [Gott] lege kein Gewicht weder auf Aussprache noch Klangfarbe, die wohl den Habimâhregisseuren imponiere«,[61] wird der Talmudist zitiert. Unvereinbar stehen ihre Haltungen einander gegenüber: Wird für ihn das Gebet durch die ästhetische Rezitation entweiht, sind ihr die schönen Klänge gerade Ausdruck des Glaubens und des Göttlichen.[62] So sympathisiert sie immer wieder gerade auch mit jenen, die nicht im jüdischen Ritus verankert sind, in ihrem Habitus als Außenseiter- und Künstlerexistenz dem Ideal vom »wilden Juden« jedoch näherstehen.

Schelme

Vivian Liska hat den Erzählband *Die Nächte Tino von Bagdads* unter dem Aspekt des »feministischen Schelms«[63] gelesen, der »spielerisch mit den gesellschaftlichen Kategorien« verfährt und »festgefahrene Rollenzuschreibungen durcheinander[bringt], ohne neue Sicherheiten zu konstituieren«.[64] Schon in dieser Sammlung von Erzählungen ist es der arabische Motivkreis, dem Lasker-Schüler das Schelmische einschreibt. Auch im *Hebräerland* charakterisiert sie gerade die Araber wiederholt als Schauspieler, die schelmisch ihre Bouffonnerien treiben.

Paradigmatisch zeigt sich die Figur des arabischen Schelms in der Schilderung der Araberjungen, die ihre Esel züchtigen und dafür von der Erzählerin gescholten werden. Wohlwollend charakterisiert sie deren vorgetäuschte Reue als Schauspielerei. Sie sympathisiert mit der Spaßhaftigkeit der »drolligen Bengels«, an denen sie sich erheitert. Lasker-Schülers Schelmen haftet etwas Artistisches an, das sie zu Künstlerfiguren macht und damit eine ähnliche Rolle einnehmen lässt wie die Künstler der Boheme in den europäischen Großstädten des frühen 20. Jahrhunderts.

In diesen Kontext gehört auch die Heiratsvermittlerepisode,[65] die damit endet, dass die beiden Betrüger zur Belustigung aller umstehenden Beobachter wie Clownsfiguren den Abhang herunterpurzeln. Wenn Sabine Graf die in

60 Sabine Graf, Poetik des Transfers. »Das Hebräerland« von Else Lasker-Schüler, Köln/Weimar/Wien 2009, 149–155.

61 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 48.

62 Doerte Bischoff bezieht die Nähe der Erzählerin zu Gott in dieser Szene in erster Linie aus dem Akt der Regelverletzung selbst: »Gerade in dieser überstürzten und plötzlichen, die Regeln und Abläufe mißachtenden Äußerung setzt sich das Ich in einen Bezug zu Gott, der sich durch kein Glaubenssystem fassen läßt.« Siehe dies., Ausgesetzte Schöpfung, 485.

63 Liska, Die Dichterin und das schelmische Erhabene, bes. 46–52.

64 Ebd., 47.

65 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 69.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

der Heiratsvermittlerepisode auftretende »Scharlatangestalt« als Figuration der biblisch-verführerischen Schlange liest, der nicht nur zweifelsohne einige Attribute der Schlange zugeschrieben werden, sondern in deren Namen sich auch anagrammatisch das Wort Schlange verbirgt,[66] so hat dies sicher seinen dekonstruktivistisch-spielerischen Reiz. Problematisch wird die Lesart aber, wenn man den Befund zu Ende denkt und den schelmischen Araber, der gewiss mehrfach in Lasker-Schülers Text vorkommt, als Figuration des Bösen, des den Menschen listig aus dem Paradies Vertreibenden, betrachtet. Die arabischen Schelmenfiguren des *Hebräerlands* sind jedoch eher heitere als böse Gestalten und lassen sich weitaus treffender mit Liskas Konzept des Schelms beschreiben, der im *Hebräerland* eher ein »semitischer« als ein »feministischer« Schelm ist.

Dass Lasker-Schüler ihre Figuren vor einem kolonialen, herabsetzenden Blick in Schutz nehmen will, auch da, wo sie gewitzte Betrügereien schildert, zeigt sich besonders an der Episode vor der Überfahrt von Ägypten nach Palästina. Nachdem ein junger Araber die Erzählerin schmeichelnd umgarnt und ihr dabei die Brieftasche entwendet hat, versuchen nicht nur ihre galizischen Gastgeber, »die Angelegenheit ins Spaßhafte zu ziehen«,[67] auch ein »phantastisch gekleidet[er]« Araber versichert ihr: »König Salomo kauft neue Kleider!«,[68] und sie fügt erläuternd hinzu: »Im Volk des kleinen Arabers herrscht der nette Aberglauben, unser reicher, weiser Mêlech lebe noch. Vielleicht von diesem Aberglauben beseelt, überschätzt der einfache Muselmann die Finanzen der Juden in Palästina.«[69] Schon die Attribute »klein« und »nett« lassen einen versöhnlichen Ton anklingen; der Aberglaube an den biblischen Mêlech vermag Lasker-Schüler, die selbst so gerne ihr Leben in die biblische Zeit projiziert, geradezu komplizenhaft für den Araber einzunehmen, der in seinem Erscheinungsbild wie eine aus der Zeit gefallene biblische Gestalt auftritt. Mit dem Hinweis auf den kindlichen Aberglauben, auf den die falsche Einschätzung der finanziellen Lage der jüdischen Einwanderer zurückzuführen sei, spricht sie ihn überdies vom europäischen Antisemitismus mit seiner Vorstellung vom »Finanzjudentum« und vom »jüdischen Kapitalismus« frei.

Lasker-Schüler reproduziert hier gewiss unhinterfragt das Stereotyp des Arabers als Dieb, deutet es jedoch für ihre Zwecke ins Spielerische um. So haftet der Art des geschilderten Diebstahls durchaus etwas Kindliches an: Den Reisepass erhält sie zurück, doch ist ihre Bonbonniere leer genascht; ebenso fehlt ihre fantastische Kostümierung aus schwarzem Samt und Seide

66 Siehe Graf, Poetik des Transfers, 250.
67 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 67.
68 Ebd.
69 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

mit roten Schnüren, die sie zu Vortragsabenden zu tragen pflegte.[70] Es ist also die Freude am gustatorischen Genuss und an schönen Gewändern, die den Araber zum Diebstahl verleitet.

Statt etwas Boshaftem eignet den Schelmereien der Araberjungen vielmehr etwas Liebenswürdiges, Spielerisches, das sie in die Nähe der Kunst rückt, sie nicht zu Figurationen des Bösen, sondern vielmehr zu Künstlerfiguren macht – zu »kleinen Komödianten!«, wie es über die Eselstreiberjungen heißt. »[M]eine scheinheiligen, mir dennoch lieben, mutwilligen Eselsjungen«,[71] interpretiert sie unmissverständlich diese Episode und lässt ihr die grundsätzliche Beteuerung folgen: »Im Herzensgrunde habe ich das arabische Volk unverhetzt lieb im Lande Palästina. Die Artigkeit beider Semitenvölker tut einem gut.«[72] Solche Aussagen machen deutlich, dass Lasker-Schüler sehr wohl ein Bewusstsein von den Spannungen zwischen der ansässigen arabischen Bevölkerung und den jüdischen Einwanderern aus Europa hatte. Dies zeigt sich auch in den Umarbeitungen des Textes, die anhand der gut überlieferten und edierten Entwürfe rekonstruiert werden können. Zum einen fällt auf, dass sie verschiedentlich kurze Passagen ergänzt hat, in denen die arabische Bevölkerung beschrieben wird. Das Arabische gewinnt so gewissermaßen zunehmend Präsenz in ihrem Text. Besonders augenfällig wird es aber an der Umarbeitung einer Episode, die von der Armut der arabischen Bevölkerung in einem heruntergekommenen Jerusalemer Stadtteil handelt. In der veröffentlichten Version ist davon die Rede, dass »vergebliche Vorschläge von jüdischer und arabischer Seite an die Bevölkerung der Jerusalembudenstadt«[73] herangetragen worden seien, die alten, moderigen, ererbten Behausungen gegen Neubauten einzutauschen, schließlich habe »Montefiore«, wie es in lapidarer Nennung des Namens heißt, einen weiteren solchen Vorschlag unterbreitet. In einem Entwurf hingegen heißt es noch:

> »Ein reicher englischer Jude, Montefiore, der sich einige Monate in Jerusalem aufhielt, machte der frommen Stadt den Vorschlag das halbverweste Viertel abzubrechen […]. Doch der Vorschlag des Phylantropen wurde nicht acceptiert und zwar von denen, die im schimmeligen Dunkel ihrer Höhlen von Luft vergessen hausen […].«[74]

Eine gewisse imperialistisch-überlegene Geste ist hier noch unüberhörbar, im gedruckten Text ist sie getilgt, einerseits durch den Verzicht auf die An-

70 Ebd.
71 Ebd., 111.
72 Ebd., 112.
73 Ebd., 34.
74 Ebd., 179.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

gaben zu Montefiore[75], andererseits durch den Hinweis auf zuvor bereits von arabischer Seite erteilte Ratschläge.

Auch ein jüdischer Schelm kommt in der Erzählung vor. So berichtet Lasker-Schüler vom Gerichtsprozess gegen den umschwärmten Dichter Uri Zwi, dem die jungen Frauen Jerusalems und Tel Avivs wie einem Spektakel beiwohnen. Gegenstand des Prozesses sei eine »Salôme«, mutmaßt sie. Und auch ihn beschreibt sie liebevoll als übermütigen Schelm:

> »Des Dichters Mutter in Galizien liebt ihren kupferrothaarigen Indianersprößling, mit all seinen Wildheiten. Ein Blick aber, ein sanfter, vorwurfsvoller des frommen Vaters, des Wunderrabbiners von Lemberg, genüge, erzählt uns der Dichter selbst, ihn vor Unbesonnenheiten zu bewahren.«[76]

Trotz des Freispruchs glaubt sie nicht an seine Unschuld in der – von ihr konstruierten – Angelegenheit: »Ich denke mir aber mein Teil. Sah ich doch selbst den Dichter vor kurzem an einem Abend verwegen mit der – Verschleierten, um die sich der Termin drehte, hinter einer Sandwolke verschwinden.«[77]

Wie sehr sich Lasker-Schüler selbst mit der Figur des Schelms identifiziert, belegt eine selbstreflexiv-poetologische Aussage, in der sie über ihr eigenes Buch schreibt: »[D]er liebe Gott pflegt zu lächeln über meinen Mutwillen! Weise über jede Seiner Kinder Schelmerei. Er drückt sein Allsehendes Auge zu, wenn ich über die Hecke Seiner unendlichen Welt springe.«[78]

Parallelismus membrorum oder die Eintracht der semitischen Brüdervölker

Die scheinbar so beiläufig erwähnten »Vorschläge von jüdischer und arabischer Seite« in obigem Zitat – sie spiegeln doch ein zentrales Schreibverfahren des Textes: den Parallelismus. Er kann als das strukturierende Prinzip des *Hebräerlands* betrachtet werden. Else Lasker-Schüler parallelisiert: ihre Beobachtungen in Palästina mit den Erzählungen der Bibel, Begebenheiten in Jerusalem mit Kindheitserinnerungen aus Wuppertal und nicht zuletzt Juden und Araber. Das stilistische Mittel, das diesem Verfahren inhaltlicher Pa-

75 Die Rede ist hier von Sir Moses Montefiore (1784–1885), Mitglied der jüdischen Gemeinde London, der in Palästina das Projekt einer Armenwohnsiedlung unter dem Namen Mischkenot Sha'ananim initiierte, das jedoch kaum angenommen wurde. Siehe dazu die Hinweise im Kommentar ebd., 494 f.

76 Ebd., 144.

77 Ebd.

78 Ebd., 147.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rallelisierungen entspricht, ist der Parallelismus membrorum. Mit diesem in den semitischen Sprachen gebräuchlichen Stilmittel nähert sie ihre Schreibweise einem biblischen Duktus an.

Dieser Parallelfigur kommt eine besondere Bedeutung in Hinblick auf die Thematisierung des Arabischen im *Hebräerland* zu. Die gemeinsame Nennung von jüdischen und arabischen Bewohnern Palästinas ist zu einer topischen Wendung geworden, mit der sie die Gleichheit ihrer Tätigkeiten oder ihrer Reaktionen beschreibt, sie als Doppelfigur, als einander spiegelnde Brüder- oder Zwillingsgestalt erscheinen lässt. So beobachtet sie »arbeitende Juden verträglich mit arbeitenden Arabern«[79] oder spricht von den »Nachkommen Isaaks und Ismaels«, von »semitischen Stiefbrüdern« und »Zwillingsstämmen«. Gleich zweimal kommt im Text eine ganz ähnlich beschriebene Straßenszene Jerusalems vor: »Knaben und Mädchen turnen gemeinsam, hebräische und arabische, auf dem großen Sportplatz zwischen Jerusalem und seinem Rehavia.«[80] Eine ähnliche Beobachtung in der Jaffa Road, hier den Parallelismus von der Wiederholung in der Apposition in die Doppelung des Substantivs verschiebend, lautet: »Arabische Kindlein spielen mit hebräischen Kindlein zusammen in den Quergassen der Jaffaroad.«[81]

Es gibt eine Figur im Buch, die die Symbiose der jüdischen und arabischen Bevölkerung exemplifiziert: Es ist jene auf dem Postamt beschäftigte Araberin; als Tochter »eines Arabers und einer orientalischen Jüdin«[82] verkörpert sie die Einheit der beiden semitischen Völker. Zu ihr steht die Erzählerin in besonderer Beziehung: Bei ihr empfängt und versendet sie nicht nur täglich ihre Post aus und nach Europa, ihr erzählt sie auch von ihren Dichtungen und schenkt ihr ihre Bücher. Über ihre Konversationen mit dieser jungen Frau findet sich eine beachtliche selbstreflexive Textstelle, in der Erzählerin und Autorin deutlich konvergieren: »Ich traute mich gar nicht, zu gestehen, daß die Menschen meiner Bücher fast alle meiner Fantasie entsprungen – so – mit der Zeit in die Zeit. Vielleicht – ich auch – der Prinz Jussuf. Darum kann ich es nicht beeiden, ob ich bin oder nicht bin […].«[83]

Die poetologische Relevanz dieser Passage ist von der Forschung längst besprochen worden.[84] Zugleich begreift die Erzählstimme sich dabei selbst in einem ungewissen Realitätsstatus, der von ihrer Rolle als Prinz Jussuf zwischen Fiktion und gelebter Wirklichkeit bestimmt ist. Bemerkenswert ist aber auch die Adressatin dieser Aussage. Der jungen Postbeamtin scheint das

79 Ebd., 30.
80 Ebd., 88.
81 Ebd., 107.
82 Ebd., 112.
83 Ebd.
84 Siehe Graf, Poetik des Transfers, 40.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Verständnis für die Fiktionalität der Bücher Lasker-Schülers zu fehlen. Die wunderbaren orientalischen Gestalten, sie scheinen ihr real. Als Postbeamtin steht sie gewissermaßen am Umschlagplatz zwischen den Welten, zwischen Europa und dem Bibelland, aber auch zwischen der Wirklichkeit und ihrer Transformation in Schrift. Genau dieser unsichere Realitätsstatus ist es, der nicht nur Lasker-Schülers Werk – zwischen autobiografischem Reisebericht und fiktionalem Roman oszillierend – auszeichnet. Er ist es auch, unter dessen Vorzeichen sie Palästina betrachtet.

»Palästina, nach Gottes Kinderzeichnung Meisterbild erbaut, Palästinas Flur ist das Meisterkinderwerk Gottes«,[85] lautet ein anderer Parallelismus membrorum im Buch. In ihm bündelt sich das Palästina-Bild Lasker-Schülers, das als göttlich wie künstlerisch inspirierter Ort erscheint. Über Palästina schreibt sie:

> »Der künstlerische Mensch lebt in zwei Welten zu gleicher Zeit, auf seiner Erdenwelt und in seiner Phantasiewelt. Ich lebte hier in Palästina in drei Welten: Mit sanften Gedanken noch in der mir liebgewordenen Stiefwelt Europas, mit Herz und Seele aber in der Palästinawelt, die nicht von dieser Welt; so streifte ich auch schon die jenseitige.«[86]

Palästina nimmt hier eine vermittelnde Schwellenposition ein, die die Erdenwelt Europa – in der Erzählung vor allem präsent durch Wuppertal – mit der biblisch vermittelten, göttlich-jenseitigen Welt verbindet. Unübersehbar nimmt es damit die Position der Fantasiewelt des künstlerischen Menschen ein; indem es zugleich göttlich inspiriert ist, vermag es diese noch zu überschreiten. Palästina verkörpert damit für Else Lasker-Schüler jene Schwelle zwischen Realwelt und biblischem Sehnsuchtsort, auf der sie sich mit ihrer Kunst in einem beständigen Balanceakt zu halten versucht. Verkörpert wird diese Schwellenwelt durch Bewohner, denen das Leben an der Grenze zwischen künstlerisch-fantastischer Fiktion und Realwelt eingeschrieben ist. Es sind Personen, die in ihrem Habitus und ihrer Erscheinungsweise Lasker-Schülers ebenso biblisch wie populärkulturell gespeisten Vorstellungen von einer ursprünglichen jüdisch-semitischen Zugehörigkeit entsprechen. Sie hat dafür bereits lange vor ihrer ersten Palästinareise den Topos des »wilden Juden« oder des »wilden Semiten« geprägt.[87] Angelehnt an jene sich zu Anfang

85 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 106.

86 Ebd., 117.

87 Siehe dazu z. B. die wiederholt gebrauchte Wendung vom »wilden Juden« als Selbstbezeichnung in Briefen; z. B. im Brief vom 6. April 1913 an Albert Ehrenstein: »Viele Grüße werter Tubutsch, / der wilde Jude / Prinz von Theben und / Häuptling von Zion.« (Lasker-Schüler, Werke und Briefe, Bd. 6, Nr. 504, 315), vom 26. Mai 1913 an Franz Werfel: »Dein wilder Jude« (ebd., Nr. 540, 336) oder im Brief vom 30. Mai 1913 an Franz Marc: »Euer wilder / Jude Jussuf« (ebd., Nr. 543, 337). Siehe auch Vivian Liska, Die wilden Jüdinnen. Biblische Frauen in der Lyrik Else Lasker-Schülers, in: Dieter Burdorf (Hg.), Liebender Streit. Else Lasker-Schüler und Gottfried Benn, Iserlohn 2002, 36–58.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

des 20. Jahrhunderts etablierenden Vorstellungen von einem ursprünglichen, unverfälschten orientalisch-jüdischen Selbstverständnis,[88] reichert Lasker-Schüler diese abstrakt-philosophischen Konzeptionen durch ästhetisch-sinnliche Konkretionen an, deren Inhalte sie dem Orientalismus der Populärkultur entlehnt. Entsprechend wird bereits hier ihr Orientbild überwiegend vom arabischen Orient geprägt. Die arabischen Figuren ihrer Erzählungen – und Gleiches gilt für *Das Hebräerland* – verkörpern jene fantastisch-künstlerisch angelegten Gestalten, die sich auf der Schwelle zwischen imaginierter Kunstwelt und idealisierter Wirklichkeit zu halten vermögen und dabei das Paradigma für ein auch aufs Jüdische ausgedehntes Modell einer authentischen »orientalischen« Lebensweise abgeben.

Folgt man Andrea Polascheggs methodischem Ansatz einer Gebrauchsgeschichte[89] des Orientalismus, der sich hier mit den vorausgeschickten motivgeschichtlichen Beobachtungen verbindet, so wird eine Funktion der arabisch-orientalischen Darstellungen in Lasker-Schülers Arbeiten transparent, die es ihr – im Anschluss an Diskurse um eine orientalisch-jüdische Zugehörigkeit und Erneuerung[90] – erlaubt, ein Idealbild der orientalischen Bevölkerung Palästinas zu entwerfen. Dieses steht für eine biblisch inspirierte, kindlich geprägte Künstlerexistenz, die sie auch in Begriffen wie dem »wilden Juden« oder dem »wilden Semiten« zu fassen versucht. Der Orient beziehungsweise das Arabisch-Orientalische dient so weniger als das dem Eigenen entgegengesetzte andere, wie es nach der Studie von Edward W. Said allzu voreilig und vereinheitlichend gesehen wurde;[91] vielmehr wird bei Lasker-Schüler die aus europäischer Sicht exotische Alterität über die Parallelisierung von arabischen und jüdischen Semiten dem eigenen Selbstver-

88 Siehe hierzu z. B. Jakob Wassermann, Der Jude als Orientale, in: Vom Judentum, 5–8, oder Martin Buber, Der Geist des Orients und das Judentum (1912), in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, 2., durchgesehene und um Register erweit. Aufl., Gerlingen 1993, 44–65, oder Hans Kohn, Der Geist des Orients. Zur Funktion dieser frühen *identity politics* oder einer »Politik der Alterität« einer Minderheit siehe Berman, Orientalismus, Kolonialismus und Moderne, 271–290, bes. 282.

89 Polaschegg, Von chinesischen Teehäusern und hebräischen Melodien.

90 Siehe z. B. die Beiträge des 1913 erschienenen Bandes *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, der vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba herausgegeben wurde. Im Geleitwort schreibt Hans Kohn vom Streben nach einer Wende, die sich »im Orient im Wiedererwachen der alten Kulturkreise und in den Versuchen Europas, den Gehalt Asiens in sich aufzunehmen, manifestiert« (VI). Gegen den zeitgenössischen Juden, der nur noch »Philister« sei, fordert er die Schaffung des »neuen Juden, der nur eine Vorstufe und ein Übergang ist« (VII). Ders., Geleitwort, in: Vom Judentum, V–IX.

91 Siehe Edward W. Said, Orientalism, New York 1978; siehe zu der Einseitigkeit der Darstellung auch Andrea Polaschegg, Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2005; ferner Stephanie Bremerich/Dieter Burdorf/Abdalla Eldimagh (Hgg.), Orientalismus heute. Perspektiven arabisch-deutscher Literatur- und Kulturwissenschaft, Berlin/Boston, Mass., 2021.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ständnis anverwandelt und zum Projektionsraum einer ebenso künstlerisch wie biblisch bestimmten, von den entfremdenden Kulturmechanismen Europas befreiten Zugehörigkeit gestaltet.[92] Dabei sind es gerade die schelmisch-träumerischen Künstlerexistenzen, die einen zwischen Fiktion und Wirklichkeit oszillierenden Kommunikationsraum schaffen, in dem ein umfassendes Einvernehmen möglich ist.

Wie sehr die Kunst dabei das Mittel ist, mit dessen Hilfe diese Überbrückung zwischen fantastisch-jenseitiger und real-diesseitiger Welt bewerkstelligt werden soll, ist einer eindrücklichen Episode im Buch eingeschrieben, die sich wie beiläufig in die Erzählung all der anderen Begebenheiten einreiht und über die man vielleicht geneigt ist, ein wenig zu schnell hinwegzulesen. Besieht man sie genauer, so bündelt sich in ihr wie in einem Prisma die Poetik des *Hebräerlands*, die letztlich paradigmatisch für Lasker-Schülers Poetik des Performativen steht: Es ist jene Episode im Garten der Universität Jerusalem. Dort sitzend, ist es nicht der Ort des intellektuellen Studiums, der sie reizt. Anstatt das Universitätsgebäude zu betreten, verweilt sie im Garten, der mit seinen vielfältigen sinnlichen Eigenschaften – Farben, Düften, Geräuschen – geradezu als Gegenort zur akademischen Bildungsstätte begriffen werden kann. Von hier aus wird ihr Blick von einem anderen Bauwerk angezogen: einem Amphitheater. Es absorbiert ihre ganze Aufmerksamkeit und weckt fantastische Träume, in die sie beim Betrachten der Stätte verfällt:

> »Im Garten der Universität von Jerusalem säume ich auf einer der Gartenbänke schon den ganzen Vormittag, und es kommt mir gar nicht in den Sinn, das unvergleichliche Universitätsgebäude selbst zu betreten. Von einem Abhang des schönen blumenreichen Gartens blicke ich herab auf ein Amphitheater. Das fesselt mich grenzenlos. Ich beginne zu spielen auf seiner Bühne: Joseph und seine Brüder. Trage meine Füße in hohen ägyptischen Schuhen, in fürstlichem, schwarz- und goldvereintem Leder. Meine Brüder umgeben meinen Thron, und ich streichle ihn: Benjamin. Er trägt die Züge, die verwunschenen meines teuren Kindes, der auch noch mein junger Bruder gewesen … Zwiefach trauere ich um ihn. Immer ertappe ich mich in der Rolle Josephs. Ich brenne darauf, meine Lieblingsgeschichte einmal hier auf dieser steinernen Urbühne zu spielen in der Ursprache uraltem Hebräisch. Die Seele der Josephlegende, die einmal Wahrheit gewesen, wieder auferstehen zu lassen, sie zu verkörpern, in meinen Körper zu hüllen.«[93]

Unmerklich gleitet ihre Erzählung, ohne den grammatischen Modus zu wechseln, von der Realitätsbeschreibung in den Irrealis. Die biblische Gestalt Benjamins verwandelt sich ihr unter der Hand in ihren verstorbenen Sohn und zugleich in ihren verstorbenen Bruder. Die Figuren bilden palimp-

92 Jakob Wassermann unterscheidet zwischen dem entfremdet lebenden »Juden als Europäer« und dem »Juden als Orientalen«. Dabei begreift er den »Juden als Orientalen« im Sinne einer »symbolische[n] Figur«, die er zugleich als den »Erfüllten« und »legitimen Erben« bezeichnen möchte. Ders., Der Jude als Orientale, 6 f.

93 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 150.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sestartige Reihen, in denen sie sich typologisch überschreiben und übereinanderschichten, zu vielen präsent werden im Körper eines Einzelnen. Nach einer durch drei Auslassungspunkte markierten Ellipse reflektiert sie ihre träumerischen Gedanken: »Immer ertappe ich mich in der Rolle Josephs«, und artikuliert ihren Wunsch nach einem Auftritt als Prinz Jussuf, vorgetragen auf dieser »Urbühne«, in »der Ursprache uraltem Hebräisch«. Vieles, was immer wieder im Text als Lasker-Schülers poetisch verklärtes Bild von Palästina erscheint – die von alters her überlieferte Architektur, der Klang der biblischen Sprache des Hebräischen, schließlich die exotisch-prächtigen Gewänder und das Theaterspiel auf der Bühne –, all das bündelt sich in diesem Bild. Sie entwirft es als ein performatives Geschehen, das die Kluft zwischen biblischer Vergangenheit und ihrer eigenen Gegenwart überbrücken soll. Nicht über das kognitiv erarbeitete Wissen, repräsentiert im Universitätsgebäude, lässt sich ein Zugang zur biblisch-ursprünglichen jüdischen »Wahrheit« finden, sondern im performativen Akt.[94] Sie selbst, mit ihrem eigenen Körper, möchte diesen Transfer bewerkstelligen. Es geht ihr dabei um eine neuerliche Verkörperung dessen, was in biblischen Zeiten »Wahrheit gewesen« ist und was gerade in dieser leiblichen Verkörperung wieder zur Wahrheit gelangen soll. Theatrales Spiel, Gewänder und Kostüm, aber auch Sprachimitation bedeuten ihr damit weit mehr als äußerlich bleibendes Ornat einer biblischen Sagenwelt. Vielmehr begreift sie ihre künstlerische Inszenierung als Verwandlung, die dasjenige mithilfe ihres Körpers in die Realität ihrer Gegenwart zu transportieren vermag, was in Sprache und Schrift dem biblischen Text ebenso eingeschrieben ist wie ihren eigenen Dichtungen. Ihr ist es ernst mit dem performativen Rollenspiel, mit dem sie die Figuren ihrer Dichtungen in ihre Lebenswirklichkeit hinein verlängert; erst dieses wird ihr zum Garanten einer Transposition dichterischer Visionen in die Realität.

Die arabische Bevölkerung Palästinas, die in ihrer sinnlich-körperlichen Erscheinung beschrieben wird – in Gesten, Tanz und Kleidung, im Schlaf und im schelmischen Spiel, in der Leidenschaft des Kunstgenusses und im musikalischen Klang –, sie verkörpert eine Lebensform, die am Ursprünglichen partizipiert. Lasker-Schülers *Hebräerland* ist von einer Poetik getragen, die avantgardistisches Kunstverständnis und biblisch-jüdische Suche nach Zugehörigkeit vereint. Repräsentiert wird sie durch die schelmischen, verträumten, enthusiastischen Künstlerfiguren, die ein ideales, »wildes« semitisches Selbstverständnis performativ realisieren. So bedient sie sich, wie Bischoff herausgearbeitet hat, einer avantgardistischen Schreibweise, die vom Fragmentarischen und der Kombination des Heterogenen bestimmt

94 Emphatisch formuliert schon Hans Kohn in seinem Geleitwort: »[Der Zionismus] ist kein Wissen, sondern Leben.« Ders., Geleitwort, VIII.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ist;[95] dem steht nicht entgegen, dass sie darin, wie Jakob Hessing betont hat, dem Vorbild der zionistischen Erneuerungsbestrebungen folgend, den Zustand einer authentischen jüdischen Zugehörigkeit in Palästina anvisiert.[96] Anders als das Projekt des (Kultur)zionismus aber folgen Lasker-Schülers dichterische Entwürfe weniger einem scharf konturierten kulturpolitischen Programm, als dass sie ein Kaleidoskop von Bildern, Intertexten und Performanzen ausbreiten, die sich ineinander spiegeln und dabei ein der Kunst eigenes selbstreflexives Moment zu entfalten vermögen. Ein avisiertes erneuertes jüdisches Selbstverständnis ist damit in einem künstlerischen Schwellenzustand angesiedelt, der dem Politischen den festen Boden unter den Füßen entzieht und nur performativ in einem Balanceakt zwischen biblischen, historischen und ästhetischen Deutungspartikeln zu erhalten ist. Lasker-Schülers Poetik ist, wie Birgit M. Körner umfassend rekonstruiert hat, gerade von dieser Amalgamierung aus avantgardistischem und kulturzionistischem Projekt bestimmt.[97]

Realisiert werden soll diese Poetik durch einen Lebensvollzug, der von einer künstlerischen Haltung getragen ist und in dem, wie Kohn es in seinen kulturzionistischen Schriften formuliert, eine am biblischen Vorbild orientierte »Rückkehr zu unserer Urlebensgemeinschaft«[98] möglich wird. Als Paradigma dieser orientalisch-jüdischen Zugehörigkeit, die Lasker-Schüler stets mit dem Künstlertum verbindet, figurieren dabei nicht selten die arabischen Bewohner Palästinas, die als Orientalen – wie Jakob Wassermann über den »Juden als Orientalen«[99] schreibt – »nicht im ethnographischen […] Sinne«[100] zu verstehen seien, sondern als »symbolische Figur«.[101] Als »symbolische Figur[en]«, angesiedelt auf der Schwelle zwischen Kunst und Wirklichkeit, werden in Lasker-Schülers *Hebräerland* Juden und Araber gleichermaßen zu Figurationen einer künstlerischen semitischen Zugehörigkeit.

95 Doerte Bischoff, Avantgarde und Exil. Else Lasker-Schülers »Hebräerland«, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 16 (1998): Claus-Dieter Krohn u. a. (Hgg.), Exil und Avantgarden, 105–126.

96 Siehe Jakob Hessing, Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985, gegen dessen Thesen Bischoff das avantgardistische Moment des *Hebräerlands* betont.

97 Siehe Birgit M. Körner, »Hebräische« Avantgarde. Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus, Köln/Weimar/Wien 2017.

98 Kohn, Der Geist des Orients, 9.

99 Siehe zu den »Selbstbehauptungsstrategien« eines jüdischen Orientalismus um 1900 den Aufsatz von Doerte Bischoff, Der Jude als Orientale. Konzepte kultureller Kreativität bei Jakob Wassermann, in: Chiara Adorisio/Lorella Bosco (Hgg.), Zwischen Orient und Europa. Orientalismus in der deutsch-jüdischen Kultur im 19. und 20. Jahrhundert, Tübingen 2019, 141–155.

100 Wassermann, Der Jude als Orientale, 5.

101 Ebd., 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Cornelia Blasberg

Heiliges Land und Neues Reich: Raumsemantik in Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland* und Karl Wolfskehls *Die Stimme spricht*

Karl Wolfskehl und Else Lasker-Schüler wurden im selben Jahr, 1869, geboren, Wolfskehl in Darmstadt, Lasker-Schüler in Wuppertal-Elberfeld. Beide stammten aus akkulturierten deutsch-jüdischen Familien und waren hinsichtlich Lebensformen und Dichtung tief in jener alteuropäischen Kultur verwurzelt, der Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius mit ihren Hauptwerken *Mimesis* (1946) und *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) ein Denkmal setzten. 1933 emigrierten Wolfskehl und Lasker-Schüler, die sich 1911 in Berlin begegnet waren, in die Schweiz. Wolfskehl siedelte 1934 nach Italien über, 1938 nach Neuseeland; Else Lasker-Schüler unternahm von Zürich aus 1934, 1937 und 1939 Reisen nach Palästina und konnte von der letzten aufgrund des Kriegsbeginns nicht mehr in die Schweiz zurückkehren. Nach 1900 waren sie erstmals mit Gedichten an die Öffentlichkeit getreten, die in beiden Fällen alttestamentliche Themen hatten: Wolfskehl versammelte 1903 in den *Gesammelten Dichtungen* einige in Stefan Georges *Blättern für die Kunst* zwischen 1894 und 1901 erschienene Gedichte zum Zyklus *An den alten Wassern*; Else Lasker-Schüler gab 1913 den Band *Hebräische Balladen* heraus, dessen Gedichte zwischen 1901 und 1912 verstreut in verschiedenen Zeitschriften publiziert worden waren.

Mit den Versen aus *An den alten Wassern* haben die *Hebräischen Balladen*, deren Motivrepertoire und Denkmuster viel intensiver durch biblisch-jüdische Traditionen geprägt sind, die Idee des Bundesschlusses zwischen Gott und dem Volk Israel gemeinsam. Der Fels in *Mein Volk* verweist auf den Berg Sinai, auf dem Moses von Gott die Gesetze empfing (Ex 19, 1–6),[1] in *Vom Nebo* lässt Wolfskehl Moses selbst sprechen, der, hoch auf dem Gipfel stehend, die »düfte der verheissung« aus dem versprochenen Land empfängt und gleichzeitig weiß, dass er dieses Land nie erreichen wird.[2] Wie das »Felsgebein« des Volkes bei Lasker-Schüler »morsch« ist und keine Identifikation ermöglicht, obwohl das »Ich« in seine »Gotteslieder« den »Widerhall« des

1 Else Lasker-Schüler, Mein Volk, in: dies., Gesammelte Werke, 3 Bde., München 1959–1962, hier Bd. 1: Gedichte 1902–1943, hg. von Friedhelm Kemp, München 1959, 135.

2 Karl Wolfskehl, Gesammelte Werke, hg. von Margot Ruben und Claus Victor Bock, 2 Bde., Hamburg 1960, hier Bd. 1: Dichtungen, 58.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 309–326 | doi.org/10.13109/9783666302039.309

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zu Gott schreienden Volkes aufnimmt,[3] so vermitteln auch Wolfskehls Gedichte aus *An den alten Wassern* eine existenzielle Verunsicherung, die in Bildern rastlosen Wanderns[4] durch rieselnden Wüstensand und in Anspielungen auf uralte, nicht mehr vertraute Traditionen zum Ausdruck kommt. Das »Ich« hat eine verstörende Botschaft erhalten, hat diesen Ruf wie in *Mein Volk* »[m]it [seinem] blute«, gleichsam unterhalb der Bewusstseinsschwelle gehört und ist trotzdem »nicht gekommen«[5] – es hat sich schuldig gemacht. Wo vom Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk die Rede sein soll, herrscht in Wolfskehls Gedichten eine fundamentale Differenz zwischen Ich, Volk und Gott, können Zeichen nicht gedeutet, Boten nicht erkannt werden,[6] verhallen Schreie und Gebete ungehört.[7]

Im Schweizer Exil schrieb Wolfskehl, diese Ideen fortführend, die Gedichte des Bands *Die Stimme spricht* (1934, 1936); Else Lasker-Schüler den Prosatext *Das Hebräerland* (1937), der Reisebericht, Reflexion über das Judentum und Poetologie in einem ist. Während Wolfskehls Gedichte um eine abstrakte, weil unentwegt wiederholte »Aufbruch«-Szene kreisen und auch mit den Bildern einer Wanderung durch karge Wüstenräume jede Hoffnung auf Ankunft zerstören, ist der Text des *Hebräerlands* prall gefüllt mit unterschiedlichsten Figuren und sinnlichen Sensationen, mit Landschaftsreferenzen, Geschichten, Erinnerungen, Träumen, Visionen. Eben weil diese poetische Fülle in Else Lasker-Schülers »Palästina-Dichtung« der Raumleere in Wolfskehls *Stimme*-Gedichten so stark kontrastiert, verspricht eine Parallellektüre Aufschluss über verschiedene Arten literarischer Sinnstiftung in deutsch-jüdischer Exildichtung. Geleitet wird dieser Vergleich von der Hypothese, dass trotz aller offensichtlichen Unterschiede das »Land« für Lasker-Schüler und Wolfskehl Bezugspunkt und Effekt einer im Kern aporetischen, zu keiner Synthese führenden Reflexion über die eigene existenzielle und literarische Standortbestimmung ist. Unabhängig von tatsächlichen Referenzen auf Palästina bilden die Werke beider Dichter semantische

3 Lasker-Schüler, Mein Volk, in: dies., Gedichte 1902–1943, 135. Siehe dazu Sabine Graf, Poetik des Transfers. »Das Hebräerland« von Else Lasker-Schüler, Köln/Weimar/Wien 2009, 71 f.

4 Siehe Karl Wolfskehl, Wann find ich Rast?, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 52.

5 Ders., Es war kein menschenruf, in: ebd., 53.

6 Siehe ders., Das Zeichen, in: ebd., 57.

7 Siehe ders., Zu dem wir schrein, in: ebd., 56.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Räume[8] aus, die als Ordnungsschemata des Denkens und Schreibens fungieren, aber auch Aktionsfelder religiöser und poetischer Suchbewegungen sind.

»Ach nein, ich war nicht in Palästina«

Trotz der antimimetischen Tendenz moderner Poesie kann man zunächst die Frage stellen, ob die Abstraktheit von Karl Wolfskehls »jüdischen« Gedichten nicht vielleicht reinem Erfahrungsmangel geschuldet war: »Ach nein, ich war nicht in Palästina«, schrieb er am 25. April 1936 an Margarete Susman. Wenn es allerdings im Brief weiter heißt: »Niemand wollte mich dort, kein Ruf drang zu mir«,[9] dann rechnen die kurzen Sätze die Schuld für eine nicht aus eigenem Antrieb unternommene Reise ins Land anderen Menschen zu, die keine nachdrückliche Einladung aussprachen, oder sie verweisen darauf, dass das Land im religiösen Sinn nicht rief. Ist der Wunsch nach Anerkennung im Land so ambivalent, stehen seiner Erfüllung so viele innere Widerstände entgegen, dass das Subjekt keine eigene Entscheidung treffen kann, sondern sich von äußeren Mächten und Kräften abhängig macht? Agiert die Ambivalenz des Wunsches eine persönliche Spaltung aus, die Teile des Ich als fremd oder problematisch erscheinen lässt, und müsste eine ernsthafte Einladung eine solche sein, die der Person trotz ihrer eigenen Widerstände, trotz ihres Mangels, trotz ihrer Fremdheit und in gewisser Weise gerade wegen dieser Missstände gilt?

8 Grundlage meiner strukturalen Analyse der im Titel genannten literarischen Werke ist Jurij M. Lotmans Konzeption des Textes als räumlich organisiertes Modell von Wirklichkeit. Siehe ders., Künstlerischer Raum, Sujet und Figur (1970), in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, 529–543. Wenn von Raumsemantik die Rede ist, dann sind die bedeutungsstiftenden, auf kulturelle Traditionen gegründeten Strukturen dieser textuellen Vorstellungsräume gemeint. Meine Argumentation verweist den für Lotman zentralen Aspekt der Grenzüberschreitung (zwischen oppositionellen Teilräumen der vom Text modellierten Wirklichkeit) eher in den Hintergrund, um die Aufmerksamkeit auf die Ordnungsfunktion vertikaler und horizontaler Achsen der Textorganisation zu lenken. Sowohl Wolfskehls als auch Lasker-Schülers Texte gehören zur nicht mimetischen, von reflektierten Wahrnehmungs- und Subjektkrisen geprägten Avantgardeliteratur, die genuin literarische Räume schafft. Allerdings teilen sich die Krisen und Verwerfungen der historischen Welterfahrung diesen literarischen Modellen mit. Damit das Sprecher-Ich sich in den dadurch fragil und widersprüchlich wirkenden Texträumen verorten kann, weist es den Ordnungsstrukturen spezifische Bedeutungen zu, und genau diese möchte mein Beitrag ermitteln.

9 Karl Wolfskehl an Margarete Susman, 25. April 1936, in: ders., »Jüdisch, römisch, deutsch zugleich …« Briefwechsel aus Italien 1933–1938, hg. von Cornelia Blasberg, Darmstadt 1993, 184.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Mit wenigen Worten deckte Wolfskehl im Brief an Susman ein persönliches Dilemma auf, das er andernorts als ein allgemeines philosophisches Problem formulierte. »Ich bin kein Zionist denn ich glaube nicht an historische Weisheiten, aber mein Blut schreit und bäumt sich in diesen Tagen«, schrieb er am 10. Dezember 1917 an seinen Freund Martin Buber.[10] Der Brief dokumentiert, dass Wolfskehl das politische Geschehen in Palästina stets wachsam verfolgte. Er bezieht sich auf die Eroberung Palästinas durch britische Truppen im Oktober 1917 und die Balfour-Deklaration, in der die Mandatsmacht Großbritannien ihr Einverständnis mit dem 1897 festgelegten Ziel des Zionistischen Weltkongresses erklärte, eine Heimstätte für das jüdische Volk zu schaffen. Darüber hinaus erkennt man eine Haltung fundamentaler Skepsis und Ablehnung gegenüber der zionistischen Politik, die sich mit einer körperhaft-vegetativen, vom Willen nicht beeinflussbaren Verbundenheit mit Palästina – das »Blut schreit« – die Waage hält.

Bereits 1913 hatte Wolfskehl im *Sammelbuch* des Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba den Aufsatz *Das jüdische Geheimnis* veröffentlicht und gleich im ersten Satz die zentrale These verkündet: »Das Judentum ist ganz Historie und ganz Metaphysik, es ist beides schlechthin: ganz Wirklichkeit und ganz Idee.«[11] Der politische Zionismus löst diese existenzielle Doppelheit zugunsten einer zeitlichen und räumlichen Festlegung des Judentums in Wolfskehls Augen auf; der Plan zur Heimstätte in Palästina steht einer rein geistigen Verpflichtung des (Diaspora)judentums auf die Idee diametral entgegen. Es wirkt, als ob Wolfskehls fundamentale Ambivalenz im Verhältnis zum Jüdischsein die Fragen des Glaubens transzendierte, ja Palästina für ihn gar vollends aporetisch erscheinen ließ: Dort wurde etwas Wirklichkeit, was auf diesem praktisch-politischen Weg (notwendig?) ideelle Qualitäten verlor, die ihrerseits allenfalls in vorprophetischer Zeit, nicht aber in der Moderne zur Lebensform und Maxime des Handelns werden konnten. Aus Wolfskehls deutschem Freundeskreis emigrierten Eugen Mayer, Martin Buber, der Verleger Salman Schocken, Annie Fraenkel, Hanne Marcus, Walter und Wolfgang Jablonski und andere in den 1930er Jahren nach Palästina, und vor allem Eugen Mayer bemühte sich immer wieder darum, Wolfskehl ins Land zu holen. »Du weißt, was mich bis jetzt von Euch fernhielt. Du fühlst, was mich hinzieht«, wurde Mayer 1940 mit bekannten Argumenten belehrt. »Karl Wolfskehl kommt, wenn Ihr ihn wirklich braucht und also wirklich

10 Karl Wolfskehl an Martin Buber, 10. Dezember 1917, in: ders., Gedichte, Essays, Briefe, hg. von Cornelia Blasberg und Paul Hoffmann, Frankfurt a. M. 1999, 40.

11 Ders., Das jüdische Geheimnis, in: ebd., 37 f., hier 37.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ruft.«[12] Am Ende des Kriegs 1945 hätte Wolfskehl Neuseeland gern Richtung Palästina verlassen, doch bekam er nun kein Visum. »Prinzipiell ist es so, daß die Regierung der Jewish Agency eine gewisse Anzahl an Certifikaten zuweist […]. Eine für sich verständliche Regel ist dabei, junge Menschen zu bevorzugen und die kostbare Urkunde in erster Linie denen zu geben, die in Gefahr leben«,[13] musste Eugen Mayer schließlich eingestehen. Nur der Gedichtband *Die Stimme spricht* fand 1942, von Frederick Bargebuhr ins Hebräische übertragen, unter dem Titel *Ha-Kol Medabber* seinen Weg ins »Land«.

In der Exilzeit hatten Wolfskehl und Else Lasker-Schüler keinen Kontakt mehr. Nachricht vom Tod der Dichterin in Jerusalem erhielt Wolfskehl im Mai 1945 durch einen Brief von Adolf Wagner, dessen Schwester Fanny Blumenthal zu Wolfskehls Bekanntenkreis in Auckland gehörte. Wagner, 1933 nach Palästina geflohen, war Arzt in Berlin gewesen und hatte viele Schauspieler betreut, sodass er Else Lasker-Schüler wiedererkannte, als sie ihm in Jerusalem begegnete. »[I]ch […] fand sie«, schrieb er Wolfskehl zusammen mit der Übersendung des Gedichtbands *Mein blaues Klavier*,

> »rein zufällig, an einem ihrer letzten Tage auf der Straße in einem desolaten Zustande. […] Von Palestina war sie schwer enttäuscht. Sie kritisierte die hiesigen Menschen […], tadelte ihre Kälte, ihren Egoismus, ihre Geschäftstüchtigkeit, ›Chuzze‹ und Unfreundlichkeit. Zu mir sagte sie: ›Israeliten wollen das sein – Miesraeliten sind es!‹«[14]

Wolfskehl dankte ihm herzlich für die Gabe und antwortete: »Die wunderbar eigenwilligen, fantastisch sprühenden Briefe des ›Prinzen von Theben‹ an mich, den sie ›Ramsenith‹ nannte, sind mir nicht mehr zugänglich, wenn auch hoffentlich nicht verloren hinter dem eisernen Vorhang des Gestern.«[15]

Diaphane Topografie in Lasker-Schülers *Das Hebräerland*

Auf den ersten Blick bietet der Prosatext *Das Hebräerland* ein kaleidoskopartiges Nebeneinander von Landschafts- und Menschenporträts, Reflexionen, Erinnerungen und surrealen poetischen Exkursen. Auch inhaltlich wirkt

12 Karl Wolfskehl an Eugen Mayer, 25. Oktober 1940, in: »Du bist allein, entrückt, gemieden …« Karl Wolfskehls Briefwechsel aus Neuseeland 1938–1948, hg. von Cornelia Blasberg, 2 Bde., Darmstadt 1988, hier Bd. 1, 242 f.

13 Eugen Mayer an Wolfskehl, 25. Juni 1945, in: ebd., Bd. 1, 256. Siehe dazu Friedrich Voit, Karl Wolfskehl. Leben und Werk im Exil, Göttingen 2005, 419.

14 Adolf Wagner an Karl Wolfskehl, 14. Mai 1945, in: »Du bist allein, entrückt, gemieden …«, Bd. 2, 673 f.

15 Karl Wolfskehl an Adolf Wagner, 21. Februar 1946, in: ebd., 675.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

das, was zu einer faszinierenden Collage zusammengeführt wird, äußerst heterogen, denn das geschilderte Palästina vereint arabische und westliche, muslimische, jüdische und christliche Traditionen. Die Hautfarben der Menschen, der Stil ihrer Kleidung, vor allem ihr Verhalten, der Bau von Häusern, Märkten und Straßen sowie die einzelnen Landstriche unterscheiden sich in der Wahrnehmung des erzählenden Ich geradezu dramatisch voneinander. Der Name »Palästina« scheint auf einen Rahmen bezogen zu sein, den das von ihm zu begrenzende Bild aufsprengt, weil es zu viele Dimensionen hat, weil es sich in permanenter Veränderung befindet und weil es prinzipiell durch räumliche Grenzen nicht zu definieren ist. Aber so exzentrisch Avantgarde-Texte auch anmuten, sie geben sich gleichzeitig Regeln, die eine tendenziell kohärente ästhetische Struktur zum Ziel haben. Eine Spur zu diesen Regeln legen verschiedene Aussagen im Text *Das Hebräerland*, die das Land selbst ebenso wie das Ich und sein Verhältnis zum Land betreffen. Eine davon lautet: »Palästina, als Vorhimmel des Himmels gedacht, als Grenze zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, steht schon im Zeichen des Raum- und Zeitlosen.«[16] Das heißt, dass dem geografischen und sozialen Raum Palästina in Lasker-Schülers Text genau jene ideellen Qualitäten zuerkannt werden, die Wolfskehl für nicht in die Wirklichkeit überführbar hielt. Das »Hebräerland« erscheint von vornherein als eine poetische Konstruktion, die sich zur Definition der dortigen heterotopen Realität[17] berufen fühlt. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass das Hebräerland »überall« sein kann, nicht nur in Fantasie und Vorstellung. »Der alte Friedhof, auf dem meine Eltern schlummern […], ist Erde von Jerusalemerde, vom Erdfleisch des Gelobten Bodens. Jerusalem ist überall zwischen uns Menschen im Leben und im Tod.«[18] Dem deklarativen Aussagemodus stehen subjektiv perspektivierte Passagen zur Seite, wie sie für Erzählprozesse charakteristisch sind, zum Beispiel die oft zitierte »Waldfleck«-Szene:

> »Fanden mein Bruder und ich im Forst ein ruhendes Plätzchen […]. Und zuallerletzt verriet mir mein lieber Bruder, nach ihm ich meinen Jungen benamete, wie der kleine, besondere Waldfleck heiße, auf dem wir uns platziert: ›Jerusalem!‹ […] Mein Bruder log nie; das wußte mit mir meine liebe Mama […].«[19]

16 Else Lasker-Schüler, Das Hebräerland, in: dies., Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010, hier Bd. 5: Prosa. Das Hebräerland, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2002, 102.

17 Michel Foucault, Von anderen Räumen (1967), in: Dünne/Günzel (Hgg.), Raumtheorie, 317–327; siehe auch Graf, Poetik des Transfers, 114.

18 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 81.

19 Ebd., 149. Siehe dazu Graf, Poetik des Transfers, 3 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Das Imperfekt indiziert, dass das erzählende Ich sich erinnert und die Raum-Zeit-Koinzidenz Wuppertal/Jerusalem respektive Kindheit/Aufenthalt in Jerusalem/Schreibzeit in Zürich in seinem Kopf herstellt. In dieser Szene kommt allerdings noch ein besonders ausgezeichneter, geradezu prophetischer Vermittler dieser Wahrnehmung ins Spiel: der geliebte Bruder, Inspirationsgrund und Alter Ego der Erzählinstanz, der wie der Sohn Paul und die Mutter auch ein Bote aus der Totenwelt ist. Während die (erinnerten) Lebenden den Kindheitsort in »Jerusalem« verwandeln konnten, so vermögen die imaginierten Toten im Text *Das Hebräerland* die Straßen und Plätze Jerusalems durchsichtig zu machen für die Kindheitsorte in Wuppertal. »Darum«, sinniert das Ich, »denkt man gerade in Jerusalem an seine erste Kindheit, an die man sich bis dahin gar nicht mehr erinnern konnte.«[20] Aufschlussreich sind die Differenzierungen, die das Ich im Hinblick auf den Erinnerungsprozess zur Sprache bringt. Man kann ihn überall und jederzeit als willentlichen Akt verstehen, in »Jerusalem« indes firmiert er gleichzeitig als ein vom Subjekt unbeeinflussbarer Oktroi durch die Vergangenheit, als eine vegetative Spur in die Zeit vor Bewusstsein und Sprache. Mit »Jerusalem« öffnet der literarische Text ein Archiv, in das persönlichste und kulturgeschichtliche Materialien eingelagert sind.

Von solchen Beobachtungen ausgehend, verstärkt durch die resümierende Aussage des Ich: »Ich lebte hier in Palästina in drei Welten«,[21] lassen sich zwei unterschiedliche Raumsemantiken in *Das Hebräerland* entdecken, die ein vertikales und ein horizontales Strukturmuster im Text ausprägen. Die paradigmatische Achse, zum Beispiel in der »Waldfleck«-Szene erkennbar, bezieht die Oberflächenphänomene dezidiert auf eine Tiefenstruktur. In diesem Deszendenzmodell bildet »Jerusalem« Ursprung und Zielpunkt aller persönlichen Wahrnehmungen und überpersönlichen Ereignisse.[22] Die syntagmatische Achse des Textes wird durch die grenzüberschreitenden Aktivitäten des Ich-Erzählers zwischen oppositionellen semantischen Räumen gebildet.[23] Diese Oppositionspaare bleiben den Text hindurch bestehen und sind durch keine noch so punktuelle Hierarchie aufzulösen, wenn sie auch im Verhältnis gleitender Übergänge und poetischer Transformation zueinander stehen können. Das geografische Palästina hat seinen Widerpart im metaphysischen Palästina,[24] die wirkliche »Erde«[25] des Landes ist kontrastiv be-

20 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 45.
21 Ebd., 117.
22 Siehe Andrea Henneke-Weischer, Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers, Mainz 2003, 326.
23 Siehe Graf, Poetik des Transfers, 11 f., 20 und 117 (»Montage«).
24 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 93 (»Paradies«).
25 Ebd., 119.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zogen auf das »lebendige[…] Testament«,[26] das »Bibelland[…]«[27] und den »Bibelstern«[28] Palästina. Das Ich reist durch alle diese Welten auf mehrfache Weise: Es behauptet, wirklich durch das Land gefahren zu sein, dabei imaginäre Verknüpfungen zu anderen Räumen und Zeiten hergestellt und letztlich über all das geschrieben zu haben. *Das Hebräerland* ist demzufolge ein Text, der von seinem Schreibort Nicht-Palästina (Zürich) genauso bestimmt ist wie von den heterogenen Erfahrungen des Ich im Land, seinen Visionen der Beheimatung dort und anderswo sowie von idealisierenden Erinnerungen. Dem Mangel, der »Zürich« als Nicht-Ort des Exils eignet, begegnet das Ich in anderer Form auch in Jerusalem: Dort kann es nicht schreiben. Das Spannungsfeld von Ursprung, Herkunft und Heimat ist in allen räumlich-zeitlichen Semantiken des *Hebräerlands* zu finden, sowohl auf der Ebene der *histoire* wie auf der Ebene des *discours*.

Das prominente Gedicht *Mein Volk* aus den *Hebräischen Balladen* mit den Zeilen »Und immer, immer noch der Widerhall / In mir, / Wenn schauerlich gen Ost / Das morsche Felsgebein, / Mein Volk, / Zu Gott schreit«,[29] erinnert daran, dass in die Raumsemantik des *Hebräerlands* zudem das Moment der schwierigen Identifikation des Ich mit dem jüdischen Volk eingelagert ist. Auch Lasker-Schülers Ich-Figurationen behalten trotz des gleichsam unterhalb der Bewusstseinsschwelle artikulierten Wunsches nach Zugehörigkeit ihre Fremdheit, ihre Defensive, ihre Ambivalenzen, darin Wolfskehls lyrischen Aussageinstanzen sehr ähnlich. »Was wusst ich von alle dem Alten? Rascheln im Winde / Näher wars, wahrlicher wars, leibhafter. Tote Zeichen, / Toten Zeichen gesellt und Zeiten, verlöschten […]«, heißt es im Gedicht *Euren Ruf im Herzen …* aus dem Band *Die Stimme spricht*.[30] Das Ich der Texte beider Autoren will sich mit dem jüdischen Volk identifizieren, kann es aber nicht, wie auch das jüdische Volk, von Gott auserwählt, an der Gabe des Bunds scheitert. Das ist ein großes Thema in Wolfskehls Gedichten: Sie handeln vom Aufbruch, vom Auszug, aber nicht vom Ankommen; sie sprechen davon, dass Moses die Gesetzestafeln von Gott erhielt, dass das Volk seine

26 Ebd., 45.
27 Ebd., 99.
28 Ebd., 119.
29 Lasker-Schüler, Mein Volk, in: dies., Gedichte 1902–1943, 135.
30 Karl Wolfskehl, Euren Ruf im Herzen …, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 150.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Botschaft aber nicht hören wollte und Moses das verheißene Land selber nicht erreichte.[31]

Raumsemantiken in Karl Wolfskehls Gedichtband *Die Stimme spricht*

Obwohl die geografischen Namen »Palästina« oder »Jerusalem« weder in *An den alten Wassern* noch in *Die Stimme spricht* genannt werden, gibt es auch in Wolfskehls Lyrik referenzielle Hinweise auf das Heilige Land, etwa wenn von der Wüstenfahrt des Volkes Israel beim Auszug aus Ägypten oder vom Berg Nebo die Rede ist. In ihrer Gesamtheit gestalten die Gedichte der *Stimme* einen Textraum, der wie Lasker-Schülers *Hebräerland* von vertikalen und horizontalen Strukturen durchzogen und durch diese semantisiert wird. In vielen Fällen agiert ein Ich als Sprechinstanz, das Grenzgänger zwischen oppositionellen Räumen ist, oder es wird eine nicht näher charakterisierte, wohl aber als jüdisches Volk zu verstehende Gemeinschaft angesprochen. Besonders deutlich fällt die Gegenüberstellung von Attributen auf, die sich mit dem Exil in der »Fremde« verbinden, und solchen, die das Thema des Aufbruchs und des Wegs variieren. »Immer wieder, wenn vom Wanderstaube / Müde, wir geruht in Andrer Laube, / Riss der Andern Faust uns auf voll Drohn: / Ihr gehört nicht her, macht euch davon!«, heißt es in dem Gedicht *Am Seder zu sagen*.[32] »Immer wieder«, fährt dasselbe Gedicht fort, »Fiel in unsern Wein ein Tropfen Lauge«. Der imaginierte, sowieso nur für eine kurze Rast gedachte Raum trägt die Doppelsignatur von Eigenem und anderem/Fremdem; mit ihm verbindet sich nicht nur die konkrete Furcht vor Gewalt und Vertreibung, sondern auch die Gefahr von Selbstspaltung und -verlust. Es ist ein extrem negativ konnotierter Raum mit »düstern Gassen«[33] in diesem »Land der Andern«, in dem das Ich definitiv »Gast« und seine »Ruh« »getränkt mit Tränen Schweiss und Blut« ist.[34] Die Gedichte verstehen es meisterhaft, die Vorstellung dieser Negativzone mit einem Positivakzent zu verbinden, der durch die Möglichkeit zum Aufbruch als Folge eines gött-

31 Siehe Daniel Hoffmann, »Ich kam aus dem Geheg«. Karl Wolfskehls Deutung des Exodus in »Die Stimme spricht«, in: Gert Mattenklott/Michael Philipp/Julius H. Schoeps (Hgg.), »Verkannte brüder«? Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration, Hildesheim/Zürich/New York 2001, 135–151, hier 140: »Indem das Gesetz für Wolfskehl in den Mittelpunkt des Exodusgeschehens tritt […], entscheidet er sich in seiner Deutung des den Juden aufgezwungenen Aufbruchs gegen das prototypische Bild der Bibel vom Exodus, nämlich die Befreiung aus Ägypten.«

32 Karl Wolfskehl, Am Seder zu sagen, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 137.

33 Ders., Die Stimme spricht: Ich war bei dir, in: ebd., 143.

34 Siehe ders., Wir ziehn, in: ebd., 160.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

lichen Befehls gegeben ist: »Zeig Dich, Gewölk oder Feuer«, bittet das Ich in *Herr! Ich will zurück*,[35] »Hol uns zur Wüstenfahrt«. Diese Fahrt führt ins emphatisch verstandene »Land«,[36] zum »einzigen Ziel«.[37] Dabei legen die Gedichte die Vorstellung nahe, dass die Überschreitung von Grenzen auf dieser großen Fahrt eine räumliche, aber auch eine zeitliche Dimension besitzt: Das Ich, das einen »Ruf im Herzen«[38] erhalten hat und aufbricht, versteht plötzlich, »was die Väter waren, / Väter litten, Väter vollführten«,[39] es fühlt diese Väter in sich erwachen – »Aus der Wüstenfahrt der Jahrtausende / Hergeschritten, Väter, umsteht Ihr mich«.[40]

Wie bei Lasker-Schüler ist der Textraum bei Wolfskehl durch Oppositionen strukturiert, doch lässt *Die Stimme spricht* die aus dem *Hebräerland* bekannten scharfen Kontraste vermissen. Zwar erkennt man territorial-geografische Dichotomien zwischen Exil und Wüstenfahrt, aber beide Sphären haben gleichzeitig an überzeitlich-abstrakten Bedeutungen teil. Die sorgfältige, aspektreiche Auseinanderfaltung von »realem« Palästina mit »Miesraeliten« und Arabern im Gegensatz zu »Bibelland«, »Bibelstern« und »Paradies«, von Kindheits- und Reiseerinnerungen in und an »Jerusalem«, von Erfahrungs-, Wunsch- und Schreiborten bei Lasker-Schüler öffnet den Blick für die in Wolfskehls Lyrik extrem verdichteten Strukturen, die zugleich eine Verarmung des dichterischen Ausdrucks mit sich bringen. Die Komplexität des Gegenstands ist hier wie dort gegeben: Auch Wolfskehl ringt mit einer Aussage, die das Sichtbare und Gegenwärtige (die Situation des »Exils«) heterotopisch aufladen will. Das Gastland ist ein »realer« Raum, aber zugleich eine metaphysische, transhistorische Verpflichtung zu jenem Aufbruch, der einerseits in ein »reales« Außen, ins »Eigene« führen soll, und andererseits bereits in biblischen Zeiten vorgedacht und praktiziert wurde – »Das Judentum ist ganz Historie und ganz Metaphysik«. [41]

Tatsächlich gibt es auch in *Die Stimme spricht* die Dichotomie von irdischen und göttlichen, metaphysischen Attributen, die für die Raumsemantik von Lasker-Schülers *Hebräerland* charakteristisch ist und das Ich in beiden Büchern zu permanenter Grenzüberschreitung nötigt. Aufschlussreich ist, wie sie gestaltet wird, nämlich in Form des aus der Antike stammenden, im Mittelalter und dann wieder in der deutschen Romantik prominenten

35 Ders., Herr! Ich will zurück, in: ebd., 129.
36 Ders., Herr, lasse mich nicht fallen, in: ebd., 133 f.
37 Ders., Wir ziehn, in: ebd., 160.
38 Ders., Euren Ruf im Herzen …, in: ebd., 150.
39 Ebd., 151.
40 Ebd.
41 Ders., Das jüdische Geheimnis, in: ders., Gedichte, Essays, Briefe, 37.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Wechselgesangs.[42] Poetisch wird auf diese Weise ein Muster evoziert, das aus seiner Tradition des bukolischen Liebesgesangs die Vorstellung einer größtmöglichen, den utopischen Kern moderner Dichtkunst bildenden Responsivität zwischen Mensch und Natur, Individuum und Gemeinschaft, Transzendenz und Immanenz mitbringt. In *Die Stimme spricht* entsteht eine faszinierende Spannung zwischen der basalen dichotomen Raumsemantik, die den Gegensatz zwischen Mensch und Gott ins Bild setzt, und dem utopischen Modell einer Grenzüberschreitung durch lyrische Sprache. Zumeist deuten bereits die Titel der Gedichte auf den jeweiligen Sprecher hin: Das Gedicht *Herr! Ich will zurück*[43] ist aus Sicht des Menschen gesprochen; Gedichte wie *Die Stimme zum Menschen: Wo bist du?*,[44] *Die Stimme spricht zu Israel am Jom Hakippurim*,[45] *Die Stimme spricht: Ich war bei dir*[46] und andere sind als (göttliche) Antworten konzipiert. Das menschliche Ich ist ein zauderndes, unsicheres, auf bestätigende Zeichen angewiesenes Ich, es ist »[a]llein in leerer, atemleerer Luft«, seine »bunten Bälle sind verpufft«.[47] Trotz aller Selbstbezichtigungen, trotz inständigen Flehens um Gehör und Errettung fehlt den Gedichten die Demut des Gebets, so als würde das Ich – unschlüssig, ob die Säkularität des Exils oder genau umgekehrt die potenzielle Gläubigkeit die das »Eigene« angreifende »Fremdheit« ausmacht – an seinem eigenen Sprachgestus zweifeln. Obwohl die Gedichte die erste Person Plural nutzen, bietet das »Wir« dem Ich keinen wirklichen Halt. »Wir warens nicht wert für Dich, für Dein heiliges Wehn / Als Deines Bundes Zeugen in den heiligen Tod zu gehn«, heißt es in dem Gedicht *So hat es kommen müssen*.[48] Die fragliche, nicht nur in Glaubensdingen maximal verunsicherte Identität des Ich in Wolfskehls Lyrik hat ihr Pendant in der imaginierten Gemeinschaft eines »Wir«, das ebenso korrumpiert und in Schuld verstrickt ist.

Insgesamt entfallen auf den »Menschen« als Sprecher knapp doppelt so viele Gedichte wie auf die »Stimme«. Und selbst wenn die »Stimme« »spricht«, dann tritt sie selten so direkt in einen Dialog mit dem Menschen wie in *Gottes Wort über alle Ewigkeit* – »Lasst das Wort stehn! / Lasst das Wort stehn! / Sonst brechen euch die Finger«.[49] Eher kommentiert und re-

42 Siehe August Langen, Dialogisches Spiel. Formen und Wandlungen des Wechselgesangs in der deutschen Dichtung (1600–1900), Heidelberg 1966. Auf ähnlich gestaltete Responsionsverhältnisse wird in Lasker-Schülers Dichtung hingewiesen, siehe Henneke-Weischer, Poetisches Judentum, 136 f. und 142.

43 Karl Wolfskehl, Herr! Ich will zurück, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 129.

44 Ders., Die Stimme zum Menschen: Wo bist du?, in: ebd., 130.

45 Ders., Die Stimme spricht zu Israel am Jom Hakippurim, in: ebd., 139.

46 Ders., Die Stimme spricht: Ich war bei dir, in: ebd., 143.

47 Ders., Herr! Ich will zurück, in: ebd., 129.

48 Ders., So hat es kommen müssen, in: ebd., 169.

49 Ders., Gottes Wort über alle Ewigkeit, in: ebd., 169.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

flektiert die »Stimme«, dem Chor im antiken Drama vergleichbar, die gesamte Situation. »Ich sah dich lang. / Ich war die Hand, / Ich hielt das Licht – Du sahst Mich nicht«, beginnt der »Stimme«-Part in *Herr, lasse mich nicht fallen*.[50] »Du sahst Mich hier und überall, / Doch spürst du Meinen Finger, / Spürst du, dass Ich dich zu Mir zwang, / Dich armen Allumschlinger?«, sekundiert wiederum »Die Stimme« in dem Gedicht *Herr Du suchst mich*.[51] Doch obwohl es am Ende versöhnlich heißt: »Ich liess dich nimmer fallen«[52] respektive »Heut hab Ich dich allein!«,[53] lassen die Gedichte an der absoluten Unverfügbarkeit und Macht Gottes keinen Zweifel. Zeilen wie »Ich fahr dir durchs Herz, wie einer durch seine Ähren glitt«,[54] gehorchen einer Rhetorik der Überwältigung, für die der Mensch nichts als Objekt ist. Im *Hebräerland* kann die Erzählinstanz mühelos zwischen ihrer irdischen Sphäre und der Sphäre der Transzendenz wechseln – »Ich lebte hier in Palästina in drei Welten«[55] – und integriert den religiösen Glauben als eine wunderbare, der heterotopen Welt inhärente Möglichkeit, obwohl das Ich sich gar nicht sicher ist, ob es diese Möglichkeit ergreifen kann und soll. Wolfskehls Gedichte hingegen inszenieren unter der Maske einer vergleichbaren Leichtigkeit (fundiert im lyrischen Modell des Wechselgesangs) die – letztlich erfolglose – Anstrengung der Sprechinstanz zur Überwindung der Raumgrenzen. Die Raumsemantik der Gedichte legt die Vorstellung einer potenziellen Vereinigung der Sphären nahe, während sich durch den Sprecherwechsel das Grundmuster einer asymmetrischen und allzu häufig unterbrochenen Kommunikation herausbildet.

Wie in Lasker-Schülers *Hebräerland* wird diese horizontale Strukturierung des Textraums von einer vertikalen Deszendenzlinie durchkreuzt. Die »Stimme« regiert den Menschen, der »Herr« ist das unsichtbare Zentrum und das Gesetz des Lebens. Als »Urbeginn, Urtat, Urgebot« bezeichnet das Gedicht *Euren Ruf im Herzen …* Gottes Wirken.[56] Das göttliche Wort ist so omnipräsent, dass es alle Regeln irdischer Logik außer Kraft setzen kann, es ist Ursache und Resultat, Gefahr und Schutz zugleich: »Mein Wort ist Schild, Mein Wort ist Geschoss«.[57] Im Gedicht *Schechina* (»Ein Körnlein ist verscharret / Im Irgendwo der Welt«[58]) bringt Wolfskehl den rabbinischen Gedanken von Gottes Einwohnung und Zerstreuung in die Welt zum Ausdruck.

50 Wolfskehl, Herr, lasse mich nicht fallen, in: ebd., 133.
51 Ders., Herr Du suchst mich, in: ebd., 148.
52 Ders., Herr, lasse mich nicht fallen, in: ebd., 134.
53 Ders., Herr Du suchst mich, in: ebd., 148.
54 Ders., Die Stimme zum Menschen: Wo bist du?, in: ebd., 130.
55 Lasker-Schüler, Das Hebräerland, 117.
56 Wolfskehl, Euren Ruf im Herzen …, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 150.
57 Ders., Die Stimme zum Menschen: Wo bist du, in: ebd., 130.
58 Ders., Schechina, in: ebd., 135.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Deinem Herzen warm und traut, / Deinem Herzen schlicht, / Hab Ich heimlich eingetaut / Dein Mein neu Gedicht«, heißt es entsprechend im Gedicht *Die Stimme zum Menschen: Deinem Herzen*.[59] Während im *Hebräerland* beide Achsen der Raumsemantik zusammenkommen und die Wirkung semantischer Fülle hervorrufen, tritt in *Die Stimme spricht* genau der gegenteilige Effekt ein. Hier wird eine Botschaft (»Aufbruch«) verkündet, die sich konstitutiv an eine unvordenkliche Ursprungsmacht (»Ruf«) bindet und die eigene Wirkung dadurch neutralisiert. Nicht nur, dass transzendente »Stimme« und Mensch einander kaum erreichen – zur Sinnverstörung und der daraus folgenden Abstraktheit von Wolfskehls Lyrik trägt überdies bei, dass etliche Verse das ins Spiel gebrachte Ursprungsmodell als eine menschliche Illusion entlarven. In *Mensch und Er* fragt sich das Ich: »Fand ich rings im All das Eine, / Hab in Jedem Dich erkannt. // Dich erkannt? Auch nur Dich spüren / Wollen, wär vermessener Spott«.[60] Durch Wortwiederholung (»erkannt«) und Anfangsposition (»Wollen«) verstärkt, kommt zum Ausdruck, dass die Glaubenstatsache des (göttlichen) Ursprungs einem Denken inakzeptabel erscheint, das sich aus den modernen Logiken von Wissen und Willen speist. Das ist die eine, religionskritische Seite dieses Gedankens. Die andere ist epistemologischer Natur und noch radikaler, lässt sie doch den allgemein gültigen Schluss zu, dass der Mensch immer, sobald er etwas erkennen oder »spüren« will, eine Ursache voraussetzt, als deren Wirkung er sein Wahrnehmen begreift. Das Ich ist tatsächlich so »arm«, wie das Gedicht *Herr! Ich will zurück* bekennt,[61] und das nicht nur, weil es seinen Glauben verloren hat, sondern weil es sich in allem, was es denkt und tut, radikal infrage stellt.

Resultieren die Unstimmigkeiten im »Dialog« zwischen Mensch und »Stimme« also einerseits aus einer fundamentalen (Erkenntnis)krise des modernen Ich, so relativieren die Gedichte die raumsemantischen Modelle von Koexistenz und Deszendenz (und damit die Möglichkeiten poetischer Bedeutungsstiftung) andererseits dadurch, dass sie eine unübersteigbare Grenze einziehen: Gott will gar nicht erkannt werden. »Du fandest Mich in Wurm und Blatt, / In jedem Kiesel wellenglatt«,[62] spottet die »Stimme« im Gedicht *Herr Du suchst mich* über den Menschen und fährt fort: »Doch also war nicht Gottes Gang – / Ich, Ich will nicht gefunden sein, / Du bist nicht Stahl, Ich bin nicht Stein! / Ich Funke sprüh aus Mir in Mich«.[63] Gott, so wie ihn Wolfskehls Gedichte imaginieren, ist ein radikal selbstbezüglicher Gott,

59 Ders., Die Stimme zum Menschen: Deinem Herzen, in: ebd., 130.
60 Ders., Mensch und Er, in: ebd., 132.
61 Ders., Herr! Ich will zurück, in: ebd., 129.
62 Ders., Herr Du suchst mich, in: ebd., 148.
63 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

dessen Wesen religiöse Formel und »jüdische« Poesie nur im Medium einer Rhetorik der Tautologie ausdrücken können. »Frag nicht: was ist wahr?«, fordert das Gedicht *Die Stimme zum Boten*: »ICH BIN DER ICH BIN«.[64] Statt einer Semantik der Grenzüberschreitung zu dienen, ist die Tautologie Kern einer Semantik der Selbstbegrenzung und Markenzeichen eines hermetisch in sich kreisenden Sinns. Im Gedicht *Die Wand* differenziert Wolfskehl zwischen der Gegenwart, in welcher die Tautologie eine »[u]ndurchstössliche, unbetastbare Wand«, einen Affront für das Denken und Sprechen darstellt, und einer (religiösen, hier ins Imperfekt gesetzten) Vergangenheit, in der Einzelner und Gemeinschaft, Transzendenz und Immanenz in dynamischer Wechselbeziehung standen.

[…] Viele Hände
Wollten heilsam sein
Uns, dem Volke des Bunds, dem Volke des Buches,
Weil wir Lehre wahrten und Gesetz,
Weil Gesetz noch Gottes Grüssen war,
Weil die Lehre Gottes Amen war,
Weil Gott selbst noch über der Erde war,
Mit Sich Selber sprach […][65]

Heiliges Land und »Neues Reich«

Wolfskehls Gedichtband *Die Stimme spricht*, zuerst 1934, dann 1936 in einer erweiterten Ausgabe im Berliner Schocken-Verlag veröffentlicht, gilt als der größte, wenngleich kurzfristige Bucherfolg des Autors; Leser waren vor allem jene deutschen assimilierten Juden, die durch die Machtübertragung an die Nationalsozialisten dazu gezwungen wurden, sich mit der ihnen oktroyierten Identität und der jüdischen Religion auseinanderzusetzen. Die Fremdheit des Glaubens für das lyrische Ich, seine fundamentale Ambivalenz gegenüber sich selbst, seine Suche nach metaphysischer Orientierung, die Hoffnung auf eschatologischen Umsturz, durch einen »Aufbruch« ins Undefinierte in Gang gesetzt – all das scheint wie im Brennglas eine überindividuelle zeitgenössische Mentalität einzufangen. Die komplexe, widersprüchliche Raumsemantik der Gedichte ist, so gesehen, Abbild des in den 1930er Jahren weit verbreiteten Lebensgefühls radikaler Ortlosigkeit. Weder »Mensch« noch »Stimme« weisen einander einen Platz im Textraum von

64 Ders., Die Stimme zum Boten, in: ebd., 151.
65 Ders., Die Wand, in: ebd., 142 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Wolfskehls Lyrik zu. Der Fixpunkt der raumsemantischen Koordinaten muss an anderer Stelle gesucht werden.[66]

Wenn man den Titel des Bandes, *Die Stimme spricht*, nicht als Verheißung eines Dialogs zwischen Mensch und Gott liest, dann drängt sich seine wörtliche Bedeutung auf: Der Titel zielt auf das Sprechen als Verlautbarung, auf ein stimmliches, tonales, körperhaftes Ereignis und auf den poetischen Akt. Vor diesem Hintergrund fällt auf, wie pathetisch der Ausdruck »Wort« in den Gedichten genutzt wird: »Lasst das Wort stehn!«, befiehlt die »Stimme« in *Gottes Wort über alle Ewigkeit*,[67] »Bindet bindet euch ans Wort!«, heißt es in *Die Stimme spricht am Seder*.[68] »Herr! Ich will zurück zu Deinem Wort«, bittet entsprechend das Ich im gleichnamigen Gedicht.[69] Da das »Wort« andererseits eine göttliche Gabe an den Menschen ist, oszilliert seine Bedeutung zwischen den Sphären: Es ist Gotteswort, Gesetz, bildet aber auch das Material der Gedichte selbst. Daraus folgt, dass es zwar dem »Menschen« nicht gelingt, dem »Ruf« Gottes zu folgen, wie auf der thematischen Ebene der Gedichte gesagt wird, dass aber das Gedicht selbst durchaus Gefäß und Widerhall einer anderen Stimme zu sein vermag. Die Auszeichnung des »Worts« indiziert im Text jene performative Wende, die bereits der Werktitel andeutet. Aber erhebt sich der Dichter des Bandes *Die Stimme spricht* auf diese Weise in den Rang eines Propheten und *poeta vates*, der »berufen« ist, das göttliche Wort weiterzugeben und in die Lyrik einzuspeisen? Wie passen dazu die Gesten der Selbsterniedrigung der Sprechinstanz vor Gott, die vielfach variierten Geschichten von Glaubenszweifel und Ichspaltung?

Hinweise zur Klärung dieser Fragen gibt das fünftletzte Gedicht des Bandes, *Aufbruch, Aufbruch. Nach dem Sternfall Oktober 1933,* in seinem dritten Teil. Dort heißt es in den beiden Schlussstrophen:

Doch keiner, keiner von uns allen
Vergisst, zieht er gen Morgen fort,
Was einmal ihm ins Herz gefallen:
Der Liebe Du, der Worte Wort.

66 In einem Brief vom Dezember 1934 dankte Hanne Marcus Wolfskehl für *Die Stimme spricht* und schrieb dazu: »Sie haben Dich alle nur für den ihrigen genommen, die jüdischen Menschen, hier am Chanukkafest wurde auch eines Deiner Gedichte vorgelesen, und sie glauben, es sei Zion, das Du meinst. Ich weiß, daß es doch überall sein kann, das heilige Land über dem Jehovah seine Stimme erhebt. Du gehörst nicht Ihnen allein, und auch nicht den anderen […].« Hanne Marcus an Karl Wolfskehl, 9. Dezember 1934, in: Wolfskehl, »Jüdisch, römisch, deutsch zugleich …«, 67.

67 Wolfskehl, Gottes Wort über alle Ewigkeit, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 169.

68 Ders., Die Stimme spricht am Seder, in: ebd., 138.

69 Ders., Herr! Ich will zurück, in: ebd., 129.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Der Worte Wort, vom Meister stammend,
Der Liebe Du aus junger Zeit –
Ihr beide, heilig ins uns flammend,
Seid Stern und Stärkung und Geleit.[70]

Das über den Strophenwechsel hinweg wiederholte Idiom »Der Worte Wort«, sakralisiert durch die Attribute des Heiligen und der Flamme, aber auch durch die Homologie zur Formel »Buch der Bücher«, scheint im Bedeutungsrahmen des Bandes auf die göttliche Stimme in ihrer machtvollen Selbstbezüglichkeit zu referieren, und gleichzeitig feiert das Gedicht die Unangreifbarkeit der apostrophischen, »Wirklichkeit« schaffenden poetischen Sprache. Vermittler dieser Sprache ist indes hier nicht der »jüdische« Dichter als demütiger, an dieser Aufgabe scheiternder Glaubenszweifler, sondern ein »deutscher« Dichter, der in der starken europäischen Tradition der symbolistischen Lyrik und ihres »Meisters« Stefan George steht. Wolfskehl war Stefan Georges Dichtung und Ethos seit ihrer ersten Begegnung 1893 zutiefst verpflichtet, die Lektüre der ersten Folge von Georges Zeitschrift *Blätter für die Kunst* bedeutete für ihn eine ultimative Zäsur, verhieß Initiation und Aufbruch in eine neue Ära: »Mein Schicksal war besiegelt, mein Leben hatte einen Sinn.«[71] Der »Stern« der letzten Zeile lässt sich demnach als Anspielung auf den biblischen Stern als Gotteszeichen verstehen, zugleich führt das Wort aber auch in den Kosmos von Georges Werk, namentlich zum Gedichtband *Der Stern des Bundes* von 1914. Von dem Gedicht *Aufbruch, Aufbruch* her gesehen wird deutlich, dass der intrikaten, zuweilen selbstzerstörerischen Raumsemantik der *Stimme* eine zweite Raumsemantik subkutan entgegenwirkt, die von einer starken Deszendenzlinie georgescher Prägung bestimmt ist. Beginnend mit *Der siebente Ring* (1907), hatte George vor allem mit den Folgebänden *Der Stern des Bundes* und *Das neue Reich* (1928) Literarisierungen seines Lebensethos im (hierarchisch organisierten) Kreis der Gleichgesinnten geschaffen, und die Signatur dieser Dichtung – formal wie inhaltlich – hat ihre Entsprechung in Wolfskehls Lyrik von den ersten Veröffentlichungen in den *Blättern für die Kunst* bis hin zur neuseeländischen Exildichtung. Explizit wird dies beispielsweise durch die Dedikation des zeitgleich mit den *Stimme*-Gedichten in Italien entstandenen »Liedes«, des ersten Teils vom 1947 in Zürich veröffentlichten Einzeldruck *»Das Lebenslied«. An die Deutschen*: Von George stammen das Motto »Die weltzeit die wir kennen schuf der geist« und der Vorspruch »Kein stern und kein jahr /

70 Ders., Aufbruch, Aufbruch. Nach dem Sternfall Oktober 1933, in: ebd., 167.
71 Karl Wolfskehl an Werner Bock, 5. Februar 1947, in: »Du bist allein, entrückt, gemieden …«, 965.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Vernichtet den geist / Allmächtig so wahr / Er noch wundert und preist.«[72] Die charakteristische »Stern«-Chiffre und im weiteren Verlauf Zeilen wie »Zu mir traten eure Besten, / Zu mir, den die Flamme heisst«, »Stefan, Flammenhort vom Rheine, / Heil der Herzen, Er der Eine«[73] weisen auf Stefan George als das »heilige« Zentrum von Dichtung und Leben.

Morgens Meister, Stern der Wende
Hat Ihn lang mein Sang genannt:
Sohn der Kür, Bote der Sende
Bleib ich, Flamme, Dir Trabant![74]

Vor diesem Hintergrund erkennt man, wie viele Referenzen auf Georges Lyrik in die *Stimme*-Gedichte eingestreut sind: Wenn das Gedicht *Herr! Ich will zurück* das Ich mit den Worten »Alle meine bunten Bälle sind verpufft«[75] charakterisiert, dann schwingt die Zeile aus Georges Widmungsversen in *Geheimes Deutschland* mit.[76] In den Versen »Unterm Stern nur Deiner Satzung, / Unterm Griff nur Deines Fugs«[77] aus *Mensch und Er* kontrastiert die fragile Deszendenzstruktur, die das Ich an Gott bindet, mit der eindeutig hierarchischen Beziehung zwischen Georges »Meister«-Wort und Wolfskehls Dichtung. Auch die Zeilen »Bindet bindet Euch ans Wort« und »Frevelnd wähnte irres Tasten, / Was die Andern sannen, fassten, / Mit zu erben«[78] erhalten, so gesehen, einen Doppelsinn; wie überhaupt die in Georges *Stern des Bundes* definierte radikale Verschiedenheit zwischen der »kleine[n] schar« der Eingeweihten[79] und den »Anderen« ihr Echo in den *Stimme*-Gedichten findet und Georges Experimente mit der Liedform in *Der siebente Ring* und *Das neue Reich* hier widerhallen.

72 Karl Wolfskehl, »Das Lebenslied«. An die Deutschen, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 216. Bezug genommen wird auf Georges Gedicht *Die weltzeit die wir kennen schuf der geist* aus dem 3. Buch von *Der Stern des Bundes*, zit. nach Stefan George, Werke. Ausgabe in zwei Bänden, hg. von Robert Boehringer, Düsseldorf/München ^{3}1976, hier Bd. 1, 387; ferner auf ders., Die Aufnahme in der Orden. Ein Weihespiel, in: ebd., Bd. 2, 560.

73 Wolfskehl, »Das Lebenslied«. An die Deutschen, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 216 und 218. Bezug genommen wird auf Georges Gedicht *Wer je die flamme umschritt / Bleibe der flamme trabant* aus dem 3. Buch von *Der Stern des Bundes*; zit. nach George, Werke, Bd. 2, 382.

74 Wolfskehl, »Das Lebenslied«. An die Deutschen, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 218.

75 Ders., Herr! Ich will zurück, in: ebd., 129.

76 Stefan George, Geheimes Deutschland, in: ders., Werke, Bd. 1, 427: »Der horcher der wisser von überall / Ballwerfer mit sternen in taumel und tanz / Der fänger unfangbar […]«.

77 Karl Wolfskehl, Mensch und Er, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, 132.

78 Ders., Die Stimme spricht am Seder, in: ebd., 138.

79 George, Werke, Bd. 1, 176; gemeint sind die Zeilen »Eine kleine schar zieht stille bahnen / Stolz entfernt vom wirkenden getriebe« aus dem Gedicht *Ich bin freund und führer dir und ferge (Der Teppich des Lebens)*; siehe ähnliche Gedanken z. B. in *Die tote stadt* (ebd., 243 f.), *Templer* (ebd., 255 f.) sowie *Ihr Äusserste von windumsauster klippe* (ebd., 365).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Würde man Else Lasker-Schülers Gedichte analysieren, wären selbstverständlich auch Elemente jener selbstreferenziellen, vom europäischen Symbolismus beeinflussten Lyrik zu finden, als deren Botschafter George in Deutschland galt – insofern tut sich unter dieser Perspektive ein großes Forschungsfeld auf; es entstehen Fragen nach den Interferenzen zwischen Avantgarde-Dichtung und (kulturellem) Zionismus, zwischen moderner Identitäts- und Sprachkrise, lebensreformerisch-ideologischen Lösungen und Versuchen der (Wieder)gewinnung eines religiösen jüdischen Selbstverständnisses. So weit, wie dieser Blickwinkel ist, so abstrakt-allgemein war die Spurensuche nach vergleichbaren Raumsemantiken in Else Lasker-Schülers und Wolfskehls Texten angelegt, die selbstverständlich der poetischen Qualität jeder einzelnen Dichtung nicht gerecht werden konnte. Trotzdem ergaben sich Einblicke in die semantische Struktur jener Texte, die mehr oder weniger konkret dem »Hebräerland« als einer durch und durch heterotopen Konstruktion gewidmet sind. Wolfskehls Gedichte der *Stimme* zeichnen sich im Licht dieses Vergleichs als Ergebnis eines weitaus problematischeren, in sich widersprüchlichen Semantisierungsprozesses aus: Zwar ist das Ich der *Stimme* dem des *Hebräerlands* insofern verwandt, als beide das »Land« suchen, ohne es zu finden, als sie sich maskieren, um der eigenen Fremdheit auf die Spur zu kommen, und als sie bereit sind, ontologische Herausforderungen anzunehmen. Doch gelingt es Wolfskehls Gedichten weit weniger als Lasker-Schülers Prosatext, den Rapport zwischen Ich und »Land« herzustellen, was daran liegen könnte, dass die göttliche »Stimme« – hier wie dort als mögliches Fundament der poetischen Sinnstiftung gedacht – in Wolfskehls Gedichtband eine herrische Gegenmacht vorfindet: Stefan Georges Dichtung und Ethos. Die *Stimme*-Gedichte dokumentieren Wolfskehls Versuch einer Selbstkonstruktion als jüdischer Dichter, und sie geben sich gleichzeitig als poetische Erinnerung an Wolfskehls Initiation als »georgescher« Dichter zu erkennen.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Magnus Klaue

Notenvergessenheit: Der Klang des Exils in Else Lasker-Schülers später Lyrik

Fantasie und Leben

Der literaturwissenschaftliche Topos vom Exil als existenzieller Brucherfahrung hat die Tendenz, die qualitativen Unterschiede zwischen den individuellen Exilerfahrungen und ihren ästhetischen Reflexionsformen zu überdecken. Solche Entdifferenzierung trübt den Blick dafür, wie tief sich die verschiedenen Ursachen des Exils, von der rassistisch oder politisch begründeten Vertreibung bis zur freiwilligen oder präventiven Emigration, den im Exil entstandenen Werken eingeprägt haben. Dass das Exil in der Literatur seit der Antike regelmäßig und mit erstaunlicher Resistenz als eine anthropologische Metapher figuriert, die bei der Deutung des spezifischen Werks auf die in sie eingewanderte historische Erfahrung zumeist erst durchsichtig zu machen ist, hat die Neigung zur Mythisierung des Exilbegriffs lange Zeit begünstigt.[1] Indessen ist das historisch konkrete Exil stets eine ebenso lebens- wie werkgeschichtliche Zäsur: Es gibt keine bruchlose Emigration. Doch wie sich der Bruch jeweils ausprägt, lässt sich allein am individuellen Werk, durch Nachvollzug der spezifischen Verschränkung von zeitgeschicht-

1 Dass der Exilbegriff in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft ab den 1960er Jahren historisch zunehmend präziser gefasst worden ist, verdankte sich zu einem großen Teil den Beiträgen von Exilanten und Remigranten. Maßstabsetzend hierbei war Werner Vordtriede, Vorläufige Gedanken zu einer Typologie der Exilliteratur, in: Akzente. Zeitschrift für Literatur 15 (1968), 556–575. Außerdem Hans Mayer, Lion Feuchtwanger oder Die Folgen des Exils, in: Neue Rundschau 76 (1965), 120–129; Wilhelm Sternfeld/ Eva Tiedemann, Deutsche Exilliteratur 1933–1945. Eine Bio-Bibliographie, mit einem Vorwort von Hanns W. Eppelsheimer, 2., verbesserte und erweit. Aufl., Heidelberg 1970; Konrad Feilchenfeldt, Deutsche Exilliteratur 1933–1945. Kommentar zu einer Epoche, München 1986. – In den 1980er Jahren begann, befördert vor allem durch die Gesellschaft für Exilforschung und die von ihr herausgegebenen Jahrbücher, eine breite historische Forschung zum Exil nicht nur während des Nationalsozialismus, in der allerdings detaillierte Werkdeutungen immer noch eher die Ausnahme bilden. Seit den 1990er Jahren lässt sich eine neuerliche Entgrenzung des Exilbegriffs unter den Vorzeichen von »Entortung« und »Migration« feststellen. Siehe z. B. Elisabeth Bronfen, Entortung und Identität. Ein Thema der modernen Exilliteratur, in: The Germanic Review. Literature, Culture, Theory 69 (1994), H. 2, 70–78.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 327–344 | doi.org/10.13109/9783666302039.327

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

licher Erfahrung und ästhetischer Form, studieren. Darum ist die Rede von *einer* »Exilpoetik«[2] problematisch. Die Erfahrung des Bruchs kann sich ebenso in Tendenzen des Werkzerfalls niederschlagen wie in einem hyperbolischen Traditionalismus (der Formenkonservatismus eines großen Teils der deutschsprachigen Exillyrik ab 1933 war ein historisch *neues* Phänomen[3]), oder die Arbeitsbedingungen erzwingen, etwa durch Notwendigkeit journalistischer Lohnarbeit, literarische Formen, die mit immanenten Erfordernissen ästhetischen Formwandels zunächst wenig zu tun haben.[4] Die in den Kanon der Exilliteratur eingegangenen Texte spiegeln so immer nur einen Teil der im Exil entstandenen Schreibweisen – jedoch einen insofern exemplarischen Teil, als sich daran ablesen lässt, wie die Zeitgenossen das literarische Exil verstanden haben, oder eben, wie sie es nicht verstanden wissen wollten.[5] Welche Texte historisch jeweils als exemplarisch für die Literatur des Exils kanonisiert und überliefert werden, sagt mindestens so viel über das Selbstverständnis der jeweiligen Zeit wie über die Exilliteratur selbst aus.

Charakteristisch für Else Lasker-Schülers Erfahrung und ästhetische Reflexion des Exils ist ein Moment der schroffen *Umstülpung*, eine Art umstürzende Inversion und Umwertung der eigenen Formen- und Lebenswelt, die bis in ikonografische Details bestehen bleibt, aber gewaltsam ins Negative rutscht und ihrer utopischen Dimension beraubt wird. Lasker-Schülers Emigration war weder ein geordneter Rückzug noch eine nach langem Zögern getroffene Entscheidung, sondern im vollen Sinn des Worts eine Flucht. Nicht einmal ein Vierteljahr nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten, am 19. April 1933, verließ sie Berlin in Richtung Basel, nachdem sie auf offener Straße mutmaßlich von einer Gruppe junger Natio-

2 So z. B. – im Sinne einer Subsumption der Exilliteratur unter die ästhetische Moderne – bei Bettina Englmann, Poetik des Exils. Die Modernität der deutschsprachigen Exilliteratur, Tübingen 2001.

3 Das zeigt exemplarisch Theodore Ziolkowski, Form als Protest. Das Sonett in der Literatur des Exils und der Inneren Emigration, in: Exil und innere Emigration. Third Wisconsin Workshop, hg. von Reinhold Grimm und Jost Hermand, Frankfurt a. M. 1972, 153–172. Siehe dazu insgesamt Wolfgang Emmerich/Susanne Heil (Hgg.), Lyrik des Exils, Stuttgart 1985.

4 Siehe hierzu den Überblick in Markus Behmer (Hg.), Deutsche Publizistik im Exil 1933 bis 1945. Personen – Positionen – Perspektiven. Festschrift für Ursula E. Koch, Münster 2000.

5 Zur Kanonisierung nach 1945 siehe Walter Erhart, Kanonisierungsbedarf und Kanonisierung in der deutschen Literaturwissenschaft (1945–1995), in: Renate von Heydebrand (Hg.), Kanon – Macht – Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen, Stuttgart/Weimar 1998, 97–121. Die Problematik der Kanonisierung mit Blick auf Lasker-Schüler rekonstruiert luzide Jakob Hessing, Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945 bis 1971, Tübingen 1993.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nalsozialisten beschimpft und geschlagen worden war.[6] Zu diesem Zeitpunkt war sie 64 Jahre alt. Ihre Scheidung von Herwarth Walden, ihrem zweiten Ehemann, lag schon mehr als zwanzig Jahre zurück, ihr einziger Sohn Paul, benannt nach ihrem jung verstorbenen Bruder, war bereits 1927 gestorben. Nach der Trennung von Walden finanzierte sie sich nur teilweise durch den Verkauf ihrer Bücher und war auf Spenden von Gönnern – einer der zuverlässigsten war Karl Kraus[7] – angewiesen. Schon in Berlin und lange vor dem Gang ins Exil war somit das für ihr Selbstverständnis und ihr Werk konstitutive Boheme-Dasein vom Ergebnis einer künstlerischen Entscheidung zu einer durch die ökonomischen Bedingungen aufgezwungenen Lebensweise geworden. Ja, Lasker-Schülers Boheme-Jahre selbst und ihr Werk dieser Zeit lassen sich als biografisches und ästhetisches Zeugnis der sich in rückgreifender Reflexion einstellenden Erkenntnis verstehen, dass die Boheme immer *auch* eine Armuts-Boheme gewesen ist. Dass irgendjemand, nur weil er oder sie es so will, sein Leben in Hotels, Cafés und Kneipen fristet, war stets eine Illusion; die Boheme ist immer ein Sammlungsort durch den Fortschritt abgeschriebener Individuen:[8] darunter kaum Arbeiter oder Bürger, aber verarmter Adel, (vielfach jüdisches) abgestiegenes Bürgertum, alleinstehende oder nicht den bürgerlichen Konventionen gemäß lebende Frauen und freie, also mittellose Künstler.

Lebensgeschichtlich am Beginn von Lasker-Schülers Initiation in den Friedrichshagener Dichterkreis und dann in die Berliner Kaffeehaus-Boheme stand die Trennung von ihrem ersten Ehemann, dem Arzt Bertold Lasker, von dem sie sich 1903, im Jahr nach dem Erscheinen ihres ersten Lyrikbands *Styx*, hatte scheiden lassen. Den Anfang ihrer Schriftstellerinnenlaufbahn bildete biografisch die nicht nur freie, sondern heikle Entscheidung, das Freiheits- und Gleichheitsversprechen der bürgerlichen Gesellschaft, das

6 Über die Umstände von Lasker-Schülers Emigration siehe ausführlich Sigrid Bauschinger, Else Lasker-Schüler. Biographie, Göttingen [2]2013, 264–410.

7 Die Freundschaft mit Lasker-Schüler entwickelte sich im Zuge von Kraus' Kontakt zu Herwarth Walden, dem Begründer des *Sturm*. Siehe Feinde in Scharen. Ein wahres Vergnügen dazusein. Karl Kraus – Herwarth Walden. Briefwechsel 1909–1912, hg. von George C. Avery, Göttingen 2002.

8 Den eher außer- als antibürgerlichen Charakter des Boheme-Milieus illustriert die aus einer Artikelserie hervorgegangene Skizze von Julius Bab, Die Berliner Bohème, Berlin [5]1904 (Neuausgabe: Mit einem Nachwort hg. von Michael M. Schardt, 2., aktualisierte Aufl., Hamburg 2014). Für eine Soziografie der Boheme immer noch unübertroffen materialreich ist Helmut Kreuzer, Die Boheme. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1968 (Neuausgabe: Stuttgart/Weimar 2000). Eher verharmlost werden die prekären Aspekte der Boheme-Existenz bei Christine Magerski, Gelebte Ambivalenz. Die Bohème als Prototyp der Moderne, Wiesbaden 2015 (zuerst erschienen unter dem Titel Lebenskünstler. Kleine Kulturgeschichte der Berliner Boheme, Berlin 2014).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

viele bürgerliche (und erst recht jüdische) Frauen wenigstens bis zur Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts 1919 als Hohn empfanden, *gegen* diese Gesellschaft geltend zu machen. Wenn Lasker-Schüler von Abgeordneten ihrer Heimatstadt Wuppertal anlässlich ihres 150. Geburtstags respektvoll als »alleinerziehende Mutter« und »geschiedene Frau« tituliert wird,[9] ist das also mehr als unpassend: Den heute so bezeichneten Status gab es damals nicht, eine Ehefrau und Mutter, die sich scheiden ließ, weil sie sich ein besseres Leben als das gegenwärtige vorstellen konnte, sah sich unmittelbar und weitgehend ohne Hilfe mit der Drohung ökonomischen Abstiegs und sozialen Ausschlusses konfrontiert. Solche sich dem Emanzipationsstreben verdankenden Erfahrungen nicht zu meiden, sondern auszutragen, sie in eine neue Freiheit ohne Rückversicherung umzumünzen und alle Ansprechbaren zu ermuntern, es ihr gleichzutun,[10] war ein Grundimpuls von Lasker-Schülers Werk bis an die Schwelle zum Exil. Dass die sich aus dieser Konstellation speisende Ästhetik des Schenkens, des Spiels, der Selbstfiktionalisierung und ästhetischen Freundschaft, die die Anwendung des bürgerlichen Eigentumsbegriffs auf das literarische Werk zurückwies, zugleich von dessen rechtlicher Durchsetzung lebte,[11] dass sich Lasker-Schülers Suspension des Eigentumsbegriffs also nur in einer entfalteten Warengesellschaft hatte entwickeln können, wird prononciert in *Ich räume auf!*, der 1925 erschienenen Kampfschrift an ihre Verleger, reflektiert. Dieses literarisch überformte Pamphlet für die Stärkung der Autorenrechte, das eine Kritik am Begriff des geistigen Eigentums formuliert,[12] kann mit seiner Einforderung einer ästhetischen Lebensweise, die die Begrenzungen des institutionalisierten Kunstbegriffs überspringt, und dem gleichzeitigen Einklagen jener Rechte, die dem Autor gerade durch den Betrieb erst zukommen, als beispielhaft für die Widersprüche der Boheme-Literatur gelten.

Lässt sich Lasker-Schülers Œuvre bis in die 1920er Jahre als der Versuch verstehen, Fantasie, auch offenkundige Illusion, als Index dessen ernst zu nehmen, was anstelle des bloß Gegebenen sein könnte und sollte, so hat das Vertrauen auf ästhetische Fantasie die Flucht in die Schweiz noch einige Zeit

9 Zit. nach Ausstellung zum 150. Geburtstag. Else Lasker-Schüler als Schlüsselfigur der Avantgarde, <www.wuppertal.de/presse/meldungen/meldungen-2019/oktober19/ausstellung-elsa-lasker-schueler.php> (10. Mai 2023).

10 Zu diesem Anspruch mit seinen romantischen Rückbezügen und avantgardistischen Vorwegnahmen siehe insgesamt Meike Feßmann, Spielfiguren. Die Ich-Figurationen Else Lasker-Schülers als Spiel mit der Autorrolle. Ein Beitrag zur Poetologie des modernen Autors, Stuttgart 1992.

11 Ebd., 73–130. Über die Aporien des Begriffs geistigen Eigentums siehe Gerhard Plumpe, Eigentum – Eigentümlichkeit. Über den Zusammenhang ästhetischer und juristischer Begriffe im 18. Jahrhundert, in: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), H. 2, 175–196.

12 Siehe Magnus Klaue, Poetischer Enthusiasmus. Else Lasker-Schülers Ästhetik der Kolportage, Köln/Weimar/Wien 2011, 116–126.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

überdauert. Lasker-Schüler kannte die Schweiz gut – vor allem Zürich, wo sie mehrfach Eduard Korrodi (1885–1955) besucht hatte, der ab 1915 Feuilletonredakteur der *Neuen Zürcher Zeitung* war, sich ab den 1920er Jahren für Lasker-Schülers Dichtungen einsetzte und der nach dem Wegbrechen von Publikationsmöglichkeiten in Deutschland viele ihrer Prosastücke und Gedichte veröffentlichte, unter anderem das Gedicht *Mein blaues Klavier* am 7. Februar 1937.[13] In Zürich hatte sich seit dem Ersten Weltkrieg mit dem 1916 von Hugo Ball und Emmy Hennings als Bühne des Dadaismus gegründeten Cabaret Voltaire ein kleiner kosmopolitischer und vielsprachiger Avantgardezirkel gebildet, der in der ansonsten migrationspolitisch stark abgeschotteten Schweiz als eine Art Zeitkapsel fungierte,[14] in der Residuen der ästhetischen Moderne über den Ersten Weltkrieg hinaus erhalten blieben. Vom konservierten Glauben an Kosmopolitismus, Pazifismus und Internationalismus zeugt auch der an Korrodi gerichtete *Brief an einen Schweizer Freund*,[15] den Lasker-Schüler am 18. April 1919 in der *Frankfurter Zeitung* publizierte und in dem sie schreibt:

> »Sie merken, ich bin mit meinen Gedanken schon in Zürich; auf seinem weiten Bahnhof stehe ich und vernehme mit Entzücken, wie höflich sich aller Länder Sprachen begegnen, und ich glaube, man erzielt nur tolerante, taktvolle Menschen durch unbehindertes Sichmischenlassen.« (3.1, 425 f.)

Zürich wird hier angesichts der Erfahrung des Ersten Weltkriegs, in dessen Folge pazifistische Intellektuelle und Künstler aus ganz Europa in die Schweiz gegangen waren,[16] für Lasker-Schüler zu einer Art Exil-Berlin, in

13 Siehe Margarete Kupper, Der Nachlass Else Lasker-Schülers in Jerusalem. Ein Bericht, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 9 (1968), 243–283, hier 265. Siehe auch Lasker-Schülers in Zürich geschriebenen Brief an den wie sie in Elberfeld geborenen Kunstsammler Klaus Gebhard, 7. Dezember 1923, in: Else Lasker-Schüler, Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Berlin 1996–2010, hier Bd. 7: Briefe 1914–1924, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki, Frankfurt a. M. 2004, 280 f.

14 Dieses Bild für eine in einem abgezirkelten Bereich innerhalb der Gegenwart präsente Vergangenheit verwendet Wolfgang Schivelbusch, Vor dem Vorhang. Das geistige Berlin 1945–1948, Frankfurt a. M. 1997, 289.

15 In dem Prosaband *Gesichte* erschien der Text 1920 unter dem Titel *Brief an Korrodi*. Lasker-Schülers Texte werden im Folgenden mit im Fließtext nachgestellten Band- und Seitenangaben zitiert nach dies., Werke und Briefe.

16 Die bis in die Zeit des Ersten Weltkriegs zurückreichenden Kontakte Lasker-Schülers in die Schweiz wurden jüngst erstmals monografisch dargestellt von Ute Kröger, »Viele sind sehr sehr gut zu mir«. Else Lasker-Schüler in Zürich 1917–1939, Zürich 2018; siehe auch die umfangreiche und ausführlich kommentierte Faksimile-Edition: Else Lasker-Schüler, Gedichtbuch für Hugo May. Im Auftrag der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung hg. von Andreas Kilcher und Karl Jürgen Skrodzki, 2 Bde., Göttingen 2019. Hugo May (1887–1958), einer der Direktoren des Zürcher Warenhauses Julius Brann, war ein weiterer Schweizer Förderer der Dichterin, dem sie mit einem handgeschriebenen Gedichtbuch dankte.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

dessen Verschmelzung von Vielsprachigkeit und Höflichkeit, grenzenlosem Verkehr und Takt (also von über das Bürgertum hinausweisenden *und* ihm vorausgehenden Impulsen) sich die Hauptstadt mit ihren Cafés spiegelte, in denen die Boheme-Künstler ihren Sonderstatus in der bürgerlichen Gesellschaft einstweilen noch als selbst gewähltes Exil zelebriert hatten. Auch in der Zürich-Literarisierung von 1919 wurden die Elemente der Empirie, die in Lasker-Schülers Autofiktionen eingingen, durch die ästhetische Fantasie nicht nur überblendet, sondern von ihr getragen: Das »Sichmischenlassen«, das Telos der ästhetischen Produktion war, konnte als Vorschein erfahrener Realität behauptet werden.

Bis in die 1920er Jahre sind Lasker-Schülers Werke durch eine solch aktivische Illusion verbunden, die darauf beharrt, dass Fantasien nie nur Oberflächenreflexe der Wirklichkeit sind, sondern an deren Konstitution und Umformung mitwirken, dass etwa die aus erzwungener Passivität entstandenen Backfischfantasien, die in Lasker-Schülers selbstbiografischen Fiktionen große Bedeutung haben, das Gewebe, die Materialität einer veränderten Wirklichkeit bilden könnten.[17] Diese produktive Illusion, die sich einem Pathos der Selbstentgrenzung und Selbstpreisgabe verdankte, half bis in die Zeit des Schweizer Exils, biografische und historische Brucherfahrungen zu überspielen und sie in die ästhetische Reflexion hineinzunehmen, die zugleich Kritik an der Wirklichkeit war. Spätestens ab Mitte der 1930er Jahre aber formuliert Lasker-Schülers Werk das Dementi dieses Primats der Fantasie, ein Dementi freilich, das sich als *Preisgabe aus Treue* beschreiben lässt. Das Land mit dem weiten Bahnhof, auf dem sich alle Sprachen begegneten, verweigerte Lasker-Schüler nach ihrer dritten Reise nach Palästina 1939 das Rückreisevisum, weil die Fremdenpolizei jede weitere Duldung ihres Aufenthalts ausschloss.[18] Dass sie bis zu ihrem Tod am 22. Januar 1945 in Jerusalem blieb, war Resultat dieser Aussperrung aus dem Exil – ein Exil im und vom Exil, noch weniger selbst gewählt als das erste. Das Zürcher Café Select war nun nicht mehr nur Nachfolger des Cafés des Westens in Berlin, die darin versammelte gemischte Gesellschaft nicht mehr nur durch den Wunsch nach Zerstreuung, sondern durch eine neue Not verbunden, wodurch die Freundschaftsbande der Boheme rückblickend als Konstituenten einer Gemeinschaft in den Blick rückten, die sich immer *auch* der Not ver-

17 Zum Begriff der Backfischfantasie siehe Klaue, Poetischer Enthusiasmus, 66–85.

18 Siehe Marbacher Magazin 71 (1975): Else Lasker-Schüler 1869–1945, bearb. von Erika Klüsener und Friedrich Pfäfflin, Marbach 1995, 295. 1936 hatte das Eidgenössische Justiz- und Polizeidepartement an den Rechtsanwalt Dr. David, der Lasker-Schüler unterstützte, geschrieben, offenbar strebe die Dichterin »dauernde Festsetzung in unserem Land« an, was »im Hinblick auf die große Überfremdung nicht im Interesse der Schweiz« liege. Siehe Eidgenössisches Justiz- und Polizeidepartement Zürich an Dr. David, 26. Oktober 1936, in: ebd., 263.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

dankt hatte. Die veränderte politische Konstellation färbte das vergangene Leben, das durch sie zugleich in unerreichbare Ferne rückte. In diesem Sinne war das reale Palästina die Kontrafaktur von Lasker-Schülers Palästina, die »Verscheuchte« des so betitelten Gedichts das Dementi der Bohemienne und deren desillusionierende Verwirklichung in einem.[19] Und eine Ästhetik, die ihre Integrität daran fand, sich zu verschenken, nichts ihr Eigen zu nennen und Häuslichkeit zu verachten, verlor angesichts des empirischen Verlusts von Wohnung und Eigentum notwendig den früheren Glutkern. Alles, was Lasker-Schüler seitdem geschrieben hat, steht unter dem Zeichen eines erschrockenen, untröstlichen, ungläubigen und doch endgültigen: *Es war alles gar nicht wahr.* Womit nicht nur resignativ eine Illusion eingestanden, sondern festgehalten ist, dass der *Wirklichkeitscharakter* der Illusion, das unentwirrbare Geflecht aus Fantasie und Leben, das Lasker-Schülers Werk gewoben hat, durch die neue Wirklichkeit, die aus der alten hervorging, liquidiert worden war.

Verstimmte Dichtung

Wie dieses *Es war alles gar nicht wahr* sich in der Zeit zunächst des Zürcher und dann des Jerusalemer Exils Lasker-Schülers Lyrik, als dem privilegierten Ort der Reflexion des Zusammenhangs von Subjektivität, Erfahrung und sprachlichem Ausdruck, eingeprägt hat, sei an einigen Texten veranschaulicht, die zugleich demonstrieren, wie sich avancierte Formen ästhetischer Verarbeitung historischer Erfahrung dem literarischen Kanon entziehen können. Den Ausgang möge ein kanonisiertes Exilgedicht bilden, das 1937 erschienene *Mein blaues Klavier*, das 1943 mit geringen, aber bedeutenden Veränderungen in dem gleichnamigen, von dem zionistischen Verleger Moritz Spitzer auf eigene Kosten herausgegebenen Lyrikband Aufnahme gefunden hat:

Mein blaues Klavier

Ich habe zu Hause ein blaues Klavier
Und kenne doch keine Note.

Es steht im Dunkel der Kellertür,
Seitdem die Welt verrohte.

19 Zur desillusionierenden Verwirklichung der Boheme-Zeit im Exil siehe Magnus Klaue, Vom Cherubin zur Vogelscheuche. Figurationen des Vagabundentums im Werk von Else Lasker-Schüler, in: Hans Richard Brittnacher/ders. (Hgg.), Unterwegs. Zur Poetik des Vagabundentums im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2008, 89–108.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Es spielten Sternenhände vier –
Die Mondfrau sang im Boote.
– Nun tanzen die Ratten im Geklirr.

Zerbrochen ist die Klaviatur.
Ich beweine die blaue Tote.

Ach liebe Engel öffnet mir
– Ich ass vom bitteren Brote –
Mir lebend schon die Himmelstür –
Auch wider dem Verbote. (1.1, 267)

Durch seine Publikationsorte ist das Gedicht von Lasker-Schüler in den Kontext des zeitgenössischen jüdischen Exils und dann auch einer viel weiter zurückreichenden Geschichte der Juden gerückt worden – nicht nur mit der Wahl Spitzers als Verleger, sondern schon 1941 durch Aufnahme in die von Schalom Ben-Chorin und Gerson Stern herausgegebene Anthologie *Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel*,[20] in der es gemeinsam mit ihrem Gedicht *Herbst* erschien. Beiden Gedichten hatten die Herausgeber die Sätze vorangestellt:

»Else Lasker-Schüler ist die Dichterin der jüdischen Seele. Heute lebt sie in Jerusalem, der heiligen Stadt ihrer Lieder. In ihrem Palästinabuch: ›Das Hebräerland‹ hat sie eine farbenprächtige, von biblischer Schönheit erfüllte Schilderung Erez-Israels gegeben. Der Klang ihres Liedes ist aus den Stimmen der Völker nicht mehr wegzudenken. Auch mit Prosadichtung und Dramen trat sie hervor.«[21]

Gegenüber der zurückgreifenden historischen und kulturellen Kontinuität, die das damals gegenwärtige Exil symbolisch als Heimkehr beschreibt, hat Lasker-Schüler in Widmungstexten zum Lyrikband *Mein blaues Klavier* stärker die konkrete politische Konstellation in den Jahren zwischen 1937 und 1943 anklingen lassen. Das Gedicht *An meine Freunde*, das den Band einleitet und am 29. Januar 1943 in der Zeitschrift *Orient* erschienen war, trägt in der Erstveröffentlichung die Unterzeile: »An meine treuen Freunde, die ich verlassen musste, / und die mit mir geflüchtet in die Welt.« (1.1, 277) Den Abschluss des Bands bildet ein Prosatext, dessen Titel *An mich* die Form der literarischen Widmung ins Paradoxe wendet und das Motiv der Ich-Spaltung, das auch *Mein blaues Klavier* prägt, aufnimmt. Er lautet:

20 Siehe Friedrich Voit, Gerson Stern. Zum Leben und Werk des jüdisch-deutschen Schriftstellers (1874–1956), Berlin/Boston, Mass., 2013, 247 f. Siehe ferner den Beitrag von Birgit Erdle in diesem Jahrbuch.

21 Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel, hg. von Schalom Ben-Chorin und Gerson Stern, Tel Aviv 1941, 54.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Meine Dichtungen, deklamiert, verstimmen die Klaviatür meines Herzens. Wenn es noch Kinder wären, die auf meinen Reimen tastend meinetwegen klimperten. (Bitte nicht weitersagen!) ich sitze noch heute sitzengeblieben auf der untersten Bank der Schulklasse, wie einst … Doch mit spätem versunkenen Herzen: 1 000 und 2-jährig, dem Märchen über den Kopf gewachsen.

Ich schweife umher! Mein Kopf fliegt fort wie ein Vogel, liebe Mutter. Meine Freiheit soll mir niemand rauben, – sterb ich am Wegrand wo, liebe Mutter, kommst du und trägst mich hinaus zum blauen Himmel. Ich weiss, dich rührte mein einsames Schweben und das spielende Ticktack meines und meines teuren Kindes Herzen.« (1.1, 303)

Der Text greift vielfach Motive des Gedichts *Mein blaues Klavier* auf: das Bild der »Klaviatür«, die Motive des Missklangs, des Himmels, die Farbe Blau sowie implizit das Bild der »Ratten im Geklirr« (»Wenn es noch Kinder wären«) und der Kindheit beziehungsweise Schulzeit: »Zu Hause« ein Klavier zu haben und »doch keine Note« zu kennen, ist – vor aller Metaphorisierung – erfahrungsgeschichtlich eine Grundsituation des Mädchens aus bürgerlichem Hause, dessen kulturelles Kapital gewissermaßen von vornherein tot, weil rein konventionell ist.[22] Vor allem aber beschreibt *An mich* den Verlust der für Lasker-Schülers Poetik des Schenkens entscheidenden Möglichkeit der Adressierung. Trotz seiner Überschrift spricht der Text die »Mutter« an, von der in Lasker-Schülers Dichtung die poetische Sprache kommt und an die sie gerichtet ist.[23] Der Titel »An mich« aber macht die Mutter vom poetischen Gegenüber zu einem abgespaltenen Teil des Ich, nimmt sie ins lyrische Subjekt selbst hinein. Das Ergebnis ist keine Weitung, sondern die Einkapselung dieses Ich: Wenn die Mutter, die das lyrische Ich, falls es »am Wegrand« stirbt, zum Himmel tragen soll und die das Ich rühren möchte, nur noch im Modus der Selbstadressierung dieses Ich ansprechbar ist, droht mit ihm auch sie zu sterben. Das Widmungsgedicht untergräbt so die Möglichkeit ästhetischer Widmung. Auch sonst dementiert der Text den Konnex von Subjektivität und Authentizität: Das Herz als dessen Garant pocht nicht, sondern tickt, wird transponiert in die Sphäre des Anorganischen. Seine »Klaviatür« ist verstimmt durch die *Deklamation* der Dichtung, durch ihr fälschlich unterlegtes Pathos wird sie dem lyrischen Subjekt gleichsam entwendet. Keine »Kinder« klimpern auf ihren Reimen, während das Ich zwar Kind geblieben, eben dadurch aber »sitzengeblieben«, nicht mitgekommen und so dem »Märchen«, das keiner Wirklichkeit mehr entspricht, »über den

22 Dies veranschaulichen die Materialien in: Günter Häntzschel (Hg.), Bildung und Kultur bürgerlicher Frauen 1850–1918. Eine Quellendokumentation aus Anstandsbüchern und Lebenshilfen für Mädchen und Frauen als Beitrag zur weiblichen literarischen Sozialisation, Tübingen 1986.

23 Siehe Marianne Schuller, Literatur im Übergang. Zur Prosa Else Lasker-Schülers, in: Barbara Hahn/Jutta Dick (Hgg.), Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien 1993, 232–247.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kopf gewachsen« ist. Kind geblieben zu sein, heißt hier also auch: uralt sein und abgeschrieben in einer unvorstellbar veränderten Wirklichkeit. Nicht das Ich, sondern sein »Kopf« »fliegt fort wie ein Vogel«, ohne das Ich mitzunehmen: Eine für die Motivgeschichte des lyrischen Ich zentrale Metapher der Transzendierung[24] kippt um in ein Bild der Zerstückelung und Fragmentierung.

Fragmentierung und Spaltung prägen auch das Gedicht *Mein blaues Klavier*. Dessen Grundform ist die *Ernüchterung*: Die erste und die dritte Strophe heben jeweils an mit einer Art poetischer Setzung, die durch ihren Ausklang widerrufen wird: Mit dem blauen Klavier, das die Sphäre bürgerlicher Hausmusik in einer wohl über Franz Marc, Wassily Kandinsky und Ernst Bloch bezogenen Metaphorik in einen *Utopos* der Kunst übersetzt, wird die in Lasker-Schülers fantasierten Kindheitserinnerungen gegenwärtige Vorstellung einer Brücke zwischen Profanität und Transzendenz, Empirie und Fantasie evoziert,[25] die es erlaubt, von »zu Hause« sozusagen ins Blaue zu schweifen. Doch die »Note«, das lebendige Timbre, das zu diesem Zweck die Wirklichkeit durchdringen müsste, ist vergessen oder war womöglich nie bekannt. Anstelle der vier Sternenhände, die auf die Möglichkeit gelungener Selbstverdoppelung und Selbstverwandlung als Modus von Lasker-Schülers Ästhetik des Spiels verweisen und unter dem Zeichen einer Mythologie von Mütterlichkeit, Nacht und Verschwiegenheit stehen, sind die »Ratten« getreten, deren »Geklirr« den Klang dementiert, den die zerbrochene »Klaviatur« nicht mehr erzeugen kann. Weitere Details verstärken die (ent-)täuschende, entzaubernde Inversion, die das Gedicht vollzieht: Aus der im blauen Klavier emphatisch präsenten utopischen Implikation der Farbe Blau wird in der Trauer um die »blaue Tote« ein Leichenblau, das rückwirkend auch das utopische Blau ins Zwielicht rückt.[26] Das evozierte Bild vom töchterlichen Hausklavier, das irgendwann ausrangiert und in den Keller gebracht wird, verliert alles lebensgeschichtlich Triviale und wird zum Emblem historischer Barbarei, zum Ausdruck einer *Verrohung* der Welt. Der Zerfall des Melos der Sprache, des Zusammenstimmens von Klang und Sinn, wird in einer Abfolge

24 Siehe hierzu Karl Pestalozzi, Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik, Berlin 1970.

25 Zu Blochs Fantasiebegriff, der vermittelt über den Expressionismus auch für Lasker-Schüler wichtig geworden sein dürfte, siehe Klaue, Poetischer Enthusiasmus, 66–85.

26 Das Blau durchzieht als utopische Farbe in allen denkbaren Nuancen Ernst Blochs 1918 erschienene Schrift *Geist der Utopie*. 1912 hatte der mit Lasker-Schüler befreundete Franz Marc mit Wassily Kandinsky den Blauen Reiter gegründet, dessen Almanach sie gemeinsam herausgaben. Bloch hat sich bei der Erläuterung seines Utopieverständnisses häufig auf den Expressionismus, namentlich auf Marc, bezogen. Siehe auch Elisabeth K. Paefgen, »Grüngelblilablaurot« – farbige Dichtung. Über Funktion und Wirkung von Farben im Werk Else Lasker-Schülers, in: Else Lasker-Schüler-Jahrbuch zur Klassischen Moderne 1 (2000), 9–35.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

unreiner, ins Dissonante spielender Reime nachvollzogen: »Verrohte« reimt sich ausgerechnet auf »Note«, im Folgenden zerfällt die Reimfolge immer stärker von Klavier – Kellertür – vier – Geklirr – Klaviatur bis Himmelstür: Die »Himmelstür« reimt sich sozusagen nur redundant auf die »Kellertür«, das genau in der Mittelzeile auftretende »Geklirr« lässt das Zusammenspiel der Reime zerbrechen, die folgende »Klaviatur« reimt sich auf gar nichts mehr, und der Reim von »Verbote«, der die anfängliche »Note« wiederaufnimmt, zieht nur noch formal einen Bogen um eine im Zentrum auseinandergerissene Form.

Interessanterweise enthält die in den Band *Mein blaues Klavier* aufgenommene Gedichtversion melodische Glättungen, so wird aus der begrifflich richtigen, aber dissonanten Klaviatur eine melodisch konsonante, aber begrifflich falsche »Klaviatür«, und während die »Sternenhände« in den früheren Versionen in der Vergangenheit »spielten«, »spielen« sie in der Buchausgabe immer noch (1.1, 284 f.). Erhalten bleibt jedoch die Einziehung der Transzendenz, die das Gedicht allenfalls im Bild der singenden Mondfrau beschwört, ansonsten aber kassiert: Der Sinn der letzten Strophe, in der die Engel darum gebeten werden, für das lyrische Ich eine Ausnahme zu machen und es ohne Umweg über den Tod in den Himmel kommen zu lassen, nimmt das Pathos dieser Bitte bildsprachlich zurück, indem das Gedicht mit »zu Hause«, »Kellertür« und »Himmelstür« eher als einen utopischen einen geschlossenen Raum entwirft, in dem der Himmel ebenso über eine Tür verfügt wie der Keller. Im lyrischen Subjekt schlägt sich diese Einziehung der Transzendenz, die sich durch den Zerfall des Melos ausdrückt, in einer irritierenden Doppelung des Ich nieder: Der eingeschobene Satz »Ich ass vom bitteren Brote«, der als Zitat aus Genesis 3,19 das ungesäuerte Brot als Symbol des Passahfests und Erinnerung an den Auszug des Volks Israel aus Ägypten wie als Legitimation dafür anbringt, lebend in den Himmel eingelassen zu werden,[27] durchschlägt die Bitte, die er begründen soll. Die rhythmisch unnötige Doppelung des »Mir« (an dessen erster Stelle könnte auch ein »doch« stehen) lässt sich zwar als Bekräftigung verstehen (im Sinne von »Mir, mir allein«), erzeugt jedoch gerade durch die Wiederholung ein Stottern, das die Sprache des Ich, der Nachdruck verliehen werden soll, untergräbt. Wie das »Geklirr« in der Mittelzeile das Gedicht auseinanderreißt, so zerreißt die eingeschobene Bibel-Referenz das lyrische Ich und dissoziiert es in zwei »Mir«.

27 Siehe hierzu wie insgesamt zu *Mein blaues Klavier* Karl Jürgen Skrodzki, »[…] die stärkste und unwegsamste lyrische Erscheinung des modernen Deutschland«. Stationen der Lyrik Else Lasker-Schülers, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 115 (1996), 156–168 (Sonderheft).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Verkehrte Weltsprache

Während die Formgestalt von Lasker-Schülers letztem veröffentlichten Lyrikband *Mein blaues Klavier*, und in gewisser Weise auch die des *Hebräerlands*, sich der Anstrengung verdankt, dissoziative Momente wie die am Gedicht ausgewiesenen in einen größeren Zusammenhang, sei es des lyrischen Zyklus oder der Reiseerzählung, einzubinden, wird der dort gebändigte Impuls in Lasker-Schülers nachgelassenen Texten aus der Zeit des Zürcher und Jerusalemer Exils sowie in ihrem Drama *IchundIch* zum entscheidenden Konstituens der Form. Einige Beispiele aus dem Textkonvolut *Ein paar Tagebuchblätter aus Zürich*, das in einer weiteren Fassung *Tagebuchzeilen aus Zürich* heißt und aus einer Abschiedsrede an die Zürcher Freunde vor dem Gang nach Jerusalem entstanden ist,[28] können dies veranschaulichen. In diesem bis heute fast uninterpretierten Text, einer seltsam zerklüfteten Prosa, reflektiert sich die Abkehr von der Poetik des Schenkens und der liebenden Vermittlung, für die das von Karl Kraus geliebte und nachgedruckte Gedicht *Ein alter Tibetteppich* emblematisch ist,[29] in einer Kunstsprache aus berlinischen, schweizerischen, englischen, französischen, niederdeutschen, hebräischen und dadaistischen Wort- und Satzfragmenten. Mit ihnen tritt an die Stelle des Telos der Kreatürlichkeit und der Entäußerung, das die frühere Lyrik bestimmte, ein zerschneidender, verstümmelnder Gestus, der sich als Sprache des Entmenschten, des Halb- und Unmenschlichen zu erkennen gibt (in *IchundIch* tritt als Selbstfiguration der Dichterin an die Stelle des Prinzen oder Königs die wohl aus dem Film *The Wizard of Oz* [1939] bezogene Vogelscheuche, die sich nach jeder Zerfetzung provisorisch wieder selbst zusammensetzt[30]). Wie eine späte Antwort auf Kraus' Lob von Lasker-Schülers *Tibetteppich*-Gedicht in seinem Essay *Der Reim*[31] und wie eine überdrehte, entpathetisierte Variation auf die in *Mein blaues Klavier* zum Gegenstand gewordene Zerstörung lyrischen Klangs, auf den Ausfall der Noten, klingt eine Passage aus den *Tagebuchblättern*, die ausdrücklich den Reim zum Thema macht:

28 Siehe Sabine Graf, Poetik des Transfers. »Das Hebräerland« von Else Lasker-Schüler, Köln/Weimar/Wien 2009, 26 f.

29 Zu diesem Gedicht und seiner Bedeutung für Kraus' heterodoxen Begriff von Expressionismus siehe Klaue, Poetischer Enthusiasmus, 271–288.

30 Siehe den Hinweis bei Silvia Henke, Fehl am Platz. Studien zu einem kleinen Drama im Werk von Alfred Jarry, Else Lasker-Schüler, Marieluise Fleißer und Djuna Barnes, Würzburg 1997, 73.

31 Siehe Karl Kraus, Der Reim, in: ders., Schriften, 12 Bde., hg. von Christian Wagenknecht, Frankfurt a. M. 1987, hier Bd. 7: Die Sprache, 323–358.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Gerne spiele ich schon dich lieber Leser nicht zu langweilen Harlequin mit meinen Gedanken, schüttle Reime aus meinem Aermel oder ich zaubere Gedichte hervor oder schreibe Prosa mit tönender Erzbegleitung und meine Tagebuchzeilen werden zu einem Potpory. Aber liegt eine Prosa die nicht durch den Morgen eines wirklichen Dichters gewandert und zu früh am Abend sich die Liebenden schon – bekommen? Oder von einem Vers, der nicht duftet? Oder einem Reim, der sich nicht dreht, nach der ersten Runde schon umfällt:

Der wahre Reim, der ist ein Kreisel,
Will sich immer drehn!!« (4.1, 379)

Das Bild der aus dem Ärmel geschüttelten Reime (»Reime aus der Ärmel Nähte«, 4.1, 403) begegnet mehrfach in den *Tagebuchzeilen* als Chiffre einer Stegreifdichtung, in der das Moment der Nötigung, des Zwangs und der Gewalt, das jeder Improvisation zugrunde liegt,[32] zu sich selbst gebracht wird. Was in Lasker-Schülers Boheme-Werk das Glück der Zauberei war, kippt im Exil zum Ausdruck der Notwendigkeit, noch aus Nichts etwas zu machen. Wie unter den Menschen überleben auch unter den Reimen nur die, die nicht »nach der ersten Runde schon« umfallen, wodurch der Reim von der organischen Form, als die er in Kraus' *Tibetteppich*-Deutung figuriert, zum leeren selbsterhaltenden Mechanismus, zum »Perpetuum Mobile« (4.1, 404) wird. Das drastisch brutale Moment dieser Transformation wird wenig später durch Analogisierung mit dem Zeichentrickfilm veranschaulicht:

»Der Mickimausfilm in der Näh läuft auf des Kreisels Summen. Immer um sich und So herum und herum

Bis die Mäuse geknickt und krumm
Zwischen Möbeln und Gestellen,
Bluten fürchterlich aus allen Cellen.« (4.1, 404)

Ein solches schroffes Umkippen scheinbar alberner Szenarien, das hier durch den Anklang an die Konnotation der »Mäuse« als Juden verstärkt wird,[33] durchzieht die gesamten Tagebuchzeilen. Wenig später folgt darin wie als Illustration des Bilds vom Reim als Kreisel folgendes Stegreifgedicht:

32 Für den Zusammenhang von Stegreifdichtung und Gewalt, die in der Improvisation abgewehrt, aber auch wiederholt wird, finden sich zahlreiche Beispiele in den Ausführungen über die Reimvereine des 19. Jahrhunderts bei Alfred Liede, Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache, 2 Bde., Berlin 1963, hier Bd. 2, 279–306. Zum Blödeln als Komik der Besiegten siehe Dieter Wellershoff, Infantilismus als Revolte oder das ausgeschlagene Erbe. Zur Theorie des Blödelns, in: Wolfgang Preisendanz/ Rainer Warning (Hgg.), Das Komische, München 1976, 335–357.

33 Eine ähnliche Ambivalenz haben Theodor W. Adorno und Max Horkheimer an den amerikanischen Zeichentrickfilmen, den »Funnies«, konstatiert, in denen »Amusement […] nicht bloß der Gegensatz zur Kunst, sondern auch das Extrem [sei], das sie berührt«. Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, 20 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, hier Bd. 3: Dialektik der Aufklärung, 164.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Karl die Bouillon wird kalt!
Karl, Karl, schalt es aus der Stube.
Und es kommt gerannt sein jüngster Bube:
›Mutti lässt dir sagen die Bouillon wird kalt.‹
Karl, Karl, Karl, schalt es durch sein Haus am Wald,
Durch die Lüfte schalt es Karl, Karl und es wiederhalt:
Karl, Karl, die Bouillon wird kalt.

Manchem Karl geschieht gleich dem Huhn, dem man ohne Federlesens den Hals umdreht.« (4.1, 410)

Wo Zaubern und Dichten keine Gesten poetischer Generosität mehr sein können, die der Dichter sich und den Lesern schenkt, sondern Ausdruck eines lebensbedrohlichen Gehetztseins ohne Möglichkeit von Ruhe und Intimität wurden, verschwindet der Reim nicht etwa, sondern breitet sich haltlos aus und zieht alles und jedes mit hinein in seine Mechanik, die das Gegenteil lebendiger Vermittlung ist. Er dreht sich wie ein Kreisel nur um sich, verharrt in der eigenen blinden Bewegung, sein Schall wird *schal* oder zur *Schelte*, er ist nur noch Verdoppelung der Zerstörung, die er intentionslos ausdrückt. Die letzte Zeile, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie ein plötzlich gekommener Einfall notiert, spricht aus, womit von nun an jederzeit zu rechnen war. Der zur irren Mechanik gewordene Reim zeigt an, dass die Welt sich ausgereimt hat. In diesem Gestus aber klingen zugleich alte, volkstümliche Formen wie die ebenfalls oft brutalen Küchenlieder nach, die in Lasker-Schülers Kinderjahren in bürgerlichen Haushalten verbreitet und in Berlin bis in die 1920er Jahre hinein beliebt waren.[34] Überhaupt ist der brutale und antisentimentale Berliner Witz, mitsamt den Spuren eines berlinisch getönten Französisch,[35] als eine unreine Mischung aus herabgesunkener Großbürger- und erhöhter Proletensprache in den *Tagebuchzeilen* allgegenwärtig.

34 Zum triviallyrischen Genre des Küchenlieds, das ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Dienstmägden und Mamsells gesungen zu werden pflegte, gehörten Lieder wie *Mariechen saß weinend im Garten*, *In Hamburg, da bin ich gewesen* oder *Mutter, der Mann mit dem Koks ist da*, die alle zwischen Burschikosität und Grausamkeit, Banalität und (meist sexueller) Zweideutigkeit schwanken. Ab den 1950er Jahren erlebte das Genre in beiden deutschen Staaten eine Renaissance. Siehe z. B. die folgende Sammlung: Lieder aus der Küche. Perlen vergessener Poesie. Gesammelt mit alten Singweisen und geschmückt mit anmutigen Bildern, hg. von Hartmann Goertz, München 1957. Siehe außerdem Rudolf Schenda, Noch einmal: Triviallyrik – Küchenlieder, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1970), 129–134.

35 Siehe Agathe Lasch, Berlinisch. Eine berlinische Sprachgeschichte, Berlin 1928. Über den Konnex von Antipathetik und Arbeitersprache im Berlinischen siehe Walter Benjamins Rundfunkvortrag für Kinder über den Berliner Dialekt, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde. in 14 Teilbänden, Frankfurt a. M. 1991, hier Bd. 7.1, 68–74.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Verbunden wird dieser Sprachgestus immer wieder mit Szenen von Tatenlosigkeit, ohnmächtiger Wiederholung und leerem Kreisen in sich selbst. Die Tendenz zur Blödelei und zum Nonsens in diesen späten Texten zielt nicht auf temporäre Entspannung oder befreiende Suspension des Sinns, sondern sucht erfolg- und daher endlos eine omnipräsente Angst zu bannen und ähnelt darin eher dem litaneihaft wiederholten Kinderreim oder dem in leerlaufenden Wiederholungen gefangenen Reden mancher alter Leute. Immer wieder exponiert das Ich sich selbst als depraviert, kränkelnd, müde und neben sich stehend, wobei Reim und Klang zur ärztlich verschriebenen Kur profaniert werden:

»Verordnet wurde mir jüngst, beim Ankleiden zu pfeifen oder zu reimen, von solcher Intensivität, dass mir die Sandkörner nur so aus den Augenwinkeln herumfliegen.

Pfeifen kann ich noch, jedoch im Morgengrauen,
Weckte ich im Seehofs Nebenraume, aus dem Traume,
Ehemänner und die Ehefrauen.
Und zum Singen habe ich keine Lust.
Vergoldet trillerte die Lerche einst aus meiner Brust,
Mich aus des Bettes Heim, mit einem Reim.
(Vorsicht: nicht ausrutschen!)
In Bautsch und Bogen ungelogen,
Muss ich aus meinem Cautsch herautsch.
Es kommt ein Spatz wohl angeflogen,
Doch nie ein Frühstück an mein Cautsch.

So leb ich seit ich rautschgeflogen,
Vor fünf einviertel Jahr, o Grautsch!
Schautsch auf den Zürichsee, auf seine Wogen, …..
Fürwahr so schlecht war nicht der Tautsch.
(Pianissimo) Fürwahr so schlecht war nicht der Tautsch.« (4.1, 372 f.)

Wie bei einem sprachlichen Tick verselbstständigt sich der Schmerzlaut (»autsch«) und steckt als eine Art viraler Reim alle anderen irgendwie nach ihm klingenden Laute an, verballhornt englische (»Cautsch«) und deutsche Worte (»Tautsch«) zusammen mit dem Anklang von Dialekt (»Schautsch«) und einer gleichsam falsch erinnerten Redewendung (»In Bautsch und Bogen ungelogen«).Während das Pfeifen als müßiger, aber auch dem Bann von Angst dienender Laut noch möglich ist, sind Sang und Klang mit der sozusagen in der Brust des Ich verkrüppelten Lerche verstummt:

»Selbst die erste Stimme dieses componierten Reims zu singen, getraut sich meine ramponierte Lerche in der Brust nicht mehr erstklassig, zur zweiten fehlt mir die musikalische Demut. Wenn wenigstens die noch zu haben wäre[.]« (4.1, 373)

Der leiernd gereimte Umschlag von »componiert« in »ramponiert«, als Ausdruck einer Sprache, die jeden Nachklang hehrer Gefühle (»Demut«)

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

aus sich herauszuwringen sucht, beschreibt eine poetische Diktion, die sich als *verkehrte Weltsprache* bezeichnen lässt: Bruchstücke verschiedener Sprachen und unterschiedlicher Sprachniveaus, mit heterogenen historischen Nachklängen und bruchstückhaften Gedächtnissen, werden zusammengestückt zu etwas Neuem, das doch kein Ganzes, sondern das Dementi dessen ist, was der Begriff der Weltsprache einmal meinte und an dem nur noch in Form der Negation festgehalten wird. Folgt man den Überlegungen von George Steiner in den autobiografischen Passagen von *Nach Babel*, worin er im Angesicht der Erfahrung des Holocaust einen sich in der Vielheit der Sprachen verwirklichenden Begriff kosmopolitischer Einheit zu verteidigen sucht, klingt Weltsprache als konkrete Spracherfahrung dort an, wo eine »Unterhaltung […] bei allen Gesprächsteilnehmern mitten im Satz von einer in die andere Sprache« überzugehen vermag.[36] Diese von Steiner anhand der eigenen vielsprachigen Kindheitserfahrung nachgezeichnete »polyglotte Matrix«, in der die Individuen jede Sprache gleichursprünglich als »Muttersprache« erfahren können,[37] verliert im zusammengestoppelten Sprach- und Dialektgewirr von Lasker-Schülers *Tagebuchzeilen* die monadologische utopische Implikation, die von Steiner in Anlehnung an Walter Benjamins Übersetzungsbegriff festgehaltene Hoffnung nämlich, dass die Vielheit der Sprachen auf eine zwanglose Einheit ziele, die virtuell in ihr bereits enthalten sei. Bei Lasker-Schüler hingegen setzt sich die Vielheit als Dementi solcher Hoffnung durch – das Sprachgewirr figuriert nicht mehr als Zeugnis kosmopolitischer Souveränität, sondern erscheint weit eher als eine Art unartikulierter Seniorenideolekt, als Sprache einer nicht nur zerstreuten, sondern auf den eigenen Hoffnungen sitzengebliebenen Menschheit, die eben deshalb so nicht mehr heißen kann:

»In aller Sprachen Dialekt
Willkommen: Cafébar SELEKT.
Es spielen Schach an einigen Tischen,
Und sitzen, sitzen in den Nischen,
Und sitzen, sitzen, sitzen unentwegt.
Wenn erst das Schinkenbrot zerlegt beim Sitzen,
Dann sitzen, sitzen, sitzen, sitzen, sitzen sie erstrecht!
Es stört sie nicht das Radio, der Ruf im Telephon.
Es sitzt der Vater gegenüber seinem Sohn,
Bei gutem und bei schlechtem Wetter:
Der fette Vetter seinem fetteren Vetter.
Und das beginnt beim achten Glockenton.

36 George Steiner, Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens. Erweit. Neuauflage, übers. von Monika Plessner unter Mitwirkung von Henriette Beese, Frankfurt a. M. 1994, 136.
37 Ebd., 137.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kühl weht der Wind durch Ritzen aller Türen,
Sie sitzen meistenteils zu vieren
Vom Schachzug abgehärtet schon.
Und sitzen stumm –
Schachkönigin im Delirium!
Wer ich die Königin ich lief davon.
Ich liess sie sitzen, sitzen vor den Brettern
Mit ihren holzgeschnittenen Göttern
Und eile auf des Hauptbahnhofs Perron.
Und liess sie weiter sitzen sitzen sitzen bon!!!
Und sitzen meinetwegen noch die ganze Nacht.
Es schweigt ihr Mund Symphonisch und in Lettern.
Ich bin schon zwomal eingeschlafen und erwacht.« (4.1, 376 f.)

Hier kondensieren sich mehrere Charakteristika der späten Stegreiflyrik und -prosa: die hybride Vielsprachigkeit als Ausdrucksform nicht einer Grenzen transzendierenden Weltsprache, sondern eines realgeschichtlichen *Zerfalls* des Versprechens von Universalität, der sich in einer Sprache bekundet, die eben nicht alle Sprachen, sondern »aller Sprachen Dialekt« spricht: Im Dialekt artikuliert sich innerhalb der Sprache, die aufs Allgemeine zielt, intermittierend und bruchstückhaft Partikularität. Außerdem das Moment der leeren Wiederholung als Existenzform der »Sitzengebliebenen«, in der das Spiel, in Lasker-Schülers früherem Werk substanzielle Form der Überschreitung und Entkapselung bornierter Subjektivität, als Schachspiel fortlebt, das hier als ernster, aber statischer und sinnloser Zeitvertreib abgeschriebener, aber sich wichtig fühlender Männer figuriert. Schließlich das Motiv des Schlafs, der durch das Erwachen nicht überschritten wird, sondern sich mit ihm nur noch abwechselt (der Somnambulismus als Grenzform zwischen Wachheit und Schlaf begegnet unter anderem auch in *IchundIch*[38]). Mit diesen Stilformen tritt in den Mittelpunkt, was in Lasker-Schülers veröffentlichten Werken aus der Zeit des Exils nur bruchstückhaft zur Geltung kam und jeder Vorstellung des Exils als Ort der Bewahrung einer durch ihre Korruption in ihrem Wesen unbeschädigten kulturellen Tradition widerspricht.

Werk ohne Zukunft

In einem ihrer Exilbriefe an Kurt Wilhelm kommentiert Lasker-Schüler die Korrespondenz mit der beruhigend gemeinten Formel, all das komme ja

38 Zur »lahmen Komik« in *IchundIch* siehe Klaue, Vom Cherubin zur Vogelscheuche, 100–106, hier 101.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ohnehin »nicht in ein Archiv«.[39] Auch in den *Tagebuchzeilen aus Zürich* heißt es:

»Ich fege windschnell lieber den Staub der Strassen auf, als bei der zurückgegangenen Nachfrage nach Literatur Bücher zu schreiben.

Wie man sich irren kann – ich dachte nie und nie
Daß außer mir
Auch Sie und Sie und alle die …
Keine Bücher lesen.
Ist auch so eine ungelesene Zeit wie diese noch nie da gewesen!« (4.1, 411)

Die beiläufig und dadurch besonders eindrücklich bekundete Gewissheit, nicht tradiert und daher nicht erinnert zu werden, korrespondiert mit der Diagnose, die Zeit, die diesen Zustand hervorgebracht habe, sei eine *ungelesene*. Auch Zeiten, in denen viel gelesen wird, können ungelesen sein, während Lasker-Schüler, so muss man sie hier wohl verstehen, vor allem deshalb wenig Bücher las (oder es zumindest vorgab), weil sie ihre Zeit lesen wollte. In kein Archiv zu kommen, war deshalb die emphatische Intention ihres Boheme-Werks, das lebendig weitergegeben werden und nicht in Werken erstarren sollte. Auch diese Intention schien sich ihr im Exil schroff negativ eingelöst zu haben: in einem Werk, von dem nun nicht mehr angenommen wurde, dass es eine Zukunft hätte. Sowohl die utopische Intention des Boheme-Werks, nicht archiviert zu werden, als auch der Verlust des Glaubens an die Tradierbarkeit des eigenen Werks im Exil markieren die Grenzen dessen, was die Literaturwissenschaft unter dem Begriff des Kanons als Form der Einschränkung und Ermöglichung literarischer Traditionsbildung zugleich fasst. Während das Boheme-Werk solche kanonisierte Traditionsbildung aus einem keineswegs geistes-, aber doch bildungskritischen Affekt heraus vor allem als Begrenzung der Möglichkeiten ästhetischer Fantasie qua Institutionalisierung der Kunst ansah, zeugt vor allem der apokryphe Teil von Lasker-Schülers Exilwerk von der Gewissheit, dass nicht einmal solche Institutionalisierung die Erinnerung an das eigene Werk mehr werde bewahren können. Man kann sich natürlich freuen, dass Lasker-Schüler damit nicht recht behielt, und sollte die Archive, in die ihre Aufzeichnungen trotzdem kamen, dankbar nutzen. Zugleich darf aber nicht vergessen werden, dass man dabei teilweise ein Werk zu deuten versucht, das sich zunächst aus der Verachtung und dann aus der Gewissheit über die Unmöglichkeit des Archivs speiste und bestimmt eines nie werden wollte: Gesprächsgegenstand von literaturwissenschaftlichen Seminaren über die Schwierigkeiten von Exilliteratur.

39 Else Lasker-Schüler an Kurt Wilhelm, vermutlich 6. Juni 1942 (Brief 264), in: dies., Briefe, 2 Bde., hg. von Margarete Kupper, München 1969, hier Bd. 1: Lieber gestreifter Tiger, 297.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Birgit R. Erdle

Auf der Traumspur von Jehuda Halevi: Gerson Stern in Jerusalem (1938–1948)

Jerusalem, Oktober 1945: *Ein Zeitgedicht*

Für den Schriftsteller Gerson Stern (1874–1956) war – wie für viele der nach 1933 aus Deutschland nach Mandatspalästina geflüchteten Juden – das Deutsche zur Sprache der nationalsozialistischen Verbrechen geworden, zum Idiom der Verfolger und Mörder; als Schriftsteller war er gleichsam in die Fremde der eigenen Sprache geworfen. Zugleich hielt er an ihr als seiner Muttersprache und seiner literarischen Sprache fest – neben dem Hebräischen als Sprache des Gebets. Obwohl er sich in den 1930er Jahren zunehmend kritisch mit der Geschichte der Assimilation auseinandergesetzt hatte,[1] teilte Stern nicht die national-zionistische Perspektive, der das Deutsche als Sprache der Assimilation, als Symbol der Unfreiheit der Diaspora galt.[2] Die unauflösbare Spannung, die dadurch seiner Sprache inhärent ist, wird in seinen literarischen Texten ausgetragen, die nach der Ankunft in Palästina im

1 So z. B. in seinem 1934 veröffentlichten, sich v. a. an eine jüdische Leserschaft richtenden sehr erfolgreichen Roman *Weg ohne Ende. Ein jüdischer Roman* (Berlin). Zu diesem Werk siehe Saskia Schreuder, Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1938, Tübingen 2002, 92–178. In seinem noch in Deutschland entstandenen und im April 1938 im *Israelitischen Familienblatt* abgedruckten Essay *Jüdischer Roman in Deutschland* fordert er eine individuelle Entscheidung, denn es gebe »keine Fortsetzung des bisher gelebten Lebens«. Gerson Stern, Jüdischer Roman in Deutschland, in: Israelitisches Familienblatt, 28. April 1938, 28.

2 Andreas Kilcher, Deutsche Sprachkultur in Palästina und Israel im 20. Jahrhundert. Historisch-politischer Kontext und literarische Kultur, in: ders./Eva Edelmann-Ohler, Deutsche Sprachkultur in Palästina/Israel. Geschichte und Bibliographie, Berlin/Boston, Mass., 2017, 9–63, hier 9. Eine jüdische Literatur in deutscher Sprache war für Gerson Stern also kein Widerspruch; er näherte sich damit einer Position, wie sie in den 1910er Jahren Max Brod in der Debatte mit Martin Buber vertreten hatte. Siehe dazu Sebastian Schirrmeister, Begegnung auf fremder Erde. Verschränkungen deutsch- und hebräischsprachiger Literatur in Palästina/Israel nach 1933, Stuttgart 2019, 8–11.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 345–362 | doi.org/10.13109/9783666302039.345

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Frühjahr 1939 entstanden – Erzählprosa, Lyrik, Essays, szenische Texte.[3] Schalom Ben-Chorin (1913–1999), den mit Stern eine tiefe Freundschaft verband, zählt ihn zu jenen »Menschen, die eingebunden waren in das Erbgut dieser Sprache«.[4] Doch die Literatur Sterns fügt dem Erbgut der deutschen Sprache so scharfe und genaue Worte und Formulierungen ein wie die »gepriesene Assimilation, die uns versengt hat bis ins Herz«,[5] oder, bezogen auf das Datum des 30. Januar 1933: »Es geschieht unter dem Jubel von Befohlenen und Unbefohlenen, daß das Meer der Unbedenklichkeit die letzten Dämme durchbricht und die Felder des Lebens in Fanatismus ertränkt«,[6] oder auch Gedichtzeilen wie die folgenden:

Wer hat des Wortes Klang erkannt?
Es lässt sein priesterlich Gewand
vom Wind in Stössen drehen.
Und fasst Du zu, hältst Du ein Nichts.
Es ist die Seele des Gewichts
geschändet im Geschehen.

So geht es nicht, Ihr Herren dort –
Denn Mord ist Mord, und Wort ist Wort.
Daran ist nichts zu schieben.
Von allem, was in falschem Kleid
gedreht, gebläht, verdeckt, entweiht,
Ist nur der Fluch geblieben. […][7]

3 Recherchen der Autorin zufolge ist nur ein Gedicht in hebräischer Sprache von Gerson Stern überliefert; auch Zitate aus hebräischen Schriften sind in seinen Texten selten und stehen meist in religiösen Zusammenhängen. Im Nachlass Sterns liegen Blätter mit Hebräisch-Übungen; von seinen Versuchen, vor der Emigration Hebräisch zu lernen, zeugen neben Briefen auch die Tagebucherzählung *Der Abschied*, in der »unser Iwrithlehrer, ein Litauer«, erwähnt wird. Gerson Stern, Der Abschied. Auszüge aus einem Tagebuch, zit. nach Friedrich Voit, Der Abschied. Zu einer Erzählung von Gerson Stern, in: Chaim Noll (Hg.), Offene Fragen. 70 Jahre PEN-Zentrum deutschsprachiger Autoren im Ausland, Heidelberg 2005, 81–91, hier 81. – Ich danke Friedrich Voit herzlich, der mir großzügig Einblick in die von ihm zusammengetragenen Materialien zu Gerson Sterns Leben und Werk ermöglichte.

4 Schalom Ben-Chorin, Zwischen neuen und verlornen Orten. Beiträge zum Verhältnis zwischen Deutschen und Juden, München 1988, 37.

5 Zit. nach Friedrich Voit, Gerson Stern. Zum Leben und Werk des jüdisch-deutschen Schriftstellers (1874–1956), Berlin/Boston, Mass., 2013, 127.

6 Gerson Stern, Die Waage der Welt. Roman des Jahres 1932/33, hg. und mit einem Nachwort von Friedrich Voit, Siegen 2007, 140.

7 Gerson Stern, Ein Zeitgedicht, in: Mitteilungsblatt der Alija Chadascha, Jg. 9, Nr. 43, 26. Oktober 1945, 4. Den Umbenennungen des Einwandererverbands entsprechend, lautete der Name des Mitteilungsblatts von 1932 bis 1939 *Mitteilungsblatt der Hitachdut Olej Germania*, von 1940 bis 1942 *Mitteilungsblatt der Hitachdut Olej Germania we Austria* und schließlich ab 1943 *Mitteilungsblatt des Irgun Ole Merkaz Eropa*.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Diese Zeilen aus einem im Oktober 1945 in Jerusalem niedergeschriebenen Gedicht,[8] dessen Titel *Ein Zeitgedicht* auf Heinrich Heines 1844 erschienenen Zyklus *Zeitgedichte* anspielen mag, reflektieren die Täuschung, die Entleerung und Zerstörung der Sprache durch die Weise ihres politischen Gebrauchs – eine bittere Bestandsaufnahme, die an die britische Mandatsregierung und deren doppelzüngige Haltung in Bezug auf die Balfour-Deklaration gerichtet sein könnte,[9] aber auch an die Deutschen im Jahr 1945. Das Gedicht sei hier an den Anfang gestellt, weil es als literarisches Dokument dafür lesbar ist, wie in Gerson Sterns Gebrauch und Thematisierung der deutschen Sprache[10] das Widerständige, das Benennen von Tatsachen und die Isolation einer schwindenden, marginalen Leserschaft zusammentreffen, aber auch dafür, wie Stern am Deutschen als Medium einer Reflexion von geschichtlicher Erfahrung und einer Formulierung universaler Werte festhält. So ist auch für Gerson Stern die einem »doppelte[n] Verdikt«[11] unterworfene Sprache, die vom physischen Überleben ihres Autors zeugt, zugleich ein Mittel zu seinem geistigen Überleben.[12] Die verschiedenen Formen literarischer Praxis, die der Beitrag in achronologischer Folge vorstellt, bilden Facetten dieses Überlebens, und sie lassen erkennen, wie die zerklüfteten Zeitschichten und disparaten Erfahrungswelten in Deutschland und Mandatspalästina sich in die Sprache und die literarischen Texte Sterns einschreiben.

Die Anthologie *Menora* aus dem Jahr 1941

Eine der frühesten Publikationen Gerson Sterns nach seiner Ankunft in Palästina im Frühjahr 1939 war die Edition der literarischen Anthologie *Menora*. Von ihm gemeinsam mit Schalom Ben-Chorin zusammengestellt, erschien die deutschsprachige Anthologie im Jahr 1941 im Verlag Walter

8 Varianten des Gedichts sind im Nachlass Gerson Sterns überliefert. National Library of Israel, Jerusalem (nachfolgend NLI), Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405.

9 So die Interpretation von Friedrich Voit, Gerson Stern, 314.

10 Dazu genauer Stephan Braese, Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760 bis 1930, Göttingen 2010. Zum historischen Zusammenhang der Ethnifizierung der deutschen Sprache seit dem 19. Jahrhundert siehe ders., Deutsche Sprache, jüdisches Exil. Optionen von »Identität« nach 1933, in: Hans Otto Horch/Hanni Mittelmann/Karin Neuburger (Hgg.), Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945, Berlin/Boston, Mass., 2013, 7–16.

11 Kilcher, Deutsche Sprachkultur in Palästina und Israel im 20. Jahrhundert, 56.

12 Jan Kühne, Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina/Israel (1933–2014), in: Hans Otto Horch (Hg.), Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur, Berlin 2016, 201–220, hier 201.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Menke, Tel Aviv. Neben Else Lasker-Schülers Gedichten *Mein blaues Klavier* und *Herbst* versammelt sie Prosa, Gedichte und Essays von weiteren deutschsprachigen, zumeist in Palästina lebenden Autorinnen und Autoren – unter anderem von Ludwig Strauss, Theodor Herzl, Hugo Bergmann, Arnold Zweig, Margarete Moses, Benedikt Kurzweil, Josef Kastein, Schalom Ben-Chorin, Max Bodenheimer, Sammy Gronemann, Felix Weltsch, Max Brod und Werner Bukofzer. Sie enthält aber auch mehrere aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzte Texte: von Rachel Bluwstein, Samuel Joseph Agnon, Shin Schalom und Avigdor Hameiri.[13] Von den beiden Herausgebern Gerson Stern und Schalom Ben-Chorin wird die Anthologie als »Sammelbuch«[14] bezeichnet – als solches verwirklicht sie im Kleinen, in der Materialisierung als Druckwerk, das zionistische Ideal der »Einsammlung der Verstreuten«.[15] Sie will, so lesen wir im Vorwort, »den ungebrochenen schöpferischen Willen geistig Schaffender in Palästina« bezeugen. Daran bindet sich die Frage nach der Legitimität des Gedichteschreibens in der gegenwärtigen Lage: »Ist aber das Lebensrecht der Dichtung in dieser Zeit nicht in Frage gestellt?« Die beiden Herausgeber antworten mit einem durch ein Ausrufezeichen noch bekräftigten »Nein!« und benennen »Wort und Geist« als »Kräfte«, die »Gewalt und Zerstörung überdauern«.[16] In dem eingangs zitierten *Zeitgedicht* Gerson Sterns aus dem Jahr 1945 ist es dagegen nur noch der Schrei, der überdauert.[17] »Er stählt das Herz und sprengt entzwei die letzten Barrikaden …«, so die letzte Zeile des Gedichts.[18] Im Vorwort zu *Menora* erscheint »Gewalt und Zerstörung« als summarische

13 Der Schriftsteller Avigdor Hameiri übersetzte u. a. 1943 Arnold Zweigs Roman *Das Beil von Wandsbek* ins Hebräische. Hans Tramer schreibt im *Mitteilungsblatt der Hitachdut Olej Germania we Austria* zu den meist erstmals in deutscher Sprache veröffentlichten hebräischsprachigen Texten: »Die aus dem hebräischen Schaffen Agnons und Avigdor Hameiris hier zum ersten Male in Übersetzung erschienenen Romankapitel werden den Reiz nach dem Original sicher nur verstärken.« Ders., Menora, in: Mitteilungsblatt der Hitachdut Olej Germania we Austria, 24. Januar 1941, 6.

14 [Vorwort], in: Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel, hg. von Schalom Ben-Chorin und Gerson Stern, Tel Aviv 1941, 11. Zu Buchformat und Sammlungsform der Anthologie siehe genauer Schirrmeister, Begegnung auf fremder Erde, 55–72, zur Anthologie *Menora* siehe ebd., 67–70.

15 Zit. nach Kühne, Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina/Israel (1933–2014), 201. Auf die Verwobenheit von literarischem Schaffen und zionistischer Politik im Anthologieprojekt der *Menora* weist Sebastian Schirrmeister hin: ders., Begegnung auf fremder Erde, 67 f. Siehe auch Caroline Jessen, Kanon im Exil. Lektüren deutsch-jüdischer Emigranten in Palästina/Israel, Göttingen 2019, 187–189.

16 Jan Kühne merkt an, dass hiermit insbesondere »das deutsche Wort und der deutsche *Bildungsgeist* gemeint« waren. Ders., Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina/Israel (1933–2014), 201 (Hervorhebung im Original).

17 Stern, Ein Zeitgedicht, in: Mitteilungsblatt der Alija Chadascha, Jg. 9, Nr. 43, 26. Oktober 1945, 4.

18 Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Bezeichnung für die Geschehnisse der Verfolgung der Juden in West- und Osteuropa, aber auch für die Wellen von Gewaltakten arabischer Einwohner gegen Juden in Palästina,[19] zuletzt 1936 bis 1939, und für die akute Bedrohung durch die deutsche und die italienische Armee.[20]

Wenn es den beiden Herausgebern der Anthologie einerseits um die Integration der deutschen Sprache als Literatursprache in Palästina geht, wie man vermuten kann, so geht ihr Anspruch andererseits weit darüber hinaus. Denn das Vorwort, das die polyphone Struktur der aus einzelnen Textstücken zusammengesetzten Sammlung hervorhebt, formuliert eine doppelte Adressierung: »Viele zu Vielen in Erez-Israel und in der Welt«[21] soll das kleine Buch sprechen lassen. Es soll damit eine Resonanzfläche schaffen, die das Land Israel mit der Diaspora und darüber hinaus mit der nichtjüdischen Welt verbinden könnte. Dies korrespondiert mit Gerson Sterns Forderung nach einer Umkehr, einer Selbstbesinnung auf jüdische Tradition, die »weltoffen« sei.[22]

Das in der Anthologie *Menora* veröffentlichte, im Zürcher Exil entstandene Gedicht *Mein blaues Klavier* von Else Lasker-Schüler trägt in der handschriftlichen Druckvorlage und auch in der gedruckten Form der Sammlung den Zusatz »meinem lieben Heimatfreund G. St. gewidmet«.[23] Gerson Stern war mit Lasker-Schüler seit seiner Kindheit und Jugend in Elberfeld bekannt. Im Jahr 1874 in eine liberal-jüdische Familie geboren, war Stern 1884 von der westfälischen Kleinstadt Holzminden, seinem Geburtsort, nach Elberfeld umgezogen, da sein Vater dort ein Seidenwarenunternehmen begründete. Nach Aufenthalten unter anderem in Berlin ließ er sich 1919 mit seiner Frau Erna Schwarz, einer Schwester des 1933 nach Palästina geflüchteten

19 Hannah Arendt argumentiert 1937 in einem unpublizierten Textentwurf, dass der Hass gegenüber den Juden in Palästina – »ganz zu schweigen von den nordafrikanischen Ländern« – dem »deutschen Einfluss« dort zuzuschreiben sei. Library of Congress, Washington, D. C. (nachfolgend LOC), Hannah Arendt Papers, Speeches and Writings File, 1923–1975, Essays and Lectures, »Die Judenfrage«, Vortrags-Skizze, um 1937 (4 Seiten, hier 2).

20 Siehe dazu Samuel Miner, Planning the Holocaust in the Middle East. Nazi Designs to Bomb Jewish Cities in Palestine, in: Jewish Political Studies Review 27 (2016), H. 3–4, 7–33.

21 [Vorwort], in: Menora, 11. Siehe dazu auch Kühne, Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina/Israel (1933–2014), 208 f. Eine Besprechung in der Zeitschrift *Aufbau* beschreibt die Texte, »für uns wie ein Gruss« der »vielen, die uns aus den Veröffentlichungen der Gemeindeblätter, der Jüdischen Rundschau, der C.-V.-Zeitung, der Kulturbundblätter, des Schockenalmanaches lieb und vertraut sind«, als »Zeugnisse eines Ueberganges«. Indem deren »fragmentarisch[e]« Wirkung betont wird, wird indirekt über die gegenwärtige jüdische Erfahrung gesprochen, die sich wiederum durch die Anordnung der Besprechung und die Nachbarschaft der Fotos auf der Zeitungsseite widerspiegelt. Dora Edinger, Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel, herausgegeben von Schalom Ben-Chorin und Gerson Stern, in: Aufbau, 6. Juni 1941, 11 f.

22 Stern, Jüdischer Roman in Deutschland, 28.

23 Else Lasker-Schüler, Mein blaues Klavier, in: Menora, Tel Aviv 1941, 55.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Botanikers Michael Evenari, auf einem Landgut in dem Weindorf Kiedrich im Rheingau bei Wiesbaden nieder. Hier lebte er bis Anfang 1937. Seine kaufmännische Tätigkeit hatte er 1933 aus gesundheitlichen Gründen aufgeben müssen. Stern wirkte als Vorbeter in der Synagoge des Nachbarorts Eltville und engagierte sich in der jüdischen Jugendarbeit, vor allem in den 1930er Jahren.[24] Schon im Herbst 1935, also zur Zeit des Erlasses der Nürnberger Gesetze, hatte er Palästina einige Monate lang besucht, um die Lebensmöglichkeiten dort zu erkunden.[25] Nachdem er im Jahr 1937 auf eine Anschuldigung der Devisenstelle Köln hin zweimal inhaftiert worden war,[26] erhielt er endlich am 27. Dezember 1938 für seine Frau Erna, seinen Sohn Joel und sich selbst ein Einreisezertifikat nach Palästina. In einem Brief an seine Frau vom 16. September 1938 beschreibt Gerson Stern sein Vorgehen, um für seinen Sohn einen Pass zu beantragen, und fügt hinzu: »Ich halte dies für so lebenswichtig, dass man es auch am Schabbath tun darf.«[27] Das Novemberpogrom überlebte er in Frankfurt am Main; davon berichtet seine nach der Ankunft in Palästina niedergeschriebene autobiografische Erzählung *Der Abschied*, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Bei seiner Ankunft in Haifa im April 1939 traf Gerson Stern auf eine gegenüber 1935 sehr veränderte politische Lage, die sich ab Herbst 1939 aufgrund der Bedrohung durch die näher rückende deutsche Armee in Nordafrika und

24 Dazu genauer Voit, Gerson Stern, 31 und 98–101. In diesem Kontext belegt ist u. a. ein Referat Sterns zu Jehuda Halevi aus Anlass des Goethejahres 1932, das auf die Bedeutung von Dichtung und Leben Halevis für Gerson Stern hinweist. Friedrich Voit, »Das Wort zu finden, das alle Türen öffnet«. Zum literarischen Schaffen von Gerson Stern (1874–1956), in: Kerstin Schoor (Hg.), Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland, Göttingen 2010, 367–382, hier 373, Anm. 19.

25 In den Tagebuchaufzeichnungen zu dieser ersten Reise Gerson und Erna Sterns nach Palästina 1935/36 findet sich ein weiterer signifikanter Bezug auf Jehuda Halevi, der als »erste[r] Zionist« bezeichnet wird. Unter dem Datum des 26. Oktober 1935, während der Überfahrt mit dem Schiff von Triest nach Haifa, notierte Stern: »Auf ihm [dem Meer] waren Juden geflohen. Auf ihm waren Juden zurückgekehrt zum heiligen Lande. […] Maimonides war auf ihm zum Lande der Väter gezogen, um in Ägypten sein Leben zu beschließen. Und der erste Zionist, Jehuda Halevy, war auf ihm zurückgeeilt nach Jeruschalajim, hatte den Staub der Erde geküsst & war gestorben. Und wir? Wir ›Heim‹fahrenden? Was bringen wir mit? Wir müssen uns heimbringen, den Willen der Erneuerung. Es ist dunkel um uns? Wenn es hier dunkel ist, muss es irgendwo Licht sein. Dort mögen wir es finden, möge leuchten die Sonne, die unser Leben bedeutet, mögen wir finden in unserem Land unser Judentum.« NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/33, Notizbuch, 11 f.

26 Einem am 21. November 1937 an seinen Sohn Joel gerichteten Brief fügte Gerson Stern nachträglich eine handschriftliche Notiz hinzu, die die erste »Entlassung aus dem Gefängnis« und seine zweite »schwere Wiederverhaftung in den Fängen der ›Gestapo‹« erwähnt. Siehe Voit, Gerson Stern, 164.

27 Ebd., 168.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

italienische Bombenangriffe auf Tel Aviv und Haifa noch zuspitzte.[28] In seinen *Erinnerungen an Else Lasker-Schüler*, die er unmittelbar nach deren Tod im *Mitteilungsblatt* vom 23. Februar 1945 veröffentlichte, erzählt Gerson Stern, wie er zu Beginn des Jahres 1941 zu ihr gerufen wurde, »in einer selbst für sie ungewöhnlichen Dringlichkeit«.[29] Sie bat ihn, mit ihr nach Moskau, zu Stalin, zu fahren. Das war lange nach dem Hitler-Stalin-Pakt. Ein szenischer Dialog zwischen den beiden schließt sich mit Lasker-Schülers Frage an: »Sie fahren doch mit?« »Selbstverständlich. Wann fahren wir?« »Morgen früh«. »Gut, bis dahin kann ich den Koffer packen. Was werden wir dort tun?« »Stalin muß mit England gehn. Wir werden es ihm sagen.« Stern kommentiert: »Und nun wurde das Unsinnige des Bisherigen in eine fast unheimliche Sicht gehoben. Sie entwickelte vor mir, was die kommenden Jahre entscheidend bestätigten. – ›Haben Sie ein Flugzeug?‹ ›Nein‹, sagte sie ganz verdutzt. Mit dem Entschluss uns hierum zu bemühen, schieden wir.«[30] Diese Erinnerungsszene wirkt absurd-verzweifelt, scheint aber doch ein radikaler Beleg für Sterns und Lasker-Schülers enge Verbindung.

Das Romanprojekt *Die Waage der Welt*, 1939–1947

In der Anthologie *Menora* findet sich auch ein Prosatext von Gerson Stern selbst: das erste Kapitel aus seinem Romanprojekt *Die Waage der Welt*, an dem er in den Jahren zwischen 1939 und 1947 arbeitete. In einer dem Vorabdruck vorangestellten Passage wird das entstehende Erzählwerk – hier noch unter dem Titel *Die ewige Frage* – als »Gegenwarts-Roman«[31] angezeigt. Der Roman schildert das Geschehen der Monate von Juni 1932 bis April 1933 in Deutschland. Er will möglichst »geschichtstreu«[32] erzählen – diesen Ausdruck wählte Stern in seinem im April 1947 in Jerusalem verfassten Vorwort beim Abschluss des Romans. Um solche Geschichtstreue zu erreichen, setzte der Autor die ausführlichen Quellenstudien, die er noch in Deutschland begonnen hatte, in Jerusalem in der Jewish National and University Library fort, die zu dieser Zeit von Felix Weltsch geleitet wurde, später von Gotthold Weil, den Stern um Unterstützung bei seinen Bemühungen gebeten hatte, ein

28 Dazu Nir Arielli, »Haifa Is Still Burning«. Italian, German and French Air Raids on Palestine during the Second World War, in: Middle Eastern Studies 46 (2010), H. 3, 331–347.
29 Gerson Stern, Erinnerungen an Else Lasker-Schüler, in: Mitteilungsblatt des Irgun Ole Merkaz Eropa, Jg. 9, Nr. 8, 23. Februar 1945, 7.
30 Ebd.
31 Gerson Stern, 1932, in: Menora, 108–124, hier 108.
32 Ders., Die Waage der Welt, 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Zertifikat für die Einreise nach Palästina zu erhalten.[33] Das in Sterns Nachlass in der National Library of Israel in Jerusalem aufbewahrte Notizbuch versammelt auf über 200 eng beschriebenen Seiten Exzerpte aus publizierten Primärquellen sowie aus verschiedenen Veröffentlichungen, die bis circa 1940 im Druck vorlagen, zum Aufstieg der Nationalsozialisten, zur frühen Geschichte des Regimes und zur Verfolgung der Juden. Die Intensität dieser Quellenstudien ist bis etwa ins Jahr 1942 belegt. Die von Stern bei der schriftstellerischen Arbeit an seinem Roman entwickelte Form des Abschreibens, Zitierens und der Verarbeitung seiner Exzerpte könnte man als »Remontage«[34] bezeichnen: Vorhandenes, schon bearbeitetes zeitgeschichtliches Material wird vom Autor neu arrangiert.

Möglicherweise hat Stern noch in Frankfurt eine oder mehrere solcher Exzerptesammlungen angelegt, die er vor seiner Flucht aus Deutschland im März 1939 aus Furcht davor, Verdacht zu erregen, vernichtete oder die verloren gegangen sind. Unter den exzerpierten Büchern – es handelte sich insgesamt um mehr als vierzig Publikationen – befanden sich beispielsweise Adolf Hitlers *Mein Kampf* (1925), Joseph Goebbels' *Kampf um Berlin* (1934) und *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei. Eine historische Darstellung in Tagebuchblättern* (1934), Alfred Rosenbergs *Blut und Ehre. Ein Kampf um deutsche Wiedergeburt* (1938), der erste Band der *Berlin Diaries* von Helmuth Klotz, die den Zeitraum vom 30. Mai 1932 bis zum 30. Januar 1933 umfassten und 1934 in New York erschienen waren, sowie Gustav Otto Warburgs *Six Years of Hitler. The Jews under the Nazi Regime* (1939 in London erschienen).

In den Jahren von 1939 bis zum Abschluss des Manuskripts im April 1947, in denen Gerson Stern an seinem »Roman einer Zeit«[35] arbeitete, vertiefte er sich in der Bibliothek der Hebrew University oder zu Hause in Reḥavia über Monate hin Stunde um Stunde in diese Schriften und schrieb Passagen aus ihnen in seinem Notizbuch nieder. In dieser Periode bewegte

33 Gerson Stern hatte sich hilfesuchend an David Werner Senator gewandt, den späteren Verwaltungsdirektor der Hebrew University of Jerusalem, und ihm mitgeteilt, dass neben Gotthold Weil auch Max Bodenheimer und S. J. Agnon bereit seien, eine Unterstützungserklärung für ihn und seine Familie zu verfassen. Voit, Gerson Stern, 166.

34 Den Begriff der Remontage entlehnt Georges Didi-Huberman einem Essay von Siegfried Kracauer aus dem Jahr 1931. Dort beschreibt Kracauer eine Praxis der Montage, die bestehende Kino-Nachrichtenstreifen, z. B. die offiziellen Nachrichtensendungen der Weimarer Zeit, neu miteinander verknüpft, wobei eine andere Beschriftung oder ein anderer Kommentar hinzugefügt wird. Remontage meint also ein Verfahren, das zitiert und neu zusammensetzt. Ein Gespräch zwischen Harun Farocki, Georges Didi-Huberman und Ludger Schwarte im Schaulager Basel, 2008. Dispersion und Montage, in: Texte zur Kunst, 24. August 2015, <https://www.textezurkunst.de/articles/interview-schwarte-farocki-huberman/> (5. Mai 2023).

35 Stern, Die Waage der Welt, 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

er sich demnach permanent in zwei Gegenwarten, in zwei Zeitschichten. »Jerusalem als literarischer Ort« präsentiert sich in der so umrissenen Schreibszene in einer Art Zeit-Schichtung. In ihr legt sich die erinnerte, im Lesen, Abschreiben und Aufschreiben vergegenwärtigte Zeit 1932/33 über die Gegenwart zwischen 1939 und 1947. Oder anders gesagt: Diese beiden Zeitschichten schieben sich ineinander. Dem eingeschrieben ist eine Schichtung von Orten – nämlich Jerusalem, Mandatspalästina zum einen, und das nationalsozialistisch werdende Deutschland zum anderen: Berlin, Frankfurt am Main und ein Dorf im Rheingau, das Sterns langjährigem Wohnort Kiedrich nachgebildet ist.

Zusammenhängende Zitate aus den exzerpierten Quellen montiert Stern etwa in der Mitte des Romans zu einem »Tagebuch der Entscheidung«,[36] das dem chronologischen Verlauf vom 2. November 1932 bis zum 30. Januar 1933 folgt. Der Autor fügt diese in die Form eines Tagebuchs gebrachten Zitatstücke dem Romantext ein, indem er sie als Nachlasskonvolut ausgibt – als »Blätter eines Toten«,[37] die ein Nachgeborener um das Jahr 2000 findet. Der Erzähler wertet die aufgefundenen Tagebuchblätter als »beglaubigte Äußerungen oder Niederschriften, dokumentarische Tatsachen«.[38] Im Vorwort vom April 1947, das dem Romantext vorangestellt ist, wird auf dieses literarische Verfahren eines dokumentierenden Umgangs mit Namen und Rede hingewiesen: »[D]ie großen Mitspieler stehen klar genannt da, und was diese sprechen, ist gesprochen worden.«[39] Die vom Erzähler eingefügte, als aufgefundene Archivalie präsentierte Chronik, eine Collage aus Zitaten, ist der ästhetisch und formsprachlich sichtbarste Hinweis darauf, wie Gerson Sterns extensive Quellenstudien in der Jewish National and University Library in den Romantext eingegangen sind.

Die Figuren beziehungsweise Figurenkonstellationen im Roman, der ursprünglich als mehrbändiges Werk konzipiert war, repräsentieren verschiedene, einander widerstreitende und nicht in eine Synthese mündende Debattenpositionen im Konflikt um Judentum, Zionismus und Deutschtum, um Universalismus versus Nationalismus angesichts zunehmender Ausgrenzung und physischer Gewalt. In dieser Hinsicht könnte man den Roman als Durcharbeitung im Sinn Sigmund Freuds lesen: Im Modus des Erzählens, so könnte man behaupten, unternimmt es der Text, sich als Täuschung erweisende Vorstellungen vom »deutsch *und* jüdisch Sein«, vom »letztlich sind wir doch alle Menschen« durchzuarbeiten auf der Suche nach einer integrierenden Deutung. Der Autor tut dies im Bewusstsein, der »Rest« einer zer-

36 Ebd., 140.
37 Ebd., 139.
38 Ebd.
39 Ebd., 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

störten Welt zu sein. So notierte Stern 1946: »Die Jahre Dezember 1944 bis Dezember 1946 fraßen mehr als 24 Monate. Sie ließen uns wissen, wieviel Schrecken und Entsetzen das Herz tragen kann, ohne uns zu zerbrechen.«[40] In diesen Jahren erfuhr Gerson Stern, dass seine Schwester Aurelie in Theresienstadt (Terezín) und sein Bruder Moritz in Minsk ermordet worden waren.

Im Schlusskapitel des Romans bezeichnet das Zitat des Titels der *Tagebücher und Briefe* von Joseph Trumpeldor, die 1925 im Jüdischen Verlag Berlin erschienen waren, einen Moment existenziellen Erkennens, der im Text mit dem Datum des 1. April 1933 und den antisemitischen Gewaltakten des Boykotts an diesem Tag koinzidiert. Im Mittelpunkt der Szene steht Adda, die Ehefrau Wilhelm Pelzers, der im Roman – darin seinem Autor nahe – die Prinzipien der aufklärerischen Vernunft, des Humanismus und der Toleranz sowie der bewussten Selbstbehauptung als Jude repräsentiert. Adda erkennt durch die Lektüre der Briefe Trumpeldors, dass ihr Selbstgefühl »als Mensch […] und als Deutsche«[41] eine Täuschung war: »Ich verstehe mein früheres Leben nicht mehr.«[42] Über das Titelzitat wird also die Wendung von der Assimilation zum politischen Zionismus narrativ markiert – eine Wendung, die in anderen, essayistischen Texten von Gerson Stern mit den Begriffen der »Besinnung«, der »Umkehr« belegt[43] und als individuelle Entscheidung benannt wird, um sie zugleich als eine »nicht […] rein religiöse Angelegenheit«[44] zu kennzeichnen. Im Roman hatte mehrere Kapitel zuvor eine Dialogszene eine Auseinandersetzung um Zionismus und Nationalismus entfacht: »Zionismus ist eine Rutschbahn. Es gleitet sich so schön darauf, und auf einmal sitzt man ohne Warnungssignal mitten im Nationalismus drin.«[45] Dieser Sicht des libe-

40 Voit, Gerson Stern, 258 (12. Dezember 1946).

41 Stern, Die Waage der Welt, 305. Eingeleitet wird die Passage, die fast am Ende des Romans steht, durch die folgenden Sätze: »Und Adda liest und erspürt aus den Briefen von Josef Trumpeldor den Ablauf eines beispielhaften Lebens. Es überschreitet die Spiegelung eines Schicksals. Ein Tor öffnet sich, und man schaut in das Antlitz der Bestimmung.« Ebd., 304.

42 Ebd., 306.

43 Diese Begriffe bewegen sich in einem Reaktionsmuster, das Hannah Arendt in dem schon zitierten Entwurf von 1937 scharf kritisierte. Zugleich jedoch zeugen Gerson Sterns Essays und erzählende Prosa ab den 1930er Jahren davon, dass er die durch die Geschehnisse in Nazideutschland verursachte Erschütterung und Passivität der jüdischen Gemeinschaft, die Arendt dort beschreibt, sehr klar gesehen hat. Arendts vor dem Hintergrund ihrer Forderung nach einer »jüdischen Politik« formulierter Feststellung, es sei »keine Frage, dass in der Politik, das: Erkenne den Gegner, mindestens so wichtig ist, wie das Erkenne Dich selbst« (LOC, Hannah Arendt Papers, Speeches and Writings File, 1923–1975, Essays and Lecture, »Die Judenfrage«, Vortrags-Skizze, um 1937, 1), kommt der Roman *Die Waage der Welt* im Medium der Literatur insofern entgegen, als er sehr nuanciert die judenfeindlichen Dispositive innerhalb der deutschen Mehrheitsgesellschaft erkundet.

44 Stern, Jüdischer Roman in Deutschland, 28.

45 Ders., Die Waage der Welt, 211.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ralen, nichtjüdischen Journalisten Karl Ducroix hält Louis Meerlander, der eine nationaljüdische Position repräsentiert und für die Gründung eines jüdischen Staates argumentiert, entgegen: »Zionismus eine Rutschbahn? […] Zionismus ist mehr als sein Begriff. […] Zionismus ist zunächst der sehr reale Wille zur Normalisierung eines Lebens. Es ist die Befreiung aus einem tausendjährigen Ghetto.«[46] Und Meerlander stellt eine Frage, die, wie der Erzähler konstatiert, »sich nicht fortschieben« lasse:

»[H]aben Sie sich je gefragt, ob ein Jude in diesem Lande wirklich zu Hause ist, ob dieses Land ein ›home‹ ist, in dem wunderbaren Sinne, wie der Engländer sein home will? Es ist unmöglich, ein ganz freier, ein ganz gelöster Mensch zu sein, wenn es dieses zu Hause nicht gibt. Das besagt, daß man nicht empfunden wird als Mitbürger, sondern als entfernter Bruder, da *eine* Heimat, *ein* Vaterhaus uns verbindet. Einen Bruder nimmt man hin mit seinen Vorzügen und seinen Schwächen. Er ist einer der unseren und soll es sein. Ist es so mit uns Juden in diesem Lande? Nun ja, fast jeder von Euch kennt einen Juden, den er gern gelten läßt. Aber nimmt der *den* Juden hin? Das ist das Entscheidende.«[47]

Diese Sätze, in denen sich die Programmatik aus Theodor Herzls Schriften abzeichnet, sind auch nahe an Gerson Sterns Haltung, die religiöses und nationales Selbstverständnis verbindet, wie Jakob Hessing in seiner Besprechung der Neuausgabe von Sterns Roman *Weg ohne Ende*[48] hervorgehoben hat.

Sterns Roman *Die Waage der Welt* zählt zu jenen Texten, die in deutscher Sprache verfasst wurden, aber zuerst – und lange Zeit ausschließlich – in hebräischer Übersetzung im Druck vorlagen. Als das Buch 1948 unter dem Titel *Me'ozne ha-Olam* bei Am Oved in Tel Aviv veröffentlicht wurde, publizierte die *Palestine Post* eine Besprechung des Buchs unter dem Titel *Fateful Days*. Sie endete mit dem Satz: »[W]hat an era, and it still smolders [sie glüht] in the memories of many who did not understand then, […] but who may have learned by now what brought them here.«[49] Der Roman *Die Waage der Welt* lotet die Tiefenstruktur des Antisemitismus in der deutschen Gesellschaft aus. Er versucht, die Erfahrung der plötzlichen und brutalen Gewalt darzustellen, indem er sie in ein chronikalisches Erzählen übersetzt – in einem

46 Ebd., 213.

47 Ebd., 211 (Hervorhebungen im Original).

48 Jakob Hessing, Auf drei Dingen steht die Welt. Eine Chronik deutsch-jüdischen Lebens: Gerson Sterns Roman »Weg ohne Ende«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Mai 2000, V (Rezension). Zu diesem Roman siehe auch Itta Shedletzky, Exil im deutsch-jüdischen Kontext. Theologie, Geschichte, Literatur, in: Bettina Bannasch/Gerhild Rochus (Hgg.), Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur. Von Heinrich Heine bis Herta Müller, Berlin/Boston, Mass., 2013, 27–47, hier 40. Aufschlussreich ist Shedletzkys Argumentation, die den Darstellungsmodus der Ereignisse in dem Roman mit »dem Konzept der ›Jerusalemer Schule‹ [Jizchak Fritz] baerscher und [Gershom] scholemscher Prägung« in Zusammenhang bringt. Ebd., 40.

49 Dov Vardi, Fateful Days, in: The Palestine Post, 29. April 1949, 6.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sprachduktus, dessen metaphysisch-religiöse Unterströmung von Schriften Martin Bubers beeinflusst scheint und an Erzählformen des 19. Jahrhunderts erinnert, in dem aber gegen Ende zunehmend der Versuch der Distanzierung durch einen ironisch-bitteren Ton heraussticht.

Abschied von Europa. Eine Tagebucherzählung

Robert Weltsch, der bis 1938 die *Jüdische Rundschau* in Berlin herausgab, später lange Zeit das 1955 gegründete Leo Baeck Institute London leitete und mit Gerson Stern seit den frühen 1930er Jahren befreundet war, hält in seinem Nachruf auf Stern im Januar 1956 fest, Stern sei »für viele ein Wahrzeichen von Jerusalem« gewesen, »freilich nur eines Jerusalem abseits der Politik, dort, wo die mitteleuropäische Einwanderung versuchte, ein geistiges Zentrum zu schaffen«.[50] Projekte und Aktivitäten Gerson Sterns wie die Herausgabe der literarischen Anthologie *Menora*, eine reiche Vortragstätigkeit im Rahmen des Taussig-Kreises in Tel Aviv, des *Kraal* in Jerusalem und in der einzigen Jerusalemer nichtorthodoxen Gemeinde in den 1940er Jahren *Emet ve-Emuna* – die außer von Else Lasker-Schüler noch von Ernst Simon und Hugo Bergmann, gelegentlich auch von Samuel Joseph Agnon besucht wurde –,[51] zahlreiche Beiträge im *Mitteilungsblatt* und die Veröffentlichung von zwei auf Deutsch verfassten Romanwerken in hebräischer Übersetzung (im Jahr 1947, noch vor *Die Waage der Welt*, war der 1934 in Nazideutschland publizierte Roman *Weg ohne Ende* auf Hebräisch erschienen) – all diese Aktivitäten und Projekte zeugen von der Teilhabe an dem Versuch, unter den Bedingungen eines »Sprach-Exils« (Schalom Ben-Chorin[52]) »ein geistiges Zentrum zu schaffen«.[53] Erfahrungsgeschichtlich reicht die Resonanz dieses Versuchs bis in die Zeilen eines Gedichts, das Gerson Stern vermutlich im Jahr 1942, drei Jahre nach seiner Ankunft in Palästina, verfasst hatte:

50 Robert Weltsch, [In Memoriam: Gerson Stern], in: Aufbau, 27. Januar 1956, 10.

51 Dazu genauer George Y. Kohler, »Platzmachen für Gott«. Else Lasker-Schüler, Rabbiner Kurt Wilhelm und der religiöse Liberalismus in Palästina, in: Aschkenas 21 (2013), H. 1–2, 179–199.

52 Schalom Ben-Chorin, Fremdheit und Verfremdung, in: Walter Zadek (Hg.), Sie flohen vor dem Hakenkreuz. Selbstzeugnisse der Emigranten. Ein Lesebuch für Deutsche, Reinbek bei Hamburg 1981, 140–144.

53 Weltsch, [In Memoriam: Gerson Stern], 10.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sind wir ein Strandgut, wenn wir hier gelandet?
Es liegt ein Ruf in jeglichem Geschehen.
Ein Sturmwind trieb, und wir sind nicht gestrandet.
Wir sind an unserm Eigenen gelandet.
Wir haben uns in unserm Wahn gesehn[54]

Mit dem Blick zurück auf die Ankunft in Haifa Anfang April 1939 in den letzten beiden zitierten Gedichtzeilen verbindet sich der Blick auf das, was hinter den Ankommenden liegt: die Reflexion über »uns in unserm Wahn« – eine bittere und mehrdeutige Formulierung, die mit der Täuschungsgeschichte in Zusammenhang gebracht werden könnte, welche Gerson Stern an anderer Stelle in die bereits zitierte Metapher von der Assimilation fasste, »die uns versengt hat bis ins Herz«.[55] Ein Brandmal im Herzen: Die Bildsprache Sterns ruft hier eines jener Motive auf, an denen sich sein Erzählen ab 1933 im Genre des historischen Romans abarbeitete: die Illusion, das gebrochene Versprechen rechtlicher und politischer Gleichstellung, der gesetzlich geregelte Verlust der bürgerlichen Rechte für die Juden in Deutschland.

Die Tagebucherzählung *Der Abschied* entstand wahrscheinlich kurz nach Sterns Ankunft in Haifa im April 1939. Dieser erst 2005 aus dem Nachlass publizierte autobiografisch geprägte Prosatext erzählt aus der Ich- beziehungsweise Wir-Perspektive vom Überleben des Novemberpogroms in einer ungenannt bleibenden deutschen Stadt und von der im letzten Moment geglückten Flucht aus Deutschland über Triest nach Palästina. Der in gedruckter Form etwas mehr als sechs Seiten umfassende Text präsentiert sich als »Auszüge aus einem Tagebuch«[56] (so der Untertitel). Der Erzähltext spannt sich zwischen zwei Leitwörter, eine Überschrift und eine Unterschrift. Sie geben dem Text eine dreiteilige Form. Dem Titel vorangestellt ist die Zeile: »*Kennwort: Ceterum censeo …*«,[57] die zur bildungssprachlichen Formel geronnene gekürzte Form des Cato zugeschriebenen Zitats. Dieser Überschrift, die als politische Andeutungsrede zu lesen ist, folgt als zweites Teilstück der eigentliche Tagebuchtext in der Form einer Chronik, einsetzend mit einem Eintrag, der das Datum des 10. November 1938 trägt, und endend mit einem

54 Voit, Gerson Stern, 221.

55 Zit. nach ebd., 127. – In dem fragmentarischen Entwurf zu seinem Vortrag »Der Jude im heutigen Geschehen«, den Gerson Stern, wie Friedrich Voit vermutet, zuerst in der von Schalom Ben-Chorin begründeten Synagogengemeinde Romema am 22. März 1940 hielt, greift er zum Bild von der trennenden Wand ohne Tür, um aus der Perspektive der Gegenwart das *dead end* der Geschichte von Assimilation und Emanzipation im 19. und frühen 20. Jahrhundert in Deutschland zu beschreiben: »Er [der Jude] sucht die Tür in der Wand, & da er sie nicht findet, überzeugt er sich, dass keine Wand vorhanden ist.« NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/16, Bl. 3. Voit, Gerson Stern, 235.

56 Stern, Der Abschied, 81.

57 Ebd.; vollständig: »*Ceterum censeo* [Carthaginem esse delendam.]« (»Im Übrigen meine ich, [dass Karthago zerstört werden muss.]« (Hervorhebung im Original unterstrichen).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Eintrag vom 26. Januar 1939. Eine kurze Passage aus dem ersten Tagebucheintrag lautet:

»Es ist unvorstellbar dieses Ausgeliefertsein an das Unabänderliche einer Minute, eine Woge, die heranrollt, die alles niederreißen wird, man hört schon den Donner, und – man sieht nichts. Wir haben Erfahrung. Zweimal verhaftet gewesen sein – das zweite Mal in dieser Furchtbarkeit – es bleibt unter der Haut, unter dem Herzen, etwas bleibt, und die Frage bleibt und die Spannung: wie lange noch? Wann kommt das Endgültige? Es klingelt an der Haustür, ein Auto hält vor Deinem Haus – schon springt die Frage vor. Es ist das kaum noch Ertragbare, dieses Warten auf etwas, das vielleicht kommt, vielleicht in der nächsten Sekunde vor Dir steht, es ist ein Zerreißen Deiner Wesenheit.«[58]

»Wir sind auf Deck«, so beginnt der letzte Absatz des Tagebuchs: »Um uns die lachende, leuchtende See. Über uns die blaue Unendlichkeit. Vor uns das Land unserer Väter.«[59] Den Abschluss des Prosatextes bildet, gleichsam als drittes Teilstück, die Unterschrift »Masali«, die sich als Signatur des Tagebuchschreibers ausgibt.[60] Dieser Name ist vom hebräischen Wort *mazal* abgeleitet, das »Sternzeichen«, »Glücksstern«[61] oder »Glück« bedeutet; vielleicht ist es auch eine zusammengezogene Version von *ha-mazal scheli* (»mein Glück«). Die Wahl der Über- und der Unterschrift (beide in lateinischen Buchstaben) verdeutlicht, wie bildungsbürgerliches Selbstverständnis und Hinwendung zum Zionismus zusammengebracht werden.

Im Vortrag in Romema vom März 1940 nannte Gerson Stern die Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden ein »Drama von unvorstellbarem Ausmaß, das aus Millionen einzelnen Begebenheiten sich formt – jenseits jeder Fassbarkeit«.[62] Die Tagebucherzählung *Der Abschied* und der Roman *Die Waage der Welt* suchen nach einer literarischen Form, die dieser Unfassbarkeit standzuhalten vermag, die das Einzelne erfasst und nicht ins Monumentale kippt. Die in Sterns Nachlass bei den ersten, wohl in Jerusalem entstandenen Niederschriften zu *Die Waage der Welt* aufgefundenen handschriftlichen Aufzeichnungen von fragmentarischen (gehörten oder gelesenen) Berichten über die qualvollen Gewalterfahrungen während des Novemberpogroms in Frankfurt am Main und in den Konzentrationslagern Buchenwald und Sachsenhausen legen die Frage nahe, wie der Schreibprozess und das vergegenwärtigende Lesen der bruchstückhaften Aufzeichnungen verknüpft waren. Nach dem Erscheinen des Romans in hebräischer Übersetzung 1948 gelang

58 Ebd.
59 Ebd., 87.
60 Ebd.
61 Ob das Wort »Glücksstern« hier eine lose und verborgene Assoziation zu Else Lasker-Schüler, u. a. zu *Der Wunderrabbiner von Barcelona*, oder eine zufällige Koinzidenz darstellt, bleibt offen. Dies., Der Wunderrabbiner von Barcelona, Berlin 1921, 22.
62 NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/16, Bl. 4, Gerson Stern, Der Jude im heutigen Geschehen; Voit, Gerson Stern, 235.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

es, die deutschsprachige Fassung in der von Alfred Hirschberg, dem früheren Chefredakteur der *C.V.-Zeitung*, in São Paulo herausgegebenen Zeitung *Crônica Israelita* (Israeli Chronicle) zu veröffentlichen – in gekürzter Form als Fortsetzungsroman zwischen Juli 1954 und Juni 1955.[63] Versuche zu Beginn der 1950er Jahre, den Roman im deutschen Sprachraum zu publizieren – im Zürcher Humanitas-Verlag oder im Verlag der Frankfurter Hefte –, waren fehlgeschlagen.[64]

J'accuse!, 1947

Gerson Stern überschreibt – den berühmten offenen Brief von Emile Zola an den französischen Staatspräsidenten vom Januar 1898 zitierend – eine Aufzeichnung in seinem Fragment gebliebenen Tagebuch mit »*J'accuse!*«. Die Anklage, die Stern in der unveröffentlichten Aufzeichnung zu Papier bringt, richtet sich an die britische Regierung. Diese agiere in der UNO seit der Erklärung der Teilung Palästinas parteilich zugunsten der Araber, sie verrate ihr in der Balfour-Erklärung festgehaltenes Versprechen und sie handle wie eh und je nur im eigenen Interesse.[65] Die Tagebuchaufzeichnung ist undatiert, muss aber in den Monaten nach dem 29. November 1947, dem Tag der

63 In einem kurzen Begleittext zum Abdruck der *Waage der Welt* in der *Crônica Israelita*, der den Autor Gerson Stern vorstellt, weist Schalom Ben-Chorin auf die hebräische Übersetzung von *Weg ohne Ende* hin und betont, besonders von jungen Lesern sei das Buch begeistert aufgenommen worden. Daraus entwickelt Ben-Chorin eine Deutung, die den Rezeptionskontext der deutschsprachigen Ausgabe (1934) mit dem davon so verschiedenen der hebräischsprachigen Übersetzung (1947) verbindet und die er in seinem Nachruf auf Gerson Stern im Jahr 1956 emphatisch bestärkt: »Hier in Israel«, so schreibt er dort, »hat dieser jüdische Roman eine ganz andere soziologische Funktion zu erfüllen. In den Jahren des Umbruchs und Aufbruchs war er vor allem für die entfremdeten Massen der assimilierten Juden ein Gleichnis ihres eigenen unverstandenen Schicksals. Für eine hebräische Jugend hier im Lande aber wurde er zu einer Brücke in die Vergangenheit und in die Gola. Ich habe selbst junge Menschen gesprochen, die durch die Botschaft dieses Galuth-Romans zutiefst erschüttert waren und jene schicksalsmäßige Verbindung erstmals erlebten, die so vielen unserer ›Sabres‹ fremd ist und sie nicht die richtige Beziehung zum Judentum der Diaspora finden läßt.« Zit. nach Friedrich Voit, Der Schriftsteller Gerson Stern und sein Roman »Weg ohne Ende«, in: Gerson Stern, Weg ohne Ende. Ein jüdischer Roman, hg. und mit einem Nachwort und einem Glossar von Friedrich Voit, Siegen 1999, 337–355, hier 354.

64 Friedrich Voit zitiert aus dem Absagebrief des Verlags der Frankfurter Hefte 1953, man sei »in hohem Maße von den menschlichen u. sachlichen (d. h. literarischen) Qualitäten des Buches überzeugt«, doch wolle man im Moment keine weiteren »Zeitdokumente dieser Art« herausbringen. Ders., Gerson Stern, 271.

65 Ebd., 260 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Abstimmung über den UN-Teilungsplan, verfasst worden sein. Die Textskizze setzt ein mit den folgenden, teils abgerissenen Sätzen:

»Ich beginne mit den Aufzeichnungen der Tage (…) seit der Erklärung der Partition für Palästina in der UNO, dem Parlament der Völker, abliefen. Es war am 27. November 1947, dass dieser Entschluss mit einer das notwendige Zw(e)i Drittel überschreitenden Mehrheit gefasst wurde gegen die Stimmen der arabischen & mit diesen ideologisch verbundenen Staaten. […] Der Kampf um das Ja & das Nein hatte sich Monate, vielleicht Jahre hingezogen. Das englische Weißbuch über Palästina vom März 1939 war nach dem Grundsatz: Right or wrong my country erfolgt. […] Dieses Tagebuch, das (…) zurückgreift, um in (…) Tatsachen hinzustellen, klagt an, klagt England an (…).«[66]

Ebenfalls in diesem, uns nur in einzelnen Blättern überlieferten Tagebuch – in, wie die zitierte Passage zeigt, gehetztem und zerrissenem, von Sprüngen und Auslassungen durchsetztem, teils protokollartigem Schreibstil – finden sich Entwürfe zu einem als »Brief«[67] konzipierten Text, welche die Lage in Reḥavia – Gerson Stern und seine Frau Erna lebten ab Ende Mai 1939 in der Rehov Radak 32 – während der Welle der Gewalt und der Blockade in diesen Monaten schildern. Eine Passage aus diesem Fragment sei hier wiedergegeben:

»M(ein) Telefon ist eine Sammelstelle. Begreiflicherweise ist alles mit unermeßlicher Erregung verbunden. Aber man bringt schließlich in sich Ordnung. Wie sollte man sonst bestehen? […] Wir wissen n(icht), was um die Ecke sich ereignet. Soeben ist wieder eine Bombe explodiert, vielleicht in Richtung Altstadt. Salven aus Gewehren folgen. Man nimmt alles hin, wenigstens äußerlich. Innerlich muss man damit fertig werden. Uns nahe stehende M(enschen) sind meuchlings ermordet worden. Politische Niedertracht feiert Triumpfe. Alles das frißt. Und immer wieder das Geknatter.«[68]

Die zitierten bruchstückhaften, überstürzten Aufzeichnungen belegen, wie Gerson Stern bemüht war, sein Erleben der alltäglichen politischen Realität in Jerusalem in Worte zu fassen und in eine schriftliche Form zu bringen. »Jerusalem als literarischer Ort« umfasst auch solche Modi des Aufschrei-

66 NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/24, Bl. 42, Gerson Stern, *J'accuse!* (Titel im Original unterstrichen; hier zit. nach dem Transkript von Friedrich Voit, in dem die mit runden Klammern gekennzeichneten Auslassungen Lücken oder unleserliche Stellen im handschriftlichen Original markieren). Friedrich Voit weist darauf hin, dass sich neben der bruchstückhaften, von Lücken unterbrochenen und offenbar in großer Eile niedergeschriebenen Einleitung nur einzelne Blätter in dem Fragment gebliebenen Tagebuch erhalten haben. Ders., Gerson Stern, 261.

67 NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/24, Bl. 39, Gerson Stern, Das ist 1 Brief (zit. nach dem Transkript von Friedrich Voit).

68 Ebd. Voit, Gerson Stern, 261. Nach Friedrich Voit sind nur erste Entwürfe von diesen Aufzeichnungen Sterns überliefert. Voit fügt hinzu: »Die erkennbare Absicht eines Offenen Briefes bzw. Tagebuchs blieben [sic] fragmenthaft wohl nicht zuletzt als Folge des großen Unglücks, das Gerson und Erna Stern in diesen Wochen [Ende Februar 1948] selbst traf, als ihr einziges Kind Joel vor dem Haus tödlich verwundet wurde.«

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

bens: Sie bringen materielle Formen hervor, deren irritierend fragmentarische, fast sinnentstellende Textur noch eine sichtbare Nähe zur Spur wahrt und so daran erinnert, dass die Spuren dem Archiv vorausgehen.[69] Diesen Textformen wird man vielleicht nicht gerecht, wenn man sie zum historischen und biografischen Dokument reduziert oder zum bloßen Beiwerk des »eigentlichen« literarischen Schaffens macht.

Auch in der Textskizze *J'accuse!* stellt Stern einen Bezug zu einer universellen Ethik her, wenn er notiert: »Hier wird (…) Grundursache berührt, an der die Menschheit krankt & wodurch sie sich in Gefahr begibt, sich selbst auszulöschen.«[70] Dies korrespondiert mit dem schon zitierten Vorwort zum Roman *Die Waage der Welt*, das im selben Jahr 1947 verfasst wurde und in dem er festhält: »Wir stehen dem Unfassbaren gegenüber. Das nimmt nichts von der Verantwortung des Einzelnen für sein Leben und für das Leben. Schicksal ist nicht das, was an uns herantritt. Schicksal ist die Antwort, die wir geben.«[71] Der Sinnlosigkeit und dem Unfassbaren der Shoah, dem »wir« gegenüberstehen, setzt Stern die ethische Entscheidung des Einzelnen entgegen – er rekurriert hier implizit auf Martin Bubers *Die Frage an den Einzelnen* (1936), auf dessen Grundgedanken er auch im Roman immer wieder zurückkommt.[72] Das Vorwort schließt mit den Sätzen:

> »So steht die unermessliche Grausamkeit da, die nicht unterdrückt werden konnte um der Wahrhaftigkeit willen. Wir haben kein Recht zu sagen: ›Ich will meine Ruhe haben‹, mit dem Hintergedanken, um besser vorübergehen zu können. […] Erfahrung wird Bekennen. Und nur das Bekennen kann der Menschheit die Sicherheit und den Frieden geben, die sie vor dem Untergang retten. Das will der Sinn dieses Buches sein.«[73]

69 Siehe Sigrid Weigel, Vor dem Archiv. Von der Unordnung der Hinterlassenschaften zur Ordnung des Archivs, in: Katalog der Unordnung. 20 Jahre IfK – Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften an der Kunstuniversität Linz, hg. von Helmuth Lethen, übers. von Kotalin Teller und Maria Zinfert, Wien 2013, 160–164.

70 NLI, Gerson Stern Archive, ARC. Ms. Var. 405/24, Bl. 42, Stern, *J'accuse!* (Die Auslassung im Zitat in runden Klammern zeigt wiederum eine unleserliche Stelle an.) Im Zusammenhang dieser Passage der Aufzeichnungen wird deutlich, dass es Stern hier um eine ethische Frage geht, nämlich die Höherbewertung nationaler (hier britischer) Interessen gegenüber moralischen und völkerrechtlichen Verpflichtungen.

71 Stern, Die Waage der Welt, 7.

72 Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen, Berlin 1936. Friedrich Voit interpretiert den Wechsel des Romantitels – von *Die ewige Frage* zu *Die Waage der Welt* – in diesem Licht. Siehe ders., Gerson Stern, 280. Zur Entstehungsgeschichte des Vorworts und dessen verworfenen Entwurfsfassungen siehe ders., »Die Judenfrage war unbequem. Fasste man sie, fasste man sich«. Zu Gerson Sterns Roman »Die Waage der Welt«, in: Stern, Die Waage der Welt, 309–326, hier 315–317.

73 Stern, Die Waage der Welt, 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sterns Anrufung einer universalen Menschheit in dieser Schlusspassage seines Vorworts, welches dem Leser die Lektürerichtung anzeigt,[74] ist gebunden an einen Begriff des Bekennens, der den an manchen Stellen im Roman aufscheinenden transhistorischen Zeitbogen unterbricht. Er bezieht sich nicht mehr auf die Idee eines voraussetzungslosen universellen »wir« im Sinne eines Allgemein-Menschlichen. Sein Begriff des Bekennens verknüpft eine religiöse mit einer juristischen Bedeutungsdimension und bindet den Einzelnen zurück an seinen Ort in den Geschehnissen der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden, an seine individuelle Erfahrung und sein individuelles Handeln.

74 Siehe dazu Voit, »Die Judenfrage war unbequem«, 315.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Joachim Schlör

Von äußeren und inneren Passagen zwischen Heilbronn und dem »Hebräerland«: Der Dichter Fritz Wolf (1908–2006)

Ein Besuch im Jahr 2000: Persönliche Vorbemerkungen

Im Februar 2000 wartete Andreas Meyer an einer Straßenecke in Naharija, nahe der nördlichen Grenze Israels, auf den Autor dieses Beitrags, der zusammen mit Armin A. Wallas aus Tel Aviv gekommen war. Wir wollten gemeinsam Fritz Wolf besuchen, mit ihm sprechen und mit ihm zusammen seine unpublizierten Manuskripte einsehen. Ich möchte diesen Text persönlich beginnen, weil mich mit Fritz Wolf mehr verband als mit vielen anderen Zeitzeugen in Israel, die ich im Laufe meiner Reisen und Forschungsaufenthalte kennenlernen durfte: die gemeinsame Herkunft aus der Stadt Heilbronn. Das wusste ich bereits vor dem Treffen im abstrakten Sinne einer biografischen Information – was es aber genau bedeutete, wurde mir erst klar, nachdem Andreas Meyer[1] uns miteinander bekannt gemacht hatte und Fritz Wolf zu sprechen anfing, im Dialekt meiner Heimatstadt. Sehr bald verloren wir beide uns in Anekdoten und Anspielungen aus dem schwäbischen Unterland, Meyer und Wallas hörten einigermaßen amüsiert zu. Damit will ich nicht die große und grundsätzliche Diskrepanz zwischen unseren Lebenserfahrungen überspielen; vielmehr wurde dieser Unterschied zwischen einem 1908 geborenen Juden, der auf der Flucht vor nationalsozialistischer Verfolgung im Alter von Mitte zwanzig 1935 nach Palästina ausgewandert war und in diesem kleinen Häuschen an der Schreibmaschine saß, und dem 1960 in eine evangelische Familie hineingeborenen Besucher gerade dadurch, dass wir mit unserem Heimatort etwas »gemeinsam hatten«, deutlich. Sein »Hebräerland« war ihm durch viel Schmerz und Mühe zur Heimat geworden; mir bedeutete es nach mehreren Reisen ein neues und aufregendes

1 Geboren im Jahr 1921 in Rheda/Westfalen, wanderte Andreas Meyer mit 15 Jahren in Palästina ein, lernte Schlosser und arbeitete lange Jahre in Naharija, später in Tefen/Galiläa. Mit den Weltkriegspostkarten seines Vaters Dr. Otto Meyer und den Berlin-Feuilletons seines Großvaters Alexander Meyer, Mitglied des Reichstags, konnte er gute einhundert Jahre deutsch-jüdischer Geistesgeschichte am Küchentisch ausbreiten. Siehe Alexander Meyer, Aus guter alter Zeit. Berliner Bilder und Erinnerungen, mit einem Nachwort von Joachim Schlör, Berlin 2006.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 363–386 | doi.org/10.13109/9783666302039.363

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

akademisches Forschungsgebiet, den Gegenstand meines wissenschaftlichen Interesses, freilich auch meiner zunehmenden persönlichen Empathie.

Die meisten Juden deutscher Herkunft und deutscher Sprache in Israel, »Jeckes« genannt, die ich in den Jahren seither getroffen habe und deren Dokumente und Berichte Grundlage meiner Arbeiten wurden, stammten aus Berlin, wo auch ich wohne. »Heilbronn« als – mit Thomas Mann gesprochen – »geistige Lebensform«, ein in Anführungszeichen geschriebenes Heilbronn, rückte mir erst Jahre später wieder nahe. Im Zuge der Erarbeitung einer auf privaten Briefen beruhenden Emigrationsgeschichte – die 1937 eine junge Frau, Liesel Rosenthal, aus einer Heilbronner Weinhändlerfamilie nach London führte – habe ich den Stapel Dokumente erneut in die Hand genommen, deren Originale Wallas und ich damals aus dem Schrank in dem kleinen Häuschen ausgeliehen hatten und im Museum der deutschsprachigen Juden im nahe gelegenen Tefen in den galiläischen Bergen kopieren lassen konnten. Armin A. Wallas publizierte kurz nach unserem Besuch bei Fritz Wolf eines der Manuskripte, *Das Sülmer Tor*, in seiner Zeitschrift *Mnemosyne*; der Text erschien seinerzeit mit der kurzen Notiz »Aus einem ungeschriebenen Buch, Nahariya, Israel, ca. 1980«.[2] Lena Kreppel hat dann in den Jahren um 2010 Teile des Werks von Wolf in ihrer Dissertation *Deutsch, jüdisch, israelisch. Identitätskonstruktionen in autobiographischen und essayistischen Texten von Erich Bloch, Jenny Cramer und Fritz Wolf* analysiert.[3] Der Historiker Klaus Kreppel, Geschichtslehrer und Initiator einer Städtepartnerschaft zwischen Bielefeld und Naharija, der sich intensiv mit der Geschichte der Ansiedlung deutscher Juden in Israel und vor allem mit ihren ökonomischen Aktivitäten beschäftigt hat,[4] konnte zusammen mit Schülern in der Partnerstadt Bielefeld eine neue Inszenierung des vielleicht bekanntesten Werks Fritz Wolfs, der musikalischen Komödie *Nahariyade*, auf den Weg bringen. Der darauf basierende Dokumentarfilm *Nahariyade* (Israel 2006, Regie: David Vitzthum) erzählt die Geschichte von Fritz Wolfs Leben und Arbeit in der mittelständischen Stadt Naharija und von den Jeckes, die sie gegründet, sie (und sich) aufgebaut hatten und sich im Gespräch mit Bielefelder Schülern an diese Jahre erinnern. Diese Publikationen und akademischen Arbeiten sowie die filmische Annäherung von, über und an Fritz Wolf zeigen, dass er nicht gänzlich unbekannt geblieben

2 Fritz Wolf, Das Sülmer Tor, in: Mnemosyne. Zeit-Schrift für jüdische Kultur 27 (2001), 33–57.

3 Lena Kreppel, Deutsch, jüdisch, israelisch. Identitätskonstruktionen in autobiographischen und essayistischen Texten von Erich Bloch, Jenny Cramer und Fritz Wolf, Würzburg 2012.

4 Klaus Kreppel, Wege nach Israel. Gespräche mit deutschsprachigen Einwanderern in Nahariya, mit einem Vorwort von Eberhard David, Bielefeld 1999; ders., Israels fleißige Jeckes. Zwölf Unternehmerportraits deutschsprachiger Juden aus Nahariya, mit einem Vorwort von Paul Spiegel, Bielefeld 2002.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ist. Auch die erste Heimatstadt hat einige Erinnerungstexte des Autors, der sich selbst im Juni 1957 mit einem Brief an den Oberbürgermeister Meyle in Erinnerung gebracht hatte und über lange Jahre mit Heilbronn im Briefkontakt geblieben war, in einem kleinen Band veröffentlicht.[5] Diesen Band schenkte er mir seinerzeit zum Abschied, mit der handschriftlichen Widmung: »Mit Grüßen. Aus Nahariya? Aus Heilbronn?« Diese Fragezeichen hinter seinen beiden Heimatstädten nehme ich im Folgenden zum Ausgangspunkt, das Thema der Passage im Leben und im Werk von Fritz Wolf zwischen Deutschland und dem Hebräerland nachzuzeichnen.

Von Heilbronn nach Naharija: Ein Jude sein, ein Jude werden

Als ich 2013 im Heilbronner Stadtarchiv, auf der Suche nach Briefen der Familie Rosenthal, in der so merkwürdig benannten Rubrik »Auslandsheilbronner« auf die Korrespondenz mit Fritz Wolf stieß, fiel mir sofort wieder meine Begegnung mit ihm ein. Sein eigensinniger, grüblerischer, dabei sprachlich immer eleganter und zugewandter Ton, den Wolf beim Sprechen pflegte, war auch in der Schriftform des Briefs sogleich erkennbar. In seiner Jugend hatte er zum Bekanntenkreis der an Kultur und Literatur interessierten Buchhändlerin Alice (Liesel) Rosenthal gehört, die als *domestic servant* nach Birmingham auswanderte, sich in England ein eigenes Netzwerk von Kontakten aufbaute und der es auf diese Weise gelang, auch ihren kleinen Bruder und ihre Eltern (noch im Frühjahr 1939) aus Deutschland herauszubringen. Ich habe ihre Emigrationsgeschichte als Geschichte einer Emanzipation gelesen, vor allem vom Elternhaus, aber auch von einer sehr konservativen städtischen und bürgerlichen jüdischen Gemeinde, aus der eben auch Fritz Wolf stammte.[6] Während seine Briefe an die Stadtverwaltung meist von den Erinnerungen an Heilbronn handeln und von der schwierigen Neubegründung einer deutsch-jüdischen Beziehung, sind sie doch zugleich stark von seinen Erfahrungen im neuen Land geprägt, also in Palästina und dem Staat Israel sowie seiner arabischen Nachbarschaft – und von der Erfahrung

5 Das war mein Heilbronn. Aus einem zerrissenen Bilderbuch von Fritz Wolf. Die Zeit eilt, teilt, heilt. Mit Federzeichnungen von Rudolf Gabel, Heilbronn 1986.

6 Joachim Schlör, »Liesel, it's time for you to leave«. Von Heilbronn nach England. Die Flucht der Familie Rosenthal vor der nationalsozialistischen Verfolgung, Heilbronn 2015 (engl.: Escaping Nazi Germany. One Woman's Emigration from Heilbronn to England, übers. von Christopher Lutton, London 2020).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

des Erlernens der hebräischen Sprache.[7] Diesen Aspekt, Wolfs Einstellungen und Äußerungen zu seiner Ankunft und seinem Leben im Land, vor allem zur Sprache, will ich hier in den Mittelpunkt stellen.

Grundlage dafür ist vor allem ein Text: *Ein Jude zu sein*, eines der unveröffentlichten Manuskripte, von denen wir damals eine Kopie mitgenommen haben, beendet im Oktober 1965. Es ist dies ein Lebensbericht, unterbrochen von Reflexionen über Politik, Kunst und Philosophie, in erster Linie aber eine Suchbewegung über die Frage nach der eigenen jüdischen Zugehörigkeit, der »Jüdischheit«, wie Fritz Wolf es nannte. Zum Großteil ist er chronologisch verfasst, sodass es möglich ist, das Manuskript – wie in der Exil- und Migrationsforschung anhand vieler Autobiografien geschehen – mit Arnold van Genneps berühmtem Text *Les rites de passage* von 1909 zu lesen und dessen dreiteilige Struktur von Abschied (»Trennungsriten«), Übergang (»Schwellenriten«) und neuer Ankunft (»Angliederungsriten«) in den Lebenszyklen von Individuen und Gesellschaften für die Strukturierung des folgenden Close Reading zu übernehmen.[8] In der Migrationsforschung wurde für die Phase des Übergangs, der Liminalität, oft das Beispiel der Schiffsreise als Erfahrung des Aufenthalts im Dazwischen angeführt.[9] So ist in der Tat auch jener Text von Fritz Wolf aufgebaut, dem ich im Folgenden eine genauere Lektüre widmen und den ich historisch kontextualisieren möchte.

Zu Beginn, im Teilstück »Der Weihnachtsbaum«,[10] stellt der Sechsjährige erstmals seinen Eltern die Frage: »Was bin ich denn?« Anlass ist eine Äußerung des Lehrers im Königlichen Karls-Gymnasium, »hundert Meter von unserer Wohnung entfernt«, der alle Kinder in der Schule gefragt hat, was sie denn »seien«, »katholisch oder evangelisch«. Gleichmütig habe die Mutter

7 Stadtarchiv Heilbronn (nachfolgend StadtA Heilbronn), Bestand Auslandsheilbronner, B021–117: Schriftwechsel mit Dr. Fritz Wolf, Nahariya (Israel).

8 Arnold van Gennep, Übergangsriten (Les rites de passage), übers. aus dem Franz. von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff, mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff, 3., erweit. Aufl., Frankfurt a. M./New York 2005.

9 Joachim Schlör, Die Schiffsreise als Denkraum. Quellen zur deutsch-jüdischen Emigration zwischen dem Abschied von Europa und der Ankunft in Palästina, in: Jürgen Elvert/Martina Elvert (Hgg.), Agenten, Akteure, Abenteurer. Beiträge zur Ausstellung »Europa und das Meer« am Deutschen Historischen Museum Berlin, Berlin 2018, 307–314; ders., Reflexionen an Bord. Die Schiffsreise als Ort und Zeit im Dazwischen, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 35 (2017): Burcu Dogramaci/Elizabeth Otto (Hgg.), Passagen des Exils, 54–68; ders., »Solange wir an Bord waren, hatten wir eine Heimat«. Reisen als kulturelle Praxis im Migrationsprozess jüdischer Auswanderer, in: Voyage. Jahrbuch für Reise- und Tourismusforschung 10 (2014): Mobilitäten!, 226–246.

10 Weihnachtsfeier und Weihnachtsbaum als kulturelle Symbole, mit denen assimilierte jüdische Familien ihre Zugehörigkeit zur christlichen Nachbarschaft ausdrücken wollten, werden in vielen autobiografischen Berichten erwähnt, zum Beispiel bei Gershom Scholem, bei Schalom Ben-Chorin oder auch – in Form einer kritisch-ironischen Karikatur – bei Sammy Gronemann.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

auf sein verzweifeltes Nachfragen geantwortet: »Also, Du teilst ihm mit, Du seist israelitisch …« (2)[11] Der Junge wusste nicht, was das Wort bedeutet, er erfuhr bloß, dass es auf eine Art von Anderssein anspielte, die zugleich nicht gänzlich ausgesprochen wurde – deshalb folgt hier im Manuskript eine Zwischenüberschrift: »Ich kenne nur Deutsche.«[12] Der Autor erläutert sie so:

»So, oder so ungefähr hat es sich abgespielt. Fünfzig Jahre und mehr sind seitdem vergangen. Die Fantasie hat ergänzt, der Kern ist wahr. Die Anekdote hat ihre Moral: Man wollte mich vor dem Anrüchig-Angebrannten des Jude-Seins bewahren so lang es ging; die Erwachsenen selbst schlossen die Augen vor dem Grausam-Schicksalbedingten; Deutsche wollten sie sein, gute Deutsche, mit der jüdischen Religion in Klammern gesetzt. Nie hätte meine Mutter gesagt, ich sei jüdisch, oder hebräisch, oder mosaisch – das hätte viel zu direkt und hart geklungen; zu entsetzlich wahr, als dass es hätte wahr sein dürfen.« (3)

Auffallend ist, dass ausgerechnet der Begriff »israelitisch« im Heilbronner jüdischen Bürgertum als der am wenigsten fremd erscheinende galt, er stand wohl stellvertretend für eine Konfession (wie »evangelisch« oder »katholisch«). Von heute aus gesehen mag in ihm der unmittelbare Bezug zu Israel ins Auge stechen. So ist es sicher nicht falsch, im Sinne des Grüblers Fritz Wolf den anachronistischen Anklang an »Israel« jetzt herauszuhören, damals blieb er stumm. Wolf nimmt die Anekdote zum Anlass einer Rückschau:

»Heute, nach über fünfzig Jahren, möchte ich den ganzen Weg noch einmal zurücklegen, von der Assimilation zum Judentum, ja geradezu vom Weihnachtsbaum zur Sederschüssel, mir zur Erkenntnis, den andern, den Nichtjuden, zu heilsam-versöhnlicher Belehrung. Ich hatte keine Ahnung von Jüdischheit. Amüsiert oder traurig den Kopf schüttelnd mag man mich begleiten. Allerdings ist es ein halsbrecherisch-gefährlicher Weg: Links geht es steil hinunter in die Schluchten und Abgründe der eigenen Seele und es ist hier nicht der Platz, hinter jeden Busch zu schielen – auf der anderen Seite aber überhängt ein Berg von Weltgeschichte und Kulturerscheinung den Pfad meines Jude-Seins und Jude-Werdens und droht krachend auf ihn niederzustürzen: Deutsche Geschichte, Jüdische Geschichte, Israel-Staats-Geschichte und die Gegenwart verankert in der Vergangenheit und dazu ein Felsbrocken von Soziologie, Glaubensfragen und Religionsgesetz.« (3 f.)

11 Diese und nachfolgende Seitenangaben beziehen sich auf das Nachlassmanuskript von Fritz Wolf, *Ein Jude zu sein*. Nach der zwischenzeitlichen Schließung der Sammlung in Tefen ist das Archiv für die Geschichte und das Erbe des deutschsprachigen Judentums in Israel nunmehr an der Universität Haifa aufgenommen worden. Die Signatur des Manuskripts lautet IL-MTFN-001-G-F-0113-25. Danke an Sinai Rusinek für diese Auskunft.

12 Man könnte den Satz durchaus als eine private Antwort Fritz Wolfs auf den Ausspruch Kaiser Wilhelms II. vom Juli 1914 deuten, er kenne keine Parteien mehr, nur noch Deutsche – ein Satz, der für die jüdische Bevölkerung eine so unvergleichlich große Hoffnung bedeutete und der zwei Jahre später, bei der »Judenzählung«, so schwer enttäuscht und faktisch widerlegt wurde.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Fritz Wolf wusste also durchaus, was er sich da vorgenommen hatte: Er plante zwar einen autobiografischen Bericht, der sollte aber »aufgehängt im ganzen Weltgeschehen« sein und über die eigene Person hinaus etwas Gültiges auch zur Zeit, die ihn hervorbrachte, sagen. Dieser Ehrgeiz, das eigene Erleben im universellen Zusammenhang zu verorten – »als ich in die Schule kam, hatte gerade der erste Weltkrieg begonnen« (4) – tut dem persönlich-individuellen Teil des Textes, behutsam formuliert, nicht immer gut. Im Folgenden lese ich deswegen diesen Text vor allem auf jene Passagen hin, in denen er persönlich bleibt und Wolf über sich selbst schreibt, achte also mehr auf das in diesem Beitrag im Zentrum stehende Thema der künftigen Existenz in Palästina und Israel. Ich konzentriere meine Anteilnahme auf die »Schluchten und Abgründe« des Autors und seine Frage nach dem eigenen Heimatland und wende mich weniger den so tief in sein Leben eingreifenden weltgeschichtlichen Ereignissen im Allgemeinen zu, die ihm seinerzeit diese Fragen und Entscheidungen aufzwangen. Die Erfahrung des Weltkriegs ist, nicht anders als die des Schulhofs, so besehen eine der Ausgrenzung. Die Hoffnung auf Zugehörigkeit, die den Bruder dazu veranlasste, sich mit 16 Jahren freiwillig zur Armee zu melden, wird enttäuscht. Aus der in der Emigration und dann in Israel gewonnenen Einsicht erscheint diese Familie als »Die Assimilanten«, erscheinen Vater und Mutter, so liebevoll sie individuell gezeichnet werden,[13] als »durchaus typische Vertreter einer Gruppe: jener fünfzig oberen alteingesessenen jüdischen ›Patrizierfamilien‹ meiner Heimatstadt«, die dadurch charakterisiert werden, dass sie »die wahren Tiefen des furchtbaren Spiels gar nicht durchschauten« und ihr Judentum als »etwas Lästiges und Hemmendes« empfanden, auch wenn sie »an gewissen Bräuchen und Vorschriften als letzten Resten einer alten Überlieferung« noch festhielten (10).[14] Sie glaubten an Befreiung und Gleichheit und hielten den Antisemitismus für das Überbleibsel einer barbarischen Epoche.

Das Judentum, so war Wolf überzeugt, als er den Text in den 1960er Jahren schrieb, hat immer »Wert darauf gelegt, das tägliche konkrete Leben gotterfüllt zu leben«, es ist weitgehend »eine Lebensform«, die man nicht negieren kann, »ohne Gefahr zu laufen, am Ende mit den leeren Händen der Judentumslosigkeit dazustehen« (11). Und gerade das ist der Vorwurf an die Generation der Eltern, dass sie das »Gefahrensignal: Brücke im Abbruch« nicht

13 In einem Brief an Rolf Palm (Heilbronn) schreibt Wolf: »Ich bin 1908 geboren und war das verwöhnte Nesthäkchen, umso mehr als meine emotionelle Mama für die damalige Zeit nicht mehr ganz jung, nämlich 31 Jahre alt war. Ich war das Resultat einer Liebesehe mit dem gutaussehenden Kavalier und Geschäftsmann Julius Wolf, damals schon Teilhaber der später so genannten Sortieranstalt für Trikotagenabfälle, W. M. Wolf AG.« StadtA Heilbronn, D 107: Nachlass Rolf Palm, Fritz Wolf an Rolf Palm, undatiert, unpaginiert.

14 Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Heilbronn siehe Hans Franke, Geschichte und Schicksal der Juden in Heilbronn, Heilbronn 1963.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

gesehen haben, dass sie auf ihre wohl vorhandenen inneren Hemmungen vor einer allzu starken Assimilation nicht hören wollten, dass sie nur formal an manchen Dingen wie dem Synagogenbesuch zu den Hohen Feiertagen oder der Beschneidung ihrer Söhne festhielten, daraus aber keine positive Energie ziehen konnten – kurz und zusammenfassend: dass sie dem jüngsten Sohn keinen »Boden«, keine Grundlage jüdischer Erziehung und jüdischen Selbstbewusstseins hatten vermitteln können, die er später als Erwachsener – im Angesicht nationalsozialistischer Verfolgung – besonders dringend gebraucht hätte.[15] Selbst der Religionsunterricht übermittelte bloß eine »zusammenhanglose sinnlose Geisteswelt« (16), mit der er nichts anfangen konnte und von der er nichts verstand.

Wäre die familiäre Tradition eine festere Grundlage? Die wolfsche Familiengeschichte, die er sich im Briefwechsel mit seinem in die Vereinigten Staaten emigrierten Bruder Alfred erarbeitete, wird nur skizziert; im Mittelpunkt steht der Großvater, Wolf Moritz Löser, kurz W. M. genannt, geboren 1838, der noch – eben ganz anders als der ihm nun Nachdenkende – »vollkommen im Leben und in der Wirklichkeit stand«, der zehn Jahre nach der Verkündung des württembergischen Emanzipationsgesetzes die Firma gründete, der Bürger seiner Stadt wurde, sogar »ein Mitglied des Bürgerausschusses« und dessen Obmann, den jeder Polizist grüßte und der sich durch »schwäbisch-streitbare Dickköpfigkeit« auszeichnete (23). Dessen Interesse galt – auch dies müsste bei anderer Gelegenheit einmal vertieft werden – nicht, wie bei seinen Nachkommen, einem imaginierten Deutschtum, sondern er agierte und operierte »für die Stadt«, für ihre Finanzen, ihre Vereine, ihr Theater, und zugleich konnte seine »große warme ruhige Hand« die des Kindes Fritz noch sicher führen, auch anlässlich der jüdischen Feiertage und auch noch in der Synagoge. Und er schuf die Firma, die auf einen Hausierer, einen »Lumpenhändler« zurückgeht, einen Berufsstand, der »schmeckte nach Handeln, Feilschen, Schachern und Wuchern« (28), den der Großvater aber auf die Höhe beruflicher Anständigkeit und bürgerschaftlichen Ansehens zu heben verstand. Gerade diese Höhe, in Eintracht noch dazu mit einem als selbstverständlich betrachteten Judentum, haben die folgenden Generationen nicht halten können, und auch die Stadt Heilbronn, Ort des großväterlichen Aufstiegs, hat dem aufkommenden Antisemitismus keinen Widerstand geleistet.

»Aussätzig. Minderwertigkeitskomplexe. Angst. Unwissenheit über die eigene Religion, das eigene Volkstum, das eigene Wesen. Nicht Dazugehören. Nicht Dabeiseindürfen. Nicht Mitspielenkönnen. Keinen Freund haben. Das Grauen der Turnstunde. […] Zäh werden. Schwimmen lernen. Langstrecken laufen. Keinen Freund haben.« (52)

15 Zum historischen Kontext und zur Herkunft des Stigmas des vermeintlich fehlenden »Bodens« siehe auch den Essay von Nicolas Berg, Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher, 2., durchgesehene Aufl., Göttingen 2014.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Immerhin ringt er dieser Verzweiflung noch einen Schulabschluss ab, »bezieht« mit 18 Jahren die Universität, erlebt in diesen mittleren Jahren der Weimarer Republik aber bereits das Auftreten nationalsozialistischer Sturmabteilungen, wird beschimpft und angepöbelt, und sagt doch: »Nicht was mir geschah war schrecklich, sondern was um mich geschah.« (61) Auch jetzt wollten die »Oberen Fünfzig« nicht wahrhaben, was geschah, einzig der Bruder Alfred »liess sich von keinen Wunschträumen blenden: Raus, erklärte er, nichts wie raus.« (62) So zog der Referendar, da er kein konkretes Ziel hatte, an einen individuellen Sehnsuchtsort, er ging nach Italien.

Viele Einzelne. Die Überfahrt als kollektive Erfahrung

Das »zweite Teilstück« des Manuskripts trägt den Titel »Die Sederschüssel«, es ist als literarisches Gegenstück zum »Weihnachtsbaum« konzipiert. Bevor dieses Stadium der Ankunft aber erreicht und besprochen werden kann, gibt es eine Zeit des Übergangs, der Liminalität, die auf den ungeplanten, schlecht vorbereiteten Abschied folgt und nicht zuletzt darum noch Spuren dieses Aufbruchs enthält. Überhaupt kann das van gennepsche Modell nicht als klare Dreiteilung von in sich völlig verschiedenen Lebensphasen gelesen werden, sondern als Konglomerat von Erfahrungen, in dem sich Motive des Abschieds und der – erhofften – Ankunft stets von Neuem mischen, vor allem in jenem mittleren Stadium, in dem sich nun ein junger Mann befindet, der auf dem Schiff während der Überfahrt über sich selbst nachdenkt:

> »Wer da glaubt, ich hätte durch die Ereignisse des Jahres 1933 mein Judentum wieder entdeckt, ist im Irrtum. Die Folgen waren zunächst rein negativ: Ich war zum Paria gestempelt – die ›andern‹ wollten nichts von mir wissen – man verweigerte mir Deutschland und Deutschtum. Ich fühlte mich nicht ›entwurzelt‹, solche Worte haben einen viel zu realen bildkräftigen Charakter – viel exakter wäre es zu sagen: Ich trieb wie ein Toter in einer Wasserwüste und liess mich von den Wellen tragen wohin sie wollten.« (63)

David Jünger hat vor einigen Jahren in einem Beitrag für eine Ausgabe der *Mobile Culture Studies* zum Thema der Schiffsreise diese zentrale kollektive Erfahrung des Übergangs genau herausgearbeitet, die auch auf die Autobiografie von Fritz Wolf übertragen werden kann:

> »In der Konstellation der Überfahrt vom nationalsozialistischen Deutschland ins britische Mandatsgebiet Palästina (und ins künftige Israel) verschränkten sich derart viele Übergangsprozesse, dass sich die Reisenden einer tieferen Reflexion über deren Bedeutung kaum entziehen konnten. Die Schiffsreise schien in einem Zwischenraum und einer Zwischenzeit zu liegen: zwischen individueller sowie jüdisch-kollektiver Vergangenheit und Zukunft, zwischen Europa und Asien, zwischen Okzident und Orient, zwischen

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Liberalismus und Nationalismus, zwischen gestern und morgen. Die Schiffspassage als solche war dabei die Übergangserfahrung in Reinform, die die Reisenden in den Bann der Reflexion schlug.«[16]

Ein wichtiges Element dieser Erfahrung ist die Begegnung einzelner Reisender mit anderen »Schiffsbrüdern und -schwestern«, eben das Gefühl einer zwar zufälligen, aber doch kollektiv zu beschreibenden Passage, das Empfinden einer bedeutsamen Schicksalsgemeinschaft, in der zionistische Jugendliche, orthodoxe Pilger und selbst Einzelgänger wie Fritz Wolf sich zusammenfinden: »Auf dem Schiff: das jüdische Volk«.[17] Im Gegensatz zu den meisten Reisenden kam Fritz Wolf allerdings recht unvorbereitet unter solche Gefährten, und er versucht auch gar nicht erst, in seinem Text die zionistische Metaphorik und Rhetorik einer »Heimkehr« zu verwenden:

»Es war Zufall, dass ich ein paar Jahre später in Palästina einwanderte. Eigentlich lag mir nichts daran. Der Anti-Zionismus des Elternhauses hatte sich tiefer eingefressen als ich wahr haben wollte. Der Wiedergewinn der eigenen Jüdischheit lässt sich nicht auf Kommando von Heute auf Morgen bewerkstelligen.« (63)

Es gab immerhin in Palästina, bisher wurde sie noch gar nicht erwähnt, eine Schwester und somit die Hoffnung auf ein Ende der »totalen Einsamkeit«. In einem weiteren Manuskript, betitelt *Von Fritz zu Alfred* und bestehend aus Briefen an den Bruder, der wohl selbst ein Buch zu schreiben plante und den er mit Informationen zu versorgen hatte, wird die Wahl des Auswanderungsziels Palästina verständlicher gemacht. Der Schwager Oskar Mayer wollte auf der Durchreise nach Palästina in Mailand einen Zwischenaufenthalt einlegen und bat Fritz Wolf um ein Treffen, bei dem er seine eigenen Pläne darlegte:

»›Ich werde nach Palästina auswandern‹, sagte er, dem Sinn nach, ›und aller Wahrscheinlichkeit nach werde ich mich in Nahariya ansiedeln‹. Oskar und Palästina, das klang seltsam. Er war immer streng anti-zionistisch eingestellt gewesen – Vorsitzender des ›Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‹ und des ›Verbands jüdischer Frontsoldaten‹. […] ›Palästina ist das einzig Richtige‹, sagte Oskar. ›Nur keine Rückkehr in eine neue Assimilation. Nur keine Wiederholung desselben Fehlers, wenn auch vielleicht unter ganz anderen Vorzeichen.‹«[18]

16 David Jünger, An Bord des Lebens. Die Schiffspassage deutscher Juden nach Palästina 1933 bis 1938 als Übergangserfahrung zwischen Raum und Zeit, in: Mobile Culture Studies. The Journal 1 (2015). Die Schiffsreise/The Sea Voyage, 147–163, hier 149, <https://unipub.uni-graz.at/download/pdf/792149.pdf> (2. Mai 2023).

17 Ebd., 153. Da der Text im Rückblick verfasst ist, gehen in solche Beschreibungen natürlich auch biblische Bilder mit ein, etwa das der rettenden »Arche«, die eine kleine Gemeinschaft vor der großen Zerstörung bewahrt.

18 Fritz Wolf, Von Fritz zu Alfred (unveröffentlichtes Manuskript im Privatbesitz des Verfassers), 18.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Er werde in Naharija, so fuhr der Schwager fort, eine Landwirtschaft betreiben, wolle bewusst »Schluss mit dem Intellektualismus« machen und er sprach schon im Detail von Obstbäumen und Gemüseland auf »drei oder vier Dunam«, vom Bau eines Hauses, vom blauen Mittelmeer und von dem wunderbaren Strand, und Wolf hörte seinem Schwager bewundernd zu, neidisch – und skeptisch. Sobald ein Erfolg sich eingestellt habe, werde dieser ihn »nachholen«. Tatsächlich gelang die Auswanderung von Oskar, Gretel Mayer-Wolf – der Schwester – und ihren Kindern, auch die Ansiedlung in Naharija, und er konnte selbst seine alten Eltern nachkommen lassen, die sich dort ebenfalls ein kleines Häuschen bauten.[19] »Auch ich solle, so meinte Oskar, auf jeden Fall nach Palästina auswandern, gewissermassen blind. In Italien würde ich bestimmt auf keinen grünen Zweig kommen und schlechter würde es mir in Palästina nicht ergehen, wahrscheinlich aber besser.«[20] Von Oskar erhielt er eine »Liste der Dinge, die ich des anderen Klimas und der anderen Umstände wegen besorgen sollte«, und nach einem Treffen mit den Eltern Wolf, die ihn im Sommer 1936 in Italien besuchen konnten, wurde es »endgültig ernst«. Er ließ einen Transport-Container, einen sogenannten Lift, anfertigen,[21] erhielt seine Möbel aus Heilbronn nachgeschickt und musste sich gleich, wegen deren ungeeigneter Ausmaße und auch aus Geldbedarf, »blutenden Herzens« von einem wundervollen riesigen Schreibtisch und anderen Gegenständen wieder trennen.[22] Der Flügel aber wurde eingepackt, alle Geschäfts- und Bankverbindungen wurden aufgelöst, eine Fahrkarte schickte der Vater aus Heilbronn.

»›Kannst Du Ivrith?‹, fragte ein schmaler gescheiter Junge. ›Keine Ahnung.‹ – ›Aber was »Schalom« heisst, wirst Du wenigstens wissen?‹ – ›Was heisst »Schalom«?‹ – ›Oh du lieber Gott‹, sagte er, ›und das geht nach Erez Jisrael!‹«[23]

19 Naharija gehörte mit zwölf anderen Orten (darunter Ramot ha-Schavim, Kfar Schmarjahu, Sde Warburg und Shave Ẓion) zu den Siedlungen, die von der RASSCO gegründet und gefördert wurden. Siehe Yoav Gelber, Moledet hadascha. Alijat jehude merkaz Eropa weklitatam 1933–1948 [Neue Heimat. Die Alija der Juden aus dem östlichen Europa und ihre Aufnahme 1933–1948], Jerusalem 1990, 357–384; Ines Sonder/Joachim Nicolas Trezib, Erkaufte Heimat. Die RASSCO und die Ansiedlung der Deutschen Alija in Erez Israel (1933–1948), in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 70 (2018), H. 1, 1–28.

20 Wolf, Von Fritz zu Alfred, 19.

21 Siehe dazu Ines Sonder/Joachim Nicolas Trezib, What's in a »Jew-Lift«? The Memoirs of Fritz Seelig of His Passage to Palestine, in: Hila Cohen-Schneiderman (Hg.), The Lift. The Transfer (Haavara) Agreements. Artistic Research Tel Aviv-Jaffa 2019, 38–81, hier 38–56 (Ausstellungskatalog).

22 Zur Bedeutung der materiellen Gegenstände im Prozess der Emigration siehe Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 31 (2013): Doerte Bischoff/Joachim Schlör (Hgg.), Dinge des Exils.

23 Wolf, Von Fritz zu Alfred, 23.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Der Dampfer sollte in Triest abgehen; ohne weitere Ausflüge – Florenz oder Venedig wurden erwogen – ging er zum Hafen, sah die Tel-Aviv dort liegen[24] und wurde von einem Steward eingewiesen, richtete sich ein und ging wieder nach oben. Jetzt liegen zwei Versionen dieses kritischen Moments vor uns, aus den Briefen an den Bruder Alfred, pragmatischer vielleicht und am konkreten Erleben orientiert, und aus dem umfangreichen autobiografischen Manuskript, in dem das Erlebnis schon weiter verarbeitet und in den Zusammenhang der Herkunft aus Deutschland, der Zukunft in Palästina, vor allem aber der eigenen Entwicklung (»mein verkorkstes, zwitterhaftes, von Unwissenheit und Komplexen beladenes Judentum sowie mein nicht absolut farbechtes Deutschtum«, 55) eingeordnet wird. Zusammen ergeben beide Texte einen Einblick in die Gefühlswelt des »gewissermassen blind« auf dem Schiff angelangten ungelernten Auswanderers:

»Eine Menge Menschen drängte sich an die Reling, winkte und rief zur Kaimauer hinüber, wo eine noch grössere Menschenmenge von Verwandten und Freunden mit weissen Taschentüchern zurückwinkte und herüberschrie. Es ging laut zu, gewaltsam laut, und eine gewaltsame Heiterkeit schien die Luft zu blähen. Wir verlassen Europa, sagte ich mir vor. Wir fahren nach Asien. Nach Palästina. Ins Heilige Land. Ein Abenteuer. Tausend Abenteuer. Moses. Christus. Die Kreuzritter. Napoleon. Allenby. Was erwartet mich? Was erwartet uns? Es sind gerade ›Unruhen‹. Was heisst ›Unruhen‹? Die Landebrücke wurde hochgezogen. Silbernes Wasser quirlte auf in der blaugrünen Tiefe und erzeugte jenes typische Abfahrtsgeräusch, wenn es zwischen Kaimauer und Schiffswand gepresst wird und das Schiff sich langsam und vorsichtig vom Ufer löst. Jetzt lagen schon ein paar Meter zwischen uns und den Menschen, die herüberwinkten. Und plötzlich sang es neben mir, stark und getragen – und zum ersten Mal hörte ich die Hatikwah – und wenn ich auch kein Wort verstand, ergriff es mich – und auf dem Mast wurde die blau-weisse Fahne hochgezogen, denn die ›Tel-Aviv‹ gehörte einer jüdischen Schiffahrtsgesellschaft – und die Leute sangen immer noch und immer lauter – und plötzlich wurde mir klar, dass es nicht um Moses, Christus und die Kreuzritter ging, sondern dass ich Europa verliess und seine barbarischen Gojim. Mag werden, was will, dachte ich, ›Saujud‹ und ›Judenstinker‹ wird mir dort keiner sagen …«[25]

24 Siehe zur Geschichte der sogenannten Hafenjuden Lois C. Dubin, Art. »Triest«, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. von Dan Diner, 7 Bde., Stuttgart 2011–2017, hier Bd. 6, Stuttgart 2015, 164–169; zur Geschichte des Schiffs und der Gesellschaft siehe Björn Siegel, Die Jungfernfahrt der »Tel Aviv« nach Palästina im Jahre 1935. Eine »Besinnliche Fahrt ins Land der Juden«?, in: »Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden« (Sprüche 3,17). Wege Joseph Carlebachs. Universale Bildung, gelebtes Judentum, Opfergang. Die Neunte Joseph Carlebach-Konferenz, hg. von Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel, München/Hamburg 2014, 106–125, sowie ders., Arnold Bernstein (1888–1971), 17. Juni 2015 (aktualisiert am 22. August 2018), <https://www.immigrantentrepreneurship.org/entries/arnold-bernstein/> (2. Mai 2023). Es handelt sich um eine Biografie im Rahmen des Forschungsprojekts des Deutschen Historischen Instituts (GHI) mit dem Titel »Immigrant Entrepreneurship. German-American Business Biographies, 1720 to the Present«.

25 Wolf, Von Fritz zu Alfred, 23.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jetzt überlegt Fritz Wolf selbst beim Schreiben, ob in seinem Buch »Italien« samt dieser Abschiedsszene den Abschluss eines ersten oder eher den Beginn eines zweiten Teils bilden sollte – Rückschau oder Vorausblick? Es war eben, um mit dem schottischen Ethnologen und Anthropologen Victor Turner zu sprechen, ein »Schwellenzustand«, der beide Elemente enthielt und den er im autobiografischen Manuskript deutlicher ausformuliert; es folgt noch ein längeres Zitat, das so etwas wie eine Idealversion vom »Hebräerland« imaginiert und zugleich zurückweist:

»Nun glaube ich bereits zu ahnen, was von der kommenden Darstellung, diesem zweiten Teilstück mit seiner jüdischen Überschrift erwartet wird: die Geschichte einer totalen Wandlung zum Jüdischen hin, samt Schluss-Chor und Happy-End: Der vollkommene Jude. Eine Geschichte, in der am Schluss alles aufgeht. Verwandlung in einen tief religiösen Juden, Verwandlung in einen weitblickenden zionistischen Ideologen, Verwandlung in einen Malaria-geadelten Sumpf-Entwässerer, Verwandlung in einen mutigen Freiheitskämpfer, Verwandlung in einen warmherzigen Freund der Araber. Nichts von alledem – und nicht nur, weil ich zu schwach bin auch nur für einen winzigen Bruchteil *einer* dieser Vollkommenheiten. Ein rauschendes Finale ist nicht einmal theoretisch möglich. Es gibt nichts wie Probleme, Komplikationen und Widersprüche.« (64)

Nun erst folgt die Beschreibung der Überfahrt, die mit dem Hissen der Flagge in Blau-Weiß (»das sein Jüdisch-Sein hinausschrie«) und dem Gesang der Hatikwah begann, deren Text er nicht verstand, von deren Klang er aber »an der Brust gepackt und durchgeschüttelt« wurde. Vorsichtig schränkt er ein, »es erwachte nichts Schlummerndes, Jüdisches« (67), dennoch stellte sich ein Gefühl der Sicherheit ein, des Entkommen-Seins. Die Passagiere und die Mannschaft waren Juden, »irgendwie gehörte ich dazu« und hatte einen kleinen Anteil an der Fahne, und »nach ein paar Stunden sagte ich ganz selbstverständlich ›Schalom‹, wenn ich mit einem Steward oder Kellner sprach« (67). Er beobachtete die lauten und unbekümmerten Mitglieder der Jugendalija »fast neiderfüllt«, wenn sie hingegeben tanzten und ihre in der landwirtschaftlichen Ausbildung neu gewonnene »Rohheit« kultivierten – »unsere Gojim« nennt er sie sogar und findet sie »kaum weniger fremd als die andern, die mich ausgestossen haben« (68). Er trifft Touristen und Neueinwanderer, aber auch Rückkehrer, die nur eben eine Reise gemacht hatten, die schon *dort* angekommen waren und aus dem frühen Datum ihrer Entscheidung ein Hoch- und Hochmutsgefühl jenen Unerfahrenen gegenüber an den Tag legten, zu denen er gehörte. Ihr Hass galt der deutschen Sprache, die er liebte, und den »Assimilanten«, zu denen er und seine Familie gehört hatten. Kurz vor der Ankunft in Haifa erlebt er den »Moment der äussersten zerreissendsten Identitätslosigkeit« (70):

»Es kam der letzte Tag. Eine seltsame Unruhe kam über die Menschen, obwohl wir erst in der Nacht anlegen sollten. Es war, als witterten sie ein Naturereignis: etwas Erschütterndes. Es hiess, in zwei oder drei Stunden werde Land zu sehen sein. Ich ging

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nach vorn. Ein paar Leute standen dort und hielten Ausschau. Allmählich wurden es mehr. Dann, furchtbar langsam […], schälten sich graue verschleierte Umrisse aus dem Wasser. Der Karmel, sagten die Leute.«

Gerade in diesem Moment denkt er an die Brücke mit den neun Bögen, über die man im Zug nach Heilbronn einfuhr. Während andere, wenn sie an Land sprangen, »den Boden von Erez Jisrael« küssten und ein »totales Umfasstwerden von 5 000 Jahren Geschichte, von Vertreibung, Zerstreuung und Rückkehr« erlebten, wollte er keine Tränen weinen – »oder hatte die Einjudung schon begonnen, weil ich ›Schalom‹ sagte und ›Erez Jisrael‹?« Mit der Ankunftsszene im Hafen von Haifa geht formal die liminale Phase zu Ende, und etwas Neues beginnt.[26]

Alle sind Juden. Die Ankunft

Der Schwager Oskar umarmte ihn am Hafentor, ein arabischer Zollbeamter klopfte ihn ab und überprüfte sein Gepäck. Und nun trat ihm ein ganz anderes »Hebräerland« entgegen als das eben noch auf dem Schiff imaginierte.

»Die Geschäftsstrasse einer belebten Mittelstadt. Von da an bis heute liess ein ständiger Strom ein ununterbrochenes Hammerwerk klopfen: Alle sind Juden – tak! Alle sind Juden – tak! – Alle sind Juden – tak! Die Touristen weist man auf diese Tatsache wie auf ein Kuriosum hin: die Verkehrspolizisten, die Schuhputzer, die Taxichauffeure, die Kellnerinnen – alle sind Juden; und neuerdings vergesse ich nie, auch die Halbstarken, die Taschendiebe und die Strassenmädchen zu erwähnen – aber wenn man dieses Hammerwerk selbst erlebt hat und immer weiter erlebt, so ist das Phänomen nicht etwa banaler, sondern nur um so wunderbarer und eindrucksvoller. […] In diese Totalität wurde ich nun fast ohne es zu bemerken hineingewoben wie ein winziger Faden in einen Teppich. Ich konnte mich nicht mehr aus dem Gewebe lösen und wollte es auch nicht.« (72)

Dieser Prozess, den Fritz Wolf »Einjudung« nennt, beschreibt, wie er »allmählich ›so ungefähr‹ oder, wie man heute sagt: ›in etwa‹, ein Jude wurde«. Er bildet den Gegenstand des größeren Teils dieses autobiografischen Manuskripts (73–150) und das Gegenstück zu jener Lebensform, die Fritz Wolfs Mutter seinerzeit so unbeholfen, und wohl auch wenig hilfreich, als »israelitisch« bezeichnet hatte. Es wäre falsch anzunehmen, dass mit der zunehmenden Einordnung in das israelische Leben »Heilbronn«, die Stadt in Anführungszeichen, nach und nach aus seinem Horizont verschwinden sollte – anfangs war das

26 Joachim Schlör, Abschied, Transit, Ankunft. Die Stadt am Mittelmeer und die Einwanderer aus dem »Hotel Europa«, in: Anja Siegemund (Hg.), Deutsche und zentraleuropäische Juden in Palästina und Israel. Kulturtransfers, Lebenswelten, Identitäten. Beispiele aus Haifa, Berlin 2016, 59–74.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

vielleicht der Fall, aber sie würde zu ihm zurückkehren. In den ersten Monaten und Jahren waren es zwei Orte und die mit ihnen verbundenen Lebensbedingungen, die den Prozess der Ankunft prägten, Hod ha-Galil und Naharija.[27]

In Hod ha-Galil hatten sich ein »paar Dutzend Kaufmanns- und Akademikerfamilien« niedergelassen und eine privatwirtschaftlich organisierte Siedlung errichtet. Sie waren unter den Regelungen der britischen Mandatsmacht als »Kapitalisten«, die 1 000 palästinensische Pfund oder mehr vorweisen konnten, eingewandert, allerdings floss das meiste Geld in den Aufbau der Siedlung und man verzichtete weitgehend auf den Einsatz von »fremden« – arabischen – Arbeitskräften, »man hätte von einem durch die Lebensumstände sich selbst begrenzenden Individualismus sprechen können«. (74) Eine private Kolonisationsgesellschaft sorgte dafür, dass der Boden entsteint und gepflügt wurde, baute Hühnerställe, legte Feldbahnen und bestellte Fachleute, die die Siedler berieten. Obwohl Fritz Wolf sich von der Kibbuz-Romantik der früheren Jahre abgrenzt, fällt doch stark ins Auge, wie sich von diesem Moment an seine Sprache zu verändern beginnt:

> »Weil ich es schwer hatte, hatte ich nicht die Zeit viel nachzudenken, und weil ich nicht viel nachdenken konnte, wurde ich wie im Traum ein anderer. Jeder Schweisstropfen schwemmte ein Stück Fremde, ›Galuth‹, Diaspora aus meiner Haut, und jeder Windhauch, jeder Sonnenstrahl liess eine Unze Judentum in mein Blut strömen.« (75)

Dabei wusste er, wie er schreibt, nichts von David Gordon, Arthur Ruppin oder Georg Landauer,[28] von den Vordenkern der »Erneuerung des jüdischen Volkes gerade über die Befreiung und Erlösung des Bodens in eigener Arbeit«, und noch in der Erinnerung scheinen ihm diese Worte zu groß. Aber im Zentrum des eigenen Lebens stand nun die Arbeit: Rote Rüben säubern, Erdbeeren verpacken, Tomaten züchten und ernten, Raupen ablesen, Drahtgitter zimmern und Dünger ausstreuen, Ziegen melken, Hühnern den Hals umdrehen – und mit dieser Aufzählung könnte er »seitenlang fortfahren ohne eine Sekunde zu zögern«. Lehrgeld zahlen ist noch ein wichtiger Punkt. Die groteske Ungeschicklichkeit, die früher zum Charme des Intellektuellen gehörte, durch Übung überwinden. Die »ständige Berührung mit der Natur«

27 Siehe Maoz Azaryahu/Arnon Golan, Zionist Homelandscapes (and Their Constitution) in Israeli Geography, in: Social and Cultural Geography 5 (2004), H. 3, 497–513.

28 Zu Aaron David Gordon siehe ders., Auswahl aus seinen Schriften, nach der von N. Tradjon unter Mitwirkung von E. Schochat bearb. hebräischen Ausgabe übers. von Viktor Kellner, Berlin 1937; zu Arthur Ruppin siehe Etan Bloom, What »The Father« Had in Mind? Arthur Ruppin (1876–1943), Cultural Identity, Weltanschauung and Action, in: History of European Ideas 33 (2007), H. 3, 330–349; zu Georg Landauer siehe den von ihm in der Jüdischen Buch-Vereinigung eingeleiteten und herausgegebenen Band *Palästina, 188 Bilder nebst einer Übersichtskarte und einer viersprachigen Bildbeschreibung* (Berlin 1935) sowie ders., Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte, hg. von Max Kreutzberger, Tel Aviv 1957.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

schuf, so schreibt er, »jene Beziehung zu Land, Volk und Boden, von der in der Ideologie jeder nationalen Bewegung so pathetisch die Rede ist« (76), als wollte er sich nachträglich eine Art Gutachten für diese Lernzeit ausstellen – denn faktisch erlebte er seine Arbeit nicht als Beherrschung der Natur, sondern als Erfahrung der kompletten Abhängigkeit von ihr. Aber es entstand eine »Beziehung«, man sorgte sich um Pflanzen und Tiere, wünschte, ihr Gedeihen zu erleben und ihnen dabei zu helfen: »Ich judete mich praktisch ein.« (78)

Der Prozess der erneuten »Aggregation« und Eingliederung nach van Gennep ereignete sich in einer Gemeinschaft. Diese Erfahrung nimmt Wolf zum Anlass, sich Gedanken über den besonderen Charakter der »Jeckes« zu machen, jener deutschen und deutschsprachigen Einwanderer, zu denen er nun doch gehörte (und über die er bald sein Stück *Nahariyade* schreiben sollte).

> »Jeckentum konnte Kompliment oder Tadel bedeuten. Jeckisch sein, das hiess fleissig, ordentlich, sauber, pünktlich, zuverlässig, ehrlich sein, aber es enthielt auch, und oft nur im Tonfall, den Vorwurf der Verbissenheit, des Pedantischen und Kleinlichen, der Schwerfälligkeit und einer tumben Geradheit, die als Dummheit gedeutet werden konnte.« (79)

Sie waren im Wesentlichen unter sich, von einigen aus Litauen oder Polen stammenden Arbeitern oder Beamten abgesehen. Sie teilten die Erfahrung der Erschütterung über das Ende ihrer Existenz in Deutschland, sie »trauten ihrem eigenen Akademikertum nicht mehr« und wollten es noch aus der Ferne der »Hitler-Propaganda« zeigen, »dass man kein Handelsjude mehr war«. Diese Haltung bezeichnet er als »irrational«, hervorgegangen aus Trotz und Unsicherheit, und doch schuf sie jenes Gemeinschaftsgefühl, mit dem »diese paar Hundert den Ort gemeinsam beschützen, verteidigen und aufbauen« wollten, der eine Stunde von Haifa entfernt und »rings von Arabern umgeben« war. Man half sich gegenseitig, sprach sich als »Chawer« an, als Genosse oder Kamerad, auch wenn man es »offiziell« gar nicht war. Die eigene Unsicherheit hatte viele Gründe, nicht zuletzt, dass er »nicht Ivrith konnte« und so im Gespräch mit anderen der richtige »Tonfall« nicht leicht zu treffen war. Auch Wolf wurde von der Hagana rekrutiert, mit einer Pistole ausgerüstet und zu Übungen eingeteilt, die er mit dem milden schwäbischen Begriff »Soldäterles spielen« bezeichnet. Aber auch diese Übungen sind Teil einer »jüdische[n] Erlebniswucht« (86), die ganz eng an den Ort gebunden ist; in den Zeiten der arabischen »Unruhen« 1936–1939 galt: »Die Häuser und die Hühner – das sind wir. Die Heimat.«

Das wichtigste Instrument, mit dem man sich das »Hebräerland« zur Heimat gestalten konnte, war – noch vor der Landwirtschaft und der Verteidigung – die hebräische Sprache. Da die meisten deutschen Einwanderer aus einer »jüdischen Leere« (92) kamen, hatte ihr Kampf um die neue Sprache »gelegentlich einen Zug ins Heroisch-Grossartige«. Manche paukten Gram-

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

matik, wie sie es früher mit Latein und Griechisch getrieben hatten, und verfügten wohl über perfekte theoretische Kenntnisse, waren aber lange Zeit nicht imstande, sich im Alltag zu verständigen. Andere kämpften mit dem »tückischen Gegner«, bis sie ihn halbwegs niederrangen, viele aber, darunter auch er, »brachten es in allen Sparten zum Soso-Lala eines mehr oder Minder« (93).

Für ihn war der Spracherwerb mit dem Prozess des Jüdisch-Werdens verbunden, »das Grossartigste aller jüdisch-geistigen Abenteuer« war es, wenigstens zu versuchen, den Tanach, die hebräische Bibel, im Original zu lesen. Für den »inneren Rechenschaftsbericht« (97), wie Wolf seinen Text nun bezeichnet, ist diese Lektüre zentral. Er sieht sich selbst als »Stümper«, meint, »jedes Kind ist mir über«. Aber ohne dieses Unterfangen gibt es keine »Brunnenfahrt in die Vergangenheit« (eine Anspielung auf den ersten Satz von Thomas Manns *Joseph und seine Brüder*), also kein historisches Bewusstsein – und ohne dieses »nichts Jüdisches«. Der ungeliebte Religionsunterricht der Kindheit war nichts als »Flachland«, jetzt erhoben sich Berge, wurde gar ein neuer Erdteil entdeckt. Was einst als »Scharlatanerie« galt, was misstrauisch als Überbleibsel alter Konvention betrachtet worden war, wurde nun durch »zärtliche Neugier« Gegenstand einer Entdeckungsreise. Das Historische war ihm dabei so wichtig wie das Erzählerische, und beides bezog sich natürlich – im Erlebnis der Natur – auf das Land, das »geblieben« war und nun auch auf realen Erkundungsreisen angeschaut werden musste, studiert sogar, wenn Zeit dafür blieb.

Nun macht das Manuskript, das sich über mehrere Seiten in die biblische Geschichte vertieft hatte, einen Zeitsprung ins Jahr 1948. Kurz vor der Staatsgründung geben ausgerechnet Oskar und Gretel, Schwager und Schwester, bekannt, sie würden nach Amerika auswandern. Die Empörung, mit der er diesen Entschluss zur Kenntnis nimmt, ist das Ergebnis seiner Beheimatung.[29] In der Zwischenzeit hatte er (aufgrund einer »Kupplungsaktion« seiner Schwester) seine erste Frau Paula kennengelernt, die einen *meschek*, eine

29 Siehe Katharina Hoba, Generation im Übergang. Beheimatungsprozesse deutscher Juden in Israel, Köln/Weimar/Wien 2016.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

kleine Wirtschaft, in Naharija besaß.[30] Am 20. Mai 1937 fand die Hochzeit in Haifa statt, sogar seine Eltern aus Heilbronn konnten daran teilnehmen – die Mutter starb auf der Rückreise an Angina Pectoris, »die Menschen sagen, man sterbe an einem gebrochenen Herzen«, die Nachricht von ihrem Tod traf am 13. Juni 1937 bei ihm ein. Der Vater »wollte in Palästina nicht bleiben«, ließ die Mutter auf Rhodos beerdigen, kehrte zunächst nach Deutschland zurück und überlebte den Krieg in der englischen Emigration. Paula und Fritz arbeiteten hart, und »dabei spielte sich das persönliche Schicksal vor einem weltpolitischen Hintergrund ab, der seinerseits ins tägliche Leben zurückschlug«.[31] Im Winter 1937/38, nach einer Fehlgeburt Paulas,

> »schrieb ich die ›Nahariyade‹, eine Geschichte in Musik, die nichts weiter war als ein in Verse und Musik gesetzter Tag aus dem Leben eines Siedlers namens Mendelstein, den es nicht gab. Was mir damals gelang, war die Verwandlung unseres ganzen Lebensjammers in Humor. So schmerzhaft hatte ich die neue Wirklichkeit aufgesogen, dass ich mich jetzt von ihr befreien musste – und von der ersten Melodie und den ersten Worten ›Ich möchte schlafen, nichts als immer schlafen‹ folgten alle Nummern wie von selbst. […] Das Stück besass einmalige und bleibende künstlerische Gültigkeit für einen historisch-palästinensischen Augenblick: die Verwandlung des deutschen Mittelständlers in einen palästinensischen Landwirt, Marke 1937.«[32]

Das persönliche Schicksal war grausam. Innerhalb weniger Monate wurde er sowohl Vater einer Tochter, Daniela, als auch Witwer, denn Paula starb kurz nach der Geburt des Kindes. Bald fand er in Ruth Mamlok aus Breslau eine neue Gefährtin und die Mutter seines Sohnes Uri: »Mit ihr zusammen gelang es, ein Haus zu errichten – symbolisch sowohl wie schließlich auch realiter.«[33] Er nahm eine Arbeit als Postbeamter an und gab nebenher Klavierstunden. Nach der *Nahariyade* entstanden ein zweites Stück, die *Grosse Parnosse*, und ein drittes, *Abrakadabra oder Die Wunder des Morgenlandes*; mit dem Ort Naharija, seiner geografischen Lage im »Orient«, vor allem aber

30 Auch Viola Alianov-Rautenberg (Hamburg) hat bei ihren archivalischen Recherchen zu den Geschlechterbeziehungen unter den deutsch-jüdischen Einwanderern Fritz Wolf »entdeckt« und, ausgehend von Veränderungen im Kleidungsverhalten – von der Krawatte zur Khakihose –, sein Leben in Naharija nachgezeichnet. Ihre Hauptquellen sind zwei weitere Texte, die heute ebenfalls im Archiv für die Geschichte und das Erbe des deutschsprachigen Judentums in Israel in Haifa aufbewahrt werden: *Zwischenreich* (IL-MTFN-001-G-F-0113-2) und *Israel-Buch für Anfänger* (IL-MTFN-001-G-F-0112-23). Mein Dank geht an Viola Alianov-Rautenberg für die Möglichkeit der Einsichtnahme in ihr Manuskript *From Cravat to Khaki. Gender, Sexuality, and Change in the Immigration of Fritz Wolf to Mandate Palestine*. Der Aufsatz ist erschienen im Jahrbuch des Leo Baeck Institute 66 (2021), 180–196.

31 Wolf, Von Fritz zu Alfred, 38.

32 Ebd., 40. Getippt wurde der Text der *Nahariyade* auf die Rückseite des italienischen Briefpapiers, Dott. FRITZ WOLF, Torino, via Carlo Alberto 17, Telef. 49-333.

33 StadtA Heilbronn, Bestand Auslandsheilbronner, B021-117: Schriftwechsel mit Dr. Fritz Wolf, Nahariya (Israel), Fritz Wolf, Lebenslauf.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

mit der schwierigen »Einordnung«, mit der Landwirtschaft und mit jenen den Vertretern einer deutsch-jüdischen Kultur im Land Israel zugeschriebenen Charaktereigenschaften befassen sich die Couplets, die er abends – nach getaner Arbeit, auch auf dem Postamt – am Klavier niederschreibt.

Alle diese Themen sind interessant und könnten weiterverfolgt werden; wenn wir uns aber Fritz Wolf nicht allein oder primär vom Standpunkt der Emigrations- oder Exilforschung zuwenden, wenn wir in unserem Close Reading seines Manuskripts fortfahren, so muss nun – analog zum Text – die Perspektive weniger die des Rückblicks und des Verlusts sein, sondern gleichsam israelischer werden, die Blickweise Wolfs auf das Land rekonstruieren, das er sich nun zunehmend zu eigen macht. In erster Linie geschieht dies – hier wie auch im Allgemeinen – mit dem Erwerb der neuhebräischen Sprache.[34] Der fällt ihm »verteufelt schwer« (94), es gibt keine vertrauten Begriffe, an die man sich beim Erlernen der Wörter »anlehnen« könnte, zugleich enthalten die Wurzelkonsonanten eines jeden Verbs so viele »ungeheure Sprengkräfte«, die man zwar ahnt (und lernt), aber noch kaum zu begreifen vermag. Und auch hier geht Fritz Wolf sehr individuell, intuitiv, fast sensualistisch vor, er will nichts mechanisch lernen, er will sich in die Sprache hineinbegeben, ihren Geist erfassen. Deutsch und Iwrit sind ihm »himmelweit verschieden« (96): Während ihm das Hebräische präzise, logisch, sachlich, hell, klar, rational entgegenkommt, erscheint ihm das Deutsche immer mehr romantisch, undeutlich, verschwommen, gefühlsbelastet, und es konnte ins Hebräische nur übersetzt werden, wenn man es von diesen Schwülstigkeiten befreite. Es gelang ihm mit viel Mühe, mit Abendstunden und Hausaufgaben, die Sprache »einigermassen« zu erlernen. Sie führt ihn einerseits ins Historische, andererseits aber ins Poetische und Erzählerische: Wir müssen die Ergebnisse dieser tiefen Lektüre hier nicht im Einzelnen nachzeichnen, es genügt vielleicht sich vorzustellen, wie jemand sich täglich – nach getaner Arbeit – lesend in eine Geschichte, also eine Kontinuität stellt, die ihm bis dahin verborgen oder sogar gleichgültig gewesen war, wie er Geschichte mit Geografie und Archäologie zusammenführt, auch auf Erkundungsgängen und gelegentlichen Fahrten im Land, wie er Themen findet, die ihn an das eigene Leben erinnern (»Es ging den Juden in Babylon so übel nicht«, 108) – und andere, die ihn am Erfolg des gesamten Unternehmens der Anknüpfung, der eigenen wie der israelischen insgesamt, auch gelegentlich zweifeln lassen: »Dass eine Lücke von 1500 Jahren klafft und oft eine

34 Zur Diversität der zeitgenössischen Sprachkulturen siehe Liora R. Halperin, Babel in Zion. Jews, Nationalism, and Language Diversity in Palestine, 1920–1948, New Haven, Conn./London 2015. Im Zusammenhang des vorliegenden Themas erlaube ich mir den Hinweis, dass der Familienname der Autorin auf die mittelalterliche jüdische Gemeinde von Heilbronn zurückgeht.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Lücke von 2 500, das macht dem Staat Israel einiges Kopfzerbrechen. Es macht sogar mir Kopfzerbrechen.« (113)

Ausblick: Ergo bleib ich hier. Anknüpfungen

1948 war der Krieg in Europa schon drei Jahre vorbei, der Krieg um die Unabhängigkeit Israels stand noch bevor. Die Nachrichten vom industrialisierten Massenmord an den Juden Europas, ausgehend von dem Land, dessen Sprache man selbst sprach, ausgeführt von denen, die man gekannt zu haben glaubte, hatten sich zwar faktisch verbreitet, waren aber noch in keiner Form »verarbeitet«. In diesem Moment beschloss der Schwager Oskar, in die Vereinigten Staaten auszuwandern. Der bevorstehende Krieg, der Terrorismus aus den eigenen Reihen gegen die englische Mandatsmacht, die Aufmarschpläne der »40 Millionen Araber« – ihm war das alles zu viel geworden: »Ich habe genug. Mein Bedarf ist gedeckt« (119), und sogar: »Ich will in keinem Nazi-Staat mehr leben – auch nicht in einem jüdischen« (116). Im Dialog der beiden Ehepaare, Gretel und Oskar, Fritz und Ruth, stehen symbolisch zwei politische Richtungen, zwei Zukunftsmodelle auf dem Prüfstand. Unerwarteterweise, am meisten vielleicht für ihn selbst, empfindet Fritz Wolf das Versprechen seines Schwagers, auch für ihn einen Platz in den USA zu finden, als eine Zumutung, die er vehement zurückweist:

»›Nein‹, sagte ich und sah Ruth an, ›wir bleiben hier. Du musst wissen – ich bin bestimmt kein Held. Ich bin eigentlich feig. Es ist nämlich so – entschuldige, dass ich Deine Phrase benütze – mein Bedarf ist auch gedeckt. Ich hab 25 Jahre gebraucht um ein guter Deutscher zu werden. Oder ich hab mich drum bemüht – und am Schluss war es Essig. Jetzt hab ich mich wieder 15 Jahre bemüht ein guter Jud zu werden – und jetzt soll es wieder Essig sein. Jetzt soll es wieder von vorn anfangen und ich soll ein guter Amerikaner werden […]. Assimilation, Verjudung, Assimilation, Zionismus, Assimilation und doch ein Jud. Mein Bedarf ist gedeckt. Sei mir nicht bös. Nimm mir's nicht übel. Man kann nicht immer wieder von vorn anfangen. Dabei geht man kaputt. Man muss sich selbst zu finden suchen – das schliesst immer Risiken ein. Ergo bleib ich hier.‹« (120)

Und so muss er nun, abschließend, auch von der jüdischen Religion sprechen. Sie hat ihm nie viel bedeutet, sie zu erlernen hat man ihm in Heilbronn eher erschwert. Nun kommt sie ganz privat daher, in Gestalt einer Ehefrau, die auf einem koscher geführten Haushalt besteht. Ihr gelingt es, »den Schabbath in den Tageskram der Woche einschneiden« zu lassen, ja sie »hob ihn ohne viel Worte zu Würde und Feierlichkeit empor«, unter ihrer Führung werden alle Feiertage zu etwas Besonderem, auch die Kinder beteiligen sich, und selbst er lernt, was ein Lulav ist und ein Etrog und auf welches Datum

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Sukkot fällt; was für Ruth seit ihrer Kindheit selbstverständlicher Teil ihres alltäglichen Wissens und Handelns ist (»ich bin eben aus Breslau, und da gab's ein Rabbinerseminar«, 131), wird ihm Stück für Stück zur Erkenntnis: »Jüdische Denkweise und jüdisches Verhalten sollen, mindestens grundsätzlich, das ganze Dasein erfassen; Judentum ist nicht nur in der Synagoge zuhaus, sondern durchdringt die primitivste Verrichtung.« (122) Das wird am Ende des Textes – wir würden es allerdings nicht mit Fritz Wolf zu tun haben, wenn er nicht noch schnell einen kleinen Exkurs über die Schönheit der jiddischen Sprache einfügen würde – am Beispiel des Pessachfests und der Sederschüssel, des Gegenstücks zum Heilbronner Weihnachtsbaum, veranschaulicht.

»Was für ein weiter, weiter Weg.« (150) Er ist allerdings noch lange nicht zu Ende. Es ist, wie eingangs erwähnt, vielleicht eine der Schwächen des ursprünglichen Konzepts der van gennepschen Passagen, oder doch ihrer Übertragung auf das Thema der Emigration, dass ihre drei großen Abschnitte – Abschied, Zwischenstadium, Ankunft – so eindeutig voneinander getrennt erscheinen. Das sind sie im wirklichen Leben natürlich nicht. Gerade das Zwischenstadium der Liminalität enthält zahlreiche Elemente des Abschieds, und die Erinnerungen sowohl an die alte Heimat als auch an die Zeit, in der man sie verlassen musste, prägen das Leben am neuen Ort – nicht zuletzt (und besonders wichtig für einen Dichter) durch die Sprache. Gegen Ende des Weltkriegs schon wurde Fritz Wolf von einem anderen ehemaligen Heilbronner besucht: Als Offizier der British Army kam Erwin Rosenthal im September 1945 nach Palästina. In einem Brief an seine Cousine Liesel Rosenthal erzählt er von Begegnungen in Jerusalem und Tel Aviv, aber auch in der im Norden des Landes gelegenen Stadt Naharija,

> »wo ich auch Fritz Wolf getroffen habe. Er ist Gärtner (Blumen) und arbeitet in der Telefonvermittlung (stell dir nur das Fritzle in dieser Position vor, zuerst war er Briefträger!), seine erste Frau starb kurz nach der Geburt des Kindes & er hat wieder geheiratet, ein sehr nettes Mädchen, die für Daniela wie deren wahre Mutter ist. Fritz ist der Dichter dort.«[35]

So geriet die verlorene Heimatstadt wieder in den Blickpunkt. Heilbronn gehört zu den deutschen Städten, die recht früh Kontakte zu den aus ihnen vertriebenen Juden aufgenommen haben. Fritz Wolf richtet selbst, am 9. Juni 1957, einen ersten Brief an Oberbürgermeister »Maile« (recte: Meyle):[36]

35 Privatbesitz Julia Neuberger, London, Erwin Rosenthal an Liesel Rosenthal in London, 7. Oktober 1945.

36 Der folgende Abschnitt beruht auf Schlör, »Liesel, it's time for you to leave«, 232–239.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Hundert Jahre nachdem mein Grossvater W. M. Wolf in Heilbronn die gleichnamige Firma gründete (im Jahre 1961 hätte sie das hundertjährige Geschäftsjubiläum gefeiert) – Fünfundzwanzig Jahre nachdem ich Heilbronn verlassen musste – und zwölf Jahre, nachdem von Hitler nicht mehr die Rede ist, habe ich mir gedacht, man sollte die böse Vergangenheit zu vergessen suchen und nur an ihr Bestes denken. Dieser Brief enthält die Frage: WAS MACHT HEILBRONN? Einige spärliche Nachrichten – so auch die Tatsache Ihres Amtes – verdanke ich Herrn Doktor Hugo Kern in Tel-Aviv und Herrn Dr. Manfred Scheuer in Schaweh Zion: beide einst wohlbekannte Heilbronner Anwälte. Was macht Heilbronn? Ich meine, noch mehr als die Menschen, den Wartberg und die Kilianskirche und den Geruch des Frühnebels über dem Neckartal. Was ist aus alledem geworden, was in den Jahren 1925–1939 das alte gute »demokratische« Heilbronner Bürgertum war? Würden Sie mir vielleicht etwas schicken wie eine Chronik oder einen Zeitbericht aus der Zeit nach dem Weltkrieg? Ich würde mich damit freuen. Grüssen Sie Heilbronn!«

Der Oberbürgermeister schickt solche Bücher, die vom beeindruckenden Aufbau der Stadt nach den fürchterlichen Kriegszerstörungen berichten (in der Nacht zum 4. Dezember 1944 war die alte Stadt Heilbronn beinahe vollständig niedergebrannt, 7000 Tote waren zu beklagen). Der Dichter in Naharija antwortet:

»Mit den gemischtesten Gefühlen habe ich viele Stunden gelesen und geschaut. Ein paar gute Stunden habe ich allein dem Vergleich der beiden Bilder zu Beginn und zu Ende des Bildbandes ›Blüte, Untergang, Wiedererstehen‹ gewidmet: habe das alte Heilbronn aufgesucht und habe es nur in wehmütigen Andeutungen wiedergefunden. Neue Strassen, Kanäle, Gebäude – ein neuer schwäbischer Mut und Aufbauwille! Ich lese die Namen von Lebenden und betrauere die Heimgegangenen! Und da Sie, sehr verehrter Herr Oberbürgermeister, ohne Zweifel des besten menschlichen Willens sind, so erlauben Sie mir, an die immer wiederkehrende Erinnerung des 4.12.44 einige Bemerkungen zu knüpfen, die vielleicht um so nachhaltiger zum Guten wirken können, da sie sich an eine Persönlichkeit wenden, die im Stand ist, Einfluss zu nehmen und zu wirken. Ohne Zweifel ist in allen Schriften mit voller Absicht von Hitler nicht gesprochen. Es ist vollkommen klar, dass die Situation noch heute ›delikat‹ ist und dass bei allen Menschen ein natürliches Bedürfnis hinzukommt, zu vergessen, aus ebendiesem Grund ist es zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn der einstigen Juden Heilbronns an keiner Stelle gedacht wird: nur wo von Hitler gesprochen wird, muss von den Juden gesprochen werden – und wenn von den Juden nicht gesprochen wird, so braucht auch Hitler nicht beschworen zu werden. Die folgenden Bemerkungen haben also nichts mit persönlichen Ressentiments zu tun, dahin, dass auch wir Heilbronner Juden zu lebenden oder toten Opfern zu zählen und eigentlich vergessen sind. Wohl aber hat man gelegentlich den Eindruck, als wünsche man zu verdrängen, nicht wahr haben zu wollen oder geradezu sich selbst ein wenig zu bemitleiden. Darin sehe ich eine Gefahr, weil jeder Gesundungsprozess (und ist nicht auch dieser unser Briefwechsel ein solcher?) – weil er auf Erkenntnis und nicht auf Verschweigung beruht. Konkret gesprochen: allzusehr hat man gelegentlich den Eindruck, als werde der 4.12.44 nur als ein Unglück im Sinn eines Erdbebens oder einer Überschwemmung gesehen. Keineswegs soll umgekehrt so weit gegangen werden, von selbstverschuldeter Schuld zu sprechen: welcher anständige Mensch darf den Begriff einer Kollektiv-Schuld anerkennen und wer in dieser Welt ist

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ohne Schuld und wer könnte ein unschuldiges Kind schuldig nennen? Also – sprechen wir nicht von Schuld! Wohl aber darf ich als Angehöriger des Volkes, das die pragmatische Geschichtsschreibung […] geradezu erfunden hat – ich darf behaupten, dass von reinem »Unglück« nicht die Rede sein kann und dass immerhin von historischem Kausalzusammenhang gesprochen werden muss. Zwischen Hitler, den Juden und dem 4.12.44 besteht ein innerer furchtbarer Zusammenhang. […] Solche Dinge bedürfen der alles heilenden Zeit, und so wird wohl noch ein wenig Zeit bis zu einem Wiedersehen in Heilbronn vergehen.«[37]

Auf fast schon klassische Weise ist Theodor Heuss die repräsentative Figur jener Nachkriegsjahre, in denen die Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus nicht ausgesprochen oder zumindest gegen das deutsche Leiden aufgerechnet wird – in einem Brief an Hermine und Ludwig Rosenthal in London heißt es:

»Verehrte Landsleute, für die freundlichen Glückwünsche darf ich Ihnen herzlich danken in Erinnerung an die gemeinsame Heimat, die ja, wie Sie wissen werden, unter dem Kriege furchtbar gelitten hat. Ich will meine Pflicht so tun, dass ich vor meinem Gewissen bestehen kann.

Mit guten Grüßen, Ihr ergebener Theodor Heuss.«[38]

Im Mai 1960 kommt Heuss zum ersten Mal nach Israel und besucht das »schwäbische Musterdorf« Shave Ẓion ebenso wie die Stadt Naharija. Fritz Wolf hält am 21. Mai eine gereimte Rede an den Bundespräsidenten – nicht über Schuld und Geschichtsschreibung, sondern über die hebräische Sprache und, durch sie und am Beispiel einzelner Begriffe verdeutlicht, über Israel. Freilich sei Heuss hier unter Schwaben – »mit Maedle und Flaedle, mit Taenzle und Haensle, mit Draechtle und Naedle, mit Schwaenzle und Pflaenzle« –, aber die pure schwäbische Folklore ist von Fritz Wolf nicht zu erwarten. Als gebildeter Mensch und Absolvent des Karls-Gymnasiums werde der Präsident wohl ein Interesse an Sprachen haben: »Wir haben das Israel Philharmonic Orchester – wir haben Ben Gurion, das ist unser Bester – wir haben den tiefsten Punkt in der Welt – und von allen Nationen am wenigsten Geld«. Selbst das komplexe Thema der Wiedergutmachung kann im Dialekt wenigstens angesprochen werden, in einem Atemzug sogar mit der schwierigen Integration der »Jeckes« in das entstehende Israel: »Wir lassen die Deutschen a bissle bleche, wenn's auch verbote ist, deutsch zu spreche.« Mit dem Begriff des »Sabre« stellt Wolf dem Bundespräsidenten dann die »neuen« Israelis (und ein neues Judentum) vor, ganz im zionistischen Sinne:

37 StadtA Heilbronn, Bestand Auslandsheilbronner, B021-117: Schriftwechsel mit Dr. Fritz Wolf, Nahariya (Israel), 16. Juli 1957.

38 StadtA Heilbronn, E001-171, 3 Briefe von Theodor Heuss an Ludwig und Hermine Rosenthal, London; siehe auch Karl Josef Kuschel, Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel. Ein Versuch, Tübingen 2013.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Sie flaeze sich auf die Sessel na – sie schreie die Leut wie die Schulbube a – sie brauche die Faeuscht und die Elleboge – die juedische Angscht, die ist ganz verfloge.« Das letzte Wort, mit dem sich das Gedicht verabschiedet, ist »Shalom«, und sein Wunsch, in gereimter Form, lautet so:

»Shalom zwischen allen den Arabern draussen – und ›anachnu‹ [wir], die wir in Israel hausen – Und Shalom zum Ende, ich hoff‹, s'ist kein Wahn – mit denen, die uns bitteres Leid getan: – Zwischen Juden und Christen – und dafuer, ich weiss – Sind Sie uns Buerge, Professor Heuss!«[39]

In späteren Briefen an den 1984 ins Amt gewählten Oberbürgermeister Manfred Weinmann, der als Erster eine offizielle Einladung an »ehemalige Heilbronner« zu einem Besuch ausspricht, an dessen Mitarbeiterin Eva Nicklasch und an andere ihm vertrauenswürdig erscheinende Korrespondenten in Heilbronn spricht Wolf auch den neuen Antisemitismus in Deutschland an, nennt die Kontroverse um das Fassbinder-Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod*, dessen Aufführung die Jüdische Gemeinde Frankfurt 1985 durch eine Bühnenbesetzung verhinderte, auch den oft gehörten Vorwurf, der Grundstücksmarkt in Frankfurt sei »in jüdischer Hand«, oder die Gleichsetzung »der Araber in den besetzten Gebieten mit den Hitlerverfolgten Juden«. All dies müsse bei eventuellen Besuchen in der Geburtsstadt aus- und angesprochen werden. Das Problem der »jüdisch-heilbronnerischen Beziehungen« habe ihn, so schreibt er, aufgewühlt. Fritz Wolf setzt sich in Briefen und in abendlichen Vorträgen in Naharija und Haifa mit der deutschen Literatur auseinander (*Versuch einer Analyse des Romans ›Doktor Faustus‹ von Thomas Mann*), dem wichtigsten Erbe seiner Herkunft. Er schreibt Sketche und Szenen für Gelegenheiten wie die Goldene Hochzeit des Ehepaars Manfred Scheuer, des aus Heilbronn stammenden Bürgermeisters von Naharija, und er beginnt ein zweites großes Manuskript, *Das Ende vom Lied*, gewidmet den Frauen seines Lebens, Paula, Ruth, der dritten Gattin Fritzika, der Tochter Daniela, also der Familie als dem Zentrum des neuen Lebens. Und er bewegt sich immer noch dazwischen, besucht tatsächlich Heilbronn, versucht seinen deutschen Korrespondenten die politische Situation in Israel zu erklären (*Denkversuch, den libanesischen Krieg betreffend*; *Der Israeli als Nazi. Variationen über ein altes Lied*; *Was nun – Chaim Herzog?*). Diese Texte sind, ebenso wie eine Kritik an der bundesdeutschen Friedensbewegung, wenngleich in Hochdeutsch, doch allesamt in einem ungewöhnlichen und faszinierenden israelischen Schwäbisch geschrieben, Zeugnis einer ganz individuellen deutsch-jüdisch-israelischen Zeitgenossenschaft. 2006 stirbt Fritz Wolf im Alter von 98 Jahren in Naharija.

39 StadtA Heilbronn, Bestand Auslandsheilbronner, B021-117: Schriftwechsel mit Dr. Fritz Wolf, Nahariya (Israel).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Caroline Jessen

Friedhelm Kemp und Werner Kraft: Zur Edition der Schriften Else Lasker-Schülers (1959–1962)

»Deutsche Juden, die unter dem herrlichen Sternenhimmel Jerusalems die Loreley singen – widerlicher Eindruck!«[1]

»Die Landschaft des Jordan. Mir fiel ein, zu sagen, sie sei bescheiden wie Goethes Arbeitszimmer. – Es ist pretensiös, aber es trifft. Schließlich ist hier der Ursprung der europäischen Menschheit.«[2]

Diese Eindrücke hielt der 1933 aus Hannover emigrierte und, nach einem Aufenthalt in Paris, in Palästina lebende Autor Werner Kraft (1896–1991) im Abstand von einigen Monaten 1934 und 1935 in seinem Tagebuch fest. Sie sind keine »Palästina-Dichtungen«; die Aufzeichnungen waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sie stehen als private Notizen im Tagebuch zwischen Alltagsdokumentation, Träumen, Beobachtungen, Erinnerungen an Autoren und an das Leben in Deutschland vor 1933.[3] Doch sind diese kurzen, fast aphoristischen Texte – in je eigener Akzentuierung – Konfrontationen, ja Engführungen von realem Ort und poetischem Text (der Sternenhimmel Jerusalems und Heines *Loreley*), realem Ort und dem Raum als Metonymie des Poetischen (die Landschaft des Jordan und Goethes Arbeitszimmer).

Das bei Kraft angedeutete Spannungsverhältnis verdichtet sich in den Werken Else Lasker-Schülers (1869–1945), besonders im 1937 erschie-

1 Werner Kraft, Tagebucheintrag vom 18. August 1934, Jerusalem, in: Werner Kraft. 1896–1991. Mit Briefen, Gedichten und Prosatexten sowie Auszügen aus seinen Tagebüchern, bearb. von Jörg Drews, Marbach am Neckar 1996, 56.

2 Ders., Tagebucheintrag vom 17. Oktober 1935, Beth Sera, in: ebd., 62.

3 Der vorliegende Beitrag widmet sich nur einzelnen Aspekten der essayistischen, poetischen und editorischen Arbeit Krafts. Für weitergehende Informationen zu seiner Biografie siehe bes. Werner Kraft. 1896–1991; Werner Kraft, Spiegelung der Jugend. Autobiographie. Mit einem Nachwort von Jörg Drews, Frankfurt a. M. 1996; Ricarda Dick, Hinter allem Nicht-Verstehen das Wort. Zum Briefwechsel zwischen Werner Kraft und Wilhelm Lehmann, in: Uwe Pörksen (Hg.), Merlinszeit. Wilhelm Lehmann braucht ein Haus in Eckernförde, Göttingen 2010, 67–85.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 387–406 | doi.org/10.13109/9783666302039.387

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

nenen Buch *Das Hebräerland*.[4] Jedenfalls sah das Werner Kraft so, der Lasker-Schüler bereits in Deutschland kennengelernt hatte, in Jerusalem zu ihrem Freundeskreis zählte und nach ihrem Tod immer wieder über ihr Werk schrieb. Er nannte *Das Hebräerland* in einem seiner Erinnerungstexte an Lasker-Schüler ein »uebermuetiges Buch«, in dem die Dichterin »das Land mit phantastischen Augen entdeckte, ohne jede Ruecksicht auf die wirkliche Wirklichkeit«.[5] Kraft fügte hinzu, die Konfrontation mit dem wirklichen Palästina nach ihrer Flucht aus Europa sei für Lasker-Schüler »ernst und schwer« gewesen, habe aber etwas Überraschendes gebracht: »Sie setzte ihre Dichtung in einem neuen und grossen Stile fort.«[6] Dies ist die Figur einer mit dem Ort und gegen den Ort gedachten Poesie, die den Spannungszustand zwischen Wirklichkeit und ästhetischem Raum nicht auflöst, sich selbst als Fortsetzung einer Tradition und zugleich als anderes begreift.

Möglicherweise meint Kraft nicht nur die 27 Jahre ältere Else Lasker-Schüler, sondern auch sich selbst, wenn er im Nachwort zum dritten und letzten Band der zwischen 1959 und 1962 im Kösel-Verlag erschienenen *Gesammelten Werke* schreibt: »Ihr Leben in Jerusalem unter Bedingungen, auf die nichts in ihrem früheren Leben sie vorbereitet hatte, mag erklären, von welcher Wirklichkeit sie sich abstoßen mußte, um ihre Existenz als Dichterin fortzusetzen.«[7] Krafts Beobachtung benennt hier – im Verweis auf ideelle ebenso wie auf materielle Verluste – sehr deutlich die Schwierigkeit, in Palästina Deutsch zu schreiben und dem deutschsprachigen Literaturzusammenhang verbunden zu bleiben. Ausgehend von diesem Gedanken soll es im Folgenden am Beispiel dieser dreibändigen Werkausgabe um die Verwicklungen literarischer Texte in historisch-kulturelle und geografische Zusammenhänge gehen. Die Ausgabe zeigt sich in diesem Kontext als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses, der 15 Jahre nach dem Holocaust nicht selbstverständlich war; sie wurde für die weitere Forschung zu Else Lasker-Schüler grundlegend.

4 Zu *Das Hebräerland* siehe bes. Birgit M. Körner, Hebräische Avantgarde. Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus, Köln/Weimar/Wien 2017, 293–321. Siehe ferner Alfred Bodenheimer, Die auferlegte Heimat. Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina, Tübingen 1995; ders., Ungebrochen gebrochen. Zu einer Typologie jüdischen Schreibens, in: Hajo Jahn (Hg.), Wo soll ich hin? Zuflucht Zürich – Fluchtpunkt Poesie. Almanach zum XIII. Else Lasker-Schüler-Forum in Zürich »Jedes Wort hab ich vergoldet«, Wuppertal 2007, 293–305.

5 Werner Kraft, Else Lasker-Schüler. Eine Gedenkrede anlässlich ihres 100-jährigen Geburtstages in der Deutschen Bibliothek Tel Aviv, am 11. Februar 1969, Tel Aviv 1969, 13.

6 Ebd.

7 Werner Kraft, Nachwort, in: Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke, 3 Bde., München 1959–1962, hier Bd. 3: Verse und Prosa aus dem Nachlass, hg. von Werner Kraft, München 1961, 149–165, hier 149.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Als Werner Kraft sich mit seiner Familie 1934 in Jerusalem niederließ, traf er auf Buchhandlungen und *lending libraries* mit deutschsprachigem Sortiment, auf deutschsprachige Zeitschriften und eine überschaubare Literaturszene, in der Else Lasker-Schüler nach ihrem erzwungenen Abschied aus Zürich eine zentrale Rolle spielte. Kraft nahm an den von der Dichterin organisierten Lesungen teil, knüpfte Kontakte zu anderen Autorinnen und Autoren, publizierte zwei eigene Gedichtbände[8] und schrieb später auch gelegentlich für deutschsprachige Zeitschriften im Land. Dennoch konstatierte er Jahrzehnte später, er habe es in den Jahren des Zweiten Weltkriegs fertiggebracht, »Jahr für Jahr ins Leere hinein zu schreiben«.[9] Die eigentlichen Fixpunkte seines Schreibens und seiner Lektüren blieben ein Traditionszusammenhang, der sich in Europa gebildet hatte, und Gespräche mit Autorinnen und Autoren in Deutschland. Bereits ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs suchte er wieder Anschluss an den deutschen Literaturbetrieb, bemerkte dann aber 1947, sein Schreiben finde zwar Resonanz, habe aber »nur Kuriositätswert für eine Übergangszeit, die produzierenden Juden nicht ungünstig ist«.[10] Der in Israel lebende Autor fürchtete den Philosemitismus als einen unter verkehrten Vorzeichen operierenden Antisemitismus und beides als Angriff auf seine Zugehörigkeit zum Traditionszusammenhang deutscher Literatur, so zerbrechlich diese Zugehörigkeit auch für ihn selbst war. Er setzte sich in vielen beiläufigen Kommentaren immer wieder mit der politischen und kulturellen Wirklichkeit in Deutschland und Israel auseinander, doch dies hielt ihn nicht davon ab, seine zum Teil während des Kriegs entstandenen und unveröffentlicht gebliebenen Essays über Rudolf Borchardt, Karl Kraus, Stefan George, Hugo von Hofmannsthal, Johann Wolfgang von Goethe und andere in deutschen Zeitschriften zu publizieren. Bereits 1950 erschien ein Text Krafts über Else Lasker-Schüler in der vom Kösel-Verlag herausgegebenen Zeitschrift *Hochland*. Der Autor nahm in den folgenden Jahren in mehreren Essays und Kommentaren eine Vermittlerrolle ein, stellte Gedichte Lasker-Schülers vor, wies auf durchgehende, das Werk aus seiner Sicht bestimmende Themen (Familie, Gott, Judentum) und das Spezifische ihrer Poetik hin, berichtete aus ihrem

8 Ders., Wort aus der Leere. Ausgewählte Gedichte, Bd. 1, Jerusalem 1937; ders., Gedichte, Bd. 2, Jerusalem 1938. Ein dritter Band erschien ein Jahr nach Kriegsende (Gedichte, Bd. 3, Jerusalem 1946).

9 Ders., Spiegelung der Jugend, 126.

10 Werner Kraft an Wilhelm Lehmann, 9. Juli 1947 (Brief 169), in: dies., Briefwechsel 1931–1968, 2 Bde., hg. von Ricarda Dick, Göttingen 2008, hier Bd. 1: 1931–1953, 238–242, hier 239.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Leben in Jerusalem und thematisierte ihre Exilsituation im Hinblick auf das Schreiben wie den Alltag.[11]

Nachdem Werner Kraft 1951 für die Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur als einen der ersten Bände der von Alfred Döblin mitinitiierten Reihe »Verschollene und Vergessene«[12] denjenigen zu Else Lasker-Schüler herausgegeben hatte, bezog ihn der Kösel-Verlag Ende der 1950er Jahre in das ambitionierte Vorhaben der dreibändigen Werkausgabe ein. In ihrem Rahmen sollte auch eine Auswahl der nachgelassenen Schriften der Dichterin erscheinen. Es ging um neues, weitgehend unbekanntes Material, das eine Lebenserfahrung barg, die für die meisten Leserinnen und Leser in Deutschland nach 1945 völlig fremd war. Bewahrt wurde dieses Material in Jerusalem, zunächst im Besitz des Nachlassverwalters Manfred Sturmann (1903–1989),[13] später dann in der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek. Die Vermittlungsarbeit Krafts und die für ihn mit dieser Aufgabe verbundenen Zumutungen zeichnen sich in der Geschichte der von dem Lektor, Übersetzer und Literaturwissenschaftler Friedhelm Kemp (1914–2011) bei Kösel betreuten Ausgabe ab.[14]

Am 20. März 1958 wandte sich Kemp, der schon 1952 mit Werner Kraft in Kontakt gestanden hatte,[15] an den in Jerusalem lebenden Autor, um ihm von den Plänen des Verlags zu berichten, »eine kritische Gesamtausgabe zu veranstalten, das heißt also eine Ausgabe, die sämtliche erreichbaren lyrischen Texte mitsamt den Varianten der verschiedenen Fassungen enthalten soll«.

11 Werner Kraft, Erinnerungen an Else Lasker-Schüler, in: Hochland 43 (1950/51), H. 6, 588–592; ders., Die Dichterin, in: Jahresring 58/59 (1958), 62–66. Mehrere Texte erschienen in der *Neuen Zürcher Zeitung* und der *Neuen Schweizer Rundschau*. Umfassend und genau dokumentiert die von Ulrich Breden erarbeitete Werner-Kraft-Bibliografie an der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek Hannover die Publikationen Krafts zu Lasker-Schüler, <https://www.gwlb.de/nis/werner-kraft-bibliographie/> (14. Mai 2023). Siehe zu Krafts Beschäftigung mit der Dichterin auch Else Lasker-Schüler in den Tagebüchern von Werner Kraft 1923–1945, ausgewählt von Volker Kahmen, in: Erika Klüsener/Friedrich Pfäfflin (Hgg.), Else Lasker-Schüler 1869–1945, Marbach am Neckar 1995, 337–363.

12 Else Lasker-Schüler, Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl von Werner Kraft, Wiesbaden 1951.

13 Zu dem in Königsberg geborenen, 1938 nach Palästina geflohenen Autor Manfred Sturmann siehe Kerstin Schoor, Sturmann, Manfred, in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, hg. von Andreas B. Kilcher, 2., aktualisierte und erweit. Aufl., Stuttgart/Weimar 2012, 389–391.

14 Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke, Bd. 1: Gedichte 1902–1943, hg. von Friedhelm Kemp, München 1959; Bd. 2: Prosa und Schauspiele, hg. von dems., München 1962; Bd. 3: Verse und Prosa aus dem Nachlass, hg. von Werner Kraft, München 1961.

15 Siehe dazu besonders den im Archiv des Kösel-Verlags überlieferten Briefwechsel: Universitätsbibliothek der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (nachfolgend UBEI), VA 1, Autorenkorrespondenz Kösel-Verlag – Werner Kraft, Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 1952–1961.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Zunächst ging es nur um einen Band mit allen Gedichten Lasker-Schülers. Kemp erklärte, dass sich Ernst Ginsberg (1904–1964), der einige Jahre zuvor einen Band, *Dichtungen und Dokumente*, der Dichterin im Kösel-Verlag herausgegeben hatte,[16] nicht in der Lage sehe, diese Aufgabe zu übernehmen, und dass er selbst dies trotz des immensen Zeitaufwands »sehr gern tun würde«, sich jedoch nicht vordrängen wolle – vielleicht sei Kraft an dieser Aufgabe interessiert:

»Eine der Hauptschwierigkeiten in diesem Fall sehe ich allerdings darin, daß Sie so weit weg wohnen und daß es vermutlich in Jerusalem auch nicht so einfach sein dürfte, sich alle früheren Drucke und Veröffentlichungen zu beschaffen. Das ist in Deutschland mit Hilfe der großen Bibliotheken und der privaten Sammler expressionistischer Dichtung gewiß einfacher. Bitte, sagen Sie mir doch Ihre unverhohlene Meinung darüber.«[17]

Kemp fuhr fort, er wisse, dass Kraft vom Nachlassverwalter Lasker-Schülers in Jerusalem mit der Herausgabe der unveröffentlichten Gedichte aus dem Nachlass beauftragt sei:

»Wäre es nun nicht möglich und angezeigt, diese von Ihnen edierten Nachlaß-Gedichte auf jeden Fall in unsere geplante Ausgabe mitaufzunehmen, gleichviel, wer diese herausgeben würde? Dies hinderte keineswegs, daß davon in Palästina ein Separatdruck erschiene.«[18]

Die Anfrage drückt die Dringlichkeit der Nachlassedition aus und zeigt, dass es 1958 in Israel und in Deutschland zunächst voneinander unabhängige Bemühungen um das Werk Lasker-Schülers gab. Kemps Brief öffnete den Weg für eine Zusammenarbeit. Dass er darin von »Palästina« statt von Israel sprach, korrigierte sein Adressat später zurückhaltend mit dem Hinweis auf postalische Verwirrungen nach der Staatsgründung Israels. Die Idee einer in Deutschland erscheinenden Ausgabe aber begeisterte Kraft.

Kemp dachte zunächst daran, die zu Lebzeiten erschienenen und die nachgelassenen Gedichte in einem Band zu veröffentlichen,[19] doch konkretisierten sich die Pläne zu der Ausgabe rasch so, dass sich Kemp und Kraft die Aufgabe entsprechend den Aufbewahrungsorten des Materials aufteilten.[20] Kemp edierte die *Gedichte*, später auch einen Band *Prosa und Schauspiele*, Kraft edierte *Verse und Prosa aus dem Nachlass*. Im Verlauf der Arbeit zeigte sich, dass Kemp entgegen seiner früheren Einschätzung zur Überlieferung

16 Else Lasker-Schüler, Dichtungen und Dokumente. Gedichte, Prosa, Schauspiele, Briefe. Zeugnis und Erinnerung. Ausgewählt und hg. von Ernst Ginsberg, München 1951.

17 UBEI, VA 1, Autorenkorrespondenz Kösel-Verlag – Werner Kraft, Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 20. März 1958.

18 Ebd.

19 Siehe UBEI, VA 1, Autorenkorrespondenz Kösel-Verlag – Werner Kraft, Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 17. April 1958.

20 Siehe ebd., Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 24. Juli 1958.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

der Drucke Lasker-Schülers auch bei der Edition der vor 1933 in Buchform erschienenen Gedichte auf Hilfe aus Jerusalem angewiesen war. Aufgrund der nationalsozialistischen Zensur der Bücher Lasker-Schülers einerseits und der Kriegsverluste der Bibliotheken andererseits waren in Deutschland nach 1945 nicht mehr alle Publikationen Lasker-Schülers leicht verfügbar.[21] Kemp fragte nicht nur nach einem Exemplar von *Mein blaues Klavier* (Jerusalem 1943), auch *Der siebente Tag* (Berlin 1905) und anderes war für ihn zunächst nicht zugänglich.[22] Die nachgelassenen Schriften sollten ursprünglich nicht als Teil der Werkausgabe, sondern in einem bibliophil gestalteten Band mit Zeichnungen Lasker-Schülers erscheinen.

Auf Kemps Initiative hin machte der Kösel-Verlag ein in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland zum Teil verschüttetes und zerstörtes, zum Teil völlig unbekannt gebliebenes und unerforschtes Werk neu sichtbar. Es war Kraft, der dies nach der Publikation der Gedichte auf den Punkt brachte:

> »Als man nach dem grossen Zusammenbruch im deutschen Sprachgebiet begangenes Unrecht zu sühnen bereit war, da wandten sich viele Augen der Dichterin wieder zu, um dem gewordenen Bild zwischen dem Anfang in Elberfeld im Jahre 1868 [sic] und dem Ende in Jerusalem 1945 gerecht zu werden. Aber nun fehlten die Texte, der grosse Abgrund stand noch offen. In die Lücke sprang 1951 Ernst Ginsberg mit seiner schönen Auswahl an Gedichten, Prosa, Drama, Dokumenten, Briefen, aber erst heute haben wir in der von Friedhelm Kemp bei Kösel musterhaft herausgegebenen Ausgabe aller ihrer Gedichtbücher die feste Grundlage, um das lyrische Werk zu übersehen und abzuschätzen.«[23]

Die Werkausgabe blieb lange Zeit die bestimmende Textgrundlage der Forschung und wurde 1996 durch den Suhrkamp Verlag noch einmal nachgedruckt.[24] Sie machte Lasker-Schülers Werk als kompakte, bezahlbare Ausgabe wieder einem breiten Kreis von Leserinnen und Lesern zugänglich. Im Folgenden soll die editorische Arbeit an einzelnen Beispielen diskutiert werden, weil auf diese Weise die unterschiedlichen Perspektiven und Aushandlungsprozesse des in Jerusalem lebenden Autors Werner Kraft[25] und seines

21 Siehe ebd., Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 12. Dezember 1958.

22 Siehe ebd.

23 Deutsches Literaturarchiv Marbach (nachfolgend DLA Marbach), Nachlass Friedhelm Kemp, undatierte Beilage im Briefwechsel Werner Kraft – Friedhelm Kemp, Werner Kraft, Else Lasker-Schüler, Typoskript, 1–9, hier 1.

24 Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke in drei Bänden, hg. von Friedhelm Kemp und Werner Kraft, Frankfurt a. M. 1996.

25 Werner Kraft sagte von sich, er sehe sich »unabhängig vom Judentum als einen *deutschen* Dichter« und das habe gewiss »schon einen Zug des Komischen«, aber ebenso komisch sei es doch, »daß das die Deutschen nicht mehr wollen«. Werner Kraft an Curd Ochwadt, 2. Juli 1970 (Brief 50), in: Werner Kraft, Zwischen Jerusalem und Hannover. Die Briefe an Curd Ochwadt, hg. von Ulrich Breden, Göttingen 2004, 128 f., hier 128.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Münchner Mitherausgebers sichtbar werden. Zudem geht es um die Eingriffe der Herausgeber in das überlieferte Werk. Sie betreffen den Nachlass, der kaum geordnet vorlag, und – problematischer – die Drucke zu Lebzeiten,[26] genauer die *Hebräischen Balladen*, eines der wichtigsten Werke Lasker-Schülers, mit dem sie sich als jüdische Dichterin entworfen und zugleich eine Tradition der deutschen Lyrik fortgesetzt hatte, die Ankerpunkte in der Romantik und Heines Werk fand.[27]

Hebräische Balladen, neu geordnet

Die Erstausgabe des Bands *Hebräische Balladen* war 1912, mit dem Publikationsjahr 1913, in Berlin bei Meyer erschienen. Eine zweite, »vermehrte« Auflage war 1914 im selben Verlag gefolgt. 1920 hatte Paul Cassirer schließlich eine wiederum erweiterte Fassung als Teil eines Bands publiziert, der neben dem Haupttitel *Hebräische Balladen* den Untertitel *Der Gedichte erster Teil* trägt und Gedichte umfasst, die nicht zum Zyklus der *Hebräischen Balladen* gehören.[28]

Friedhelm Kemp folgte in Zusammenstellung und Abfolge der Gedichte keinem dieser von Lasker-Schüler autorisierten Drucke. In seiner Edition öffnet das Gedicht *Versöhnung* den Zyklus. Dies entspricht noch der Cassirer-Ausgabe.[29] Die Gedichte *Eva* und *Im Anfang* hingegen nahm er – abweichend von den 1914 und 1920 erschienenen Ausgaben – nicht in die *Hebräischen Balladen* auf. Der Herausgeber erläuterte in der *Nachbemerkung zur*

26 Siehe Margarete Kupper, Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke in drei Bänden, Bde. 1 und 2 hg. von Friedhelm Kemp; Bd. 3 hg. von Werner Kraft (Rezension), in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 4 (1963), 265–279. In dieser ruhigen Kritik benennt Margarete Kupper v. a. Intransparenz und methodische Unentschiedenheit als grundlegende Mängel der von Kemp herausgegebenen Bände der *Gesammelten Werke*, aber sie befänden sich »auf dem Wege« zu einer kritischen Ausgabe (ebd., 266).

27 Ohne die *Hebräischen Balladen* lassen sich Gedichtbände wie Karl Wolfskehls *Die Stimme spricht* (Berlin 1934) kaum verstehen. Siehe dazu den Beitrag von Cornelia Blasberg im vorliegenden Jahrbuch.

28 Die *Kritische Ausgabe* orientiert sich an der 1914 veröffentlichten Edition. Siehe Else Lasker-Schüler, Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz-Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010, hier Bd. 1: Gedichte, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki unter Mitarbeit von Norbert Oellers, Frankfurt a. M. 1996.

29 Auch Werner Kraft hatte seine Auswahl aus Gedichten und Prosa Lasker-Schülers mit *Versöhnung* eröffnet, das über seinen Titel, weniger aber im Inhalt ein Anliegen der Nachkriegszeit kommunizierte. Ders., Else Lasker-Schüler, Eine Einführung, 19.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Textgestalt und zur Anordnung der Gedichte, »die von der Dichterin selbst […] hergestellten oder angedeuteten Zusammenhänge« dürften »nicht zerstört werden«;[30] in den Ausführungen zur Gliederung des Textteils folgte jedoch ein dem editorischen Prinzip gegenläufiger Hinweis:

»10. der Zyklus der Hebräischen Balladen; er enthält sämtliche bis 1920 entstandenen Gedichte biblischer Thematik, vermehrt um 2 Gedichte aus ›Konzert‹, 2 frühe Gedichte fremden Tons, die in den beiden ersten Ausgaben der ›Hebräischen Balladen‹ Aufnahme fanden, wurden ausgeschieden; die Anordnung folgt, wie schon bei Ginsberg, im wesentlichen den Büchern des Alten Testaments […].«[31]

Insgesamt sechs Gedichte, die nicht in den beiden maßgeblichen selbstständigen Ausgaben Lasker-Schülers (1913 und 1914) zu finden sind, nahm Kemp – einer früheren Auswahl des mit Lasker-Schüler in den 1930er Jahren befreundeten Schauspielers und Regisseurs Ernst Ginsberg folgend[32] – in die *Hebräischen Balladen* auf, darunter zwei, die nie zum Zyklus gehört hatten. Zwei Gedichte, die in den Ausgaben zu Lebzeiten Platz gefunden hatten, druckte er nicht im Zusammenhang dieses Werks. Ginsberg hatte sich im Nachwort seiner Ausgabe als Freund Lasker-Schülers während der Zürcher Jahre nicht auf philologische Argumente, sondern auf die künstlerische Praxis der Autorin berufen:

»Else Lasker-Schüler hat bei jeder neuen Herausgabe und Auswahl ihrer Dichtungen Aufbau und Anordnung weitgehend geändert, oft in einer fast zufällig anmutenden Weise. Der Herausgeber hat daraus für sich das Recht abgeleitet, die von ihm besorgte Auswahl zum Teil nach eigenen Gesichtspunkten zu ordnen. Es versteht sich von selbst, daß dabei die zyklische Zusammengehörigkeit z. B. der ›Hebräischen Balladen‹, des ›Blauen Klaviers‹ oder der bestimmten Persönlichkeiten zugedachten Gedichte nicht zerrissen, wie auch die zeitliche Folge, soweit sie feststellbar war, nicht verwirrt werden durfte.«[33]

Das Argument für die Eingriffe war ein künstlerisches, Ginsberg argumentierte im Sinne einer kreativen Fortsetzung; damit verband sich eine Aneignung des Werks, der die Bewahrung der überlieferten, von Lasker-Schüler autorisierten Zusammenhänge nachgeordnet wurde.

Für Lasker-Schüler hatte das Gedicht *Eva*[34] in seiner Überblendung von religiöser und erotischer Sprache in allen zu Lebzeiten erschienenen Ausgaben zu den *Hebräischen Balladen* gezählt:

30 Friedhelm Kemp, Nachbemerkungen zur Textgestalt und zur Anordnung der Gedichte, in: Lasker-Schüler, Gesammelte Werke, Bd. 1, 373–413, hier 375.
31 Ebd., 377.
32 Siehe Ernst Ginsberg, Nachwort des Herausgebers, in: Else Lasker-Schüler, Dichtungen und Dokumente, 613–617, hier 615.
33 Ebd.
34 Bei Kemp Seite 121 im Zusammenhang von *Der siebente Tag*, 1905.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Eva

Du hast Deinen Kopf tief über mich gesenkt,
Deinen Kopf mit den goldenen Lenzhaaren,
Und Deine Lippen sind von rosiger Seidenweichheit,
Wie die Blüten der Bäume Edens waren.

Und die keimende Liebe ist meine Seele.
O, meine Seele ist das vertriebene Sehnen,
Und du zitterst vor Ahnungen.
Weißt nicht, warum deine Träume stöhnen.

Und ich liege schwer auf deinem Leben,
Eine tausendstämmige Erinnerung.
Und du bist so blutjung, so adamjung …
Du hast deinen Kopf tief über mich gesenkt.[35]

Kemp schied dieses Gedicht aufgrund seines »fremden Tons« aus. Auch das Gedicht *Im Anfang*, das die Beziehung zu Gott in Reimen als kindliches Spiel und übermütige Nähe zu Gott jenseits der biblischen Bilderwelt zeigt, gehörte für ihn nicht zu den *Hebräischen Balladen*:

Im Anfang

Hing an einer goldenen Lenzwolke,
Als die Welt noch Kind war
Und Gott noch junger Vater war.
Schaukelte, hei!
Auf dem Ätherei,
Und meine Wollhärchen flatterten Ringelrei.
Neckte den wackelnden Mondgroßpapa,
naschte Goldstaub der Sonnenmama,
In den Himmel sperrte ich Satan ein
Und Gott in die rauchende Hölle.
Die drohten mit ihrem größten Finger
Und haben »klummbumm! klummbumm!« gemacht
Und es sausten die Peitschenwinde.
Doch Gott hat nachher zwei Donner gelacht
Mit dem Teufel über meine Todsünde.
Würde zehntausend Erdglück geben
Noch einmal so gottgeboren zu leben,
So gottgeborgen, so offenbar.
Ja, ja,
Als ich noch Gottes Schlingel war.[36]

35 Else Lasker-Schüler, Eva, in: Werke und Briefe, Bd. 1, Nr. 217, 162.
36 Dies., Im Anfang, in: ebd., Nr. 225, 167.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Das Gedicht *Im Anfang* bildet einen Verbindungspunkt zu Heinrich Heine,[37] an dessen *Hebräische Melodien* schon der Titel des Zyklus *Hebräische Balladen* explizit anknüpft. Es zeugt, wie Werner Kraft schrieb, »am eindrucksvollsten« vom »kosmische[n] Uebermut«[38] Lasker-Schülers, deren hier entfaltetes Bild des übermütigen Gotteskinds (»Gottes Schlingel«) schon im neunten der *Briefe nach Norwegen* (1911/12) in Bezug auf Heine anklingt:

> »Und Goethe und Nietzsche (Kunst ist reden mit Gott) und alle Aufblickende sind Himmelbegnadete und gerade Heine überzeugt mich, Himmel hing noch über ihn hinaus und darum riß er fahrlässig an den blauen Gottesranken, wie ein Kind wild Locken seiner Mutter zerrt.«[39]

Wie üblich war es, die überlieferte Folge in Gedichtzyklen zu verändern und ein für das Verständnis des von der Autorin selbst gesetzten Traditionsbezugs zentrales Gedicht – es beschließt den Zyklus in der 1914 erschienenen Fassung, der die historisch-kritische Ausgabe folgt – auszuscheiden?[40] Lasker-Schüler stellte Gedichte zwar oft neu zusammen, doch das von Kemp implizit übernommene Argument Ginsbergs, dies erlaube neue Zusammenstellungen durch spätere Herausgeber, folgte keiner editionswissenschaftlichen Argumentation, sondern möglicherweise eher einer verlegerischen Praxis, die durch eine Aufbereitung des Werks dessen Zugänglichkeit zu verbessern hoffte und so neue Sinnzusammenhänge schuf, die eine Brücke zu zeitgenössischen Leserinnen und Lesern schlagen sollten. Ein vergleichbares, aber bereits in den 1950er Jahren viel besprochenes Beispiel hierfür mag die Position Max Brods als Herausgeber der Schriften von Franz Kafka sein; die rezeptionslenkende Wirkung seiner Eingriffe wurde immer wieder diskutiert.[41]

37 Siehe zu diesem Thema besonders Itta Shedletzky, Bacherach and Barcelona. On Else Lasker-Schüler's Relation to Heinrich Heine, in: Mark H. Gelber (Hg.), The Jewish Reception of Heine, Tübingen 1992, 113–126.

38 Werner Kraft, Else Lasker-Schüler. Zur 5. Wiederkehr ihres Todestages, in: Neue Schweizer Rundschau N. F. 18 (1950/51), 485–492.

39 Else Lasker-Schüler, Briefe nach Norwegen, in: Werke und Briefe, Bd. 3.1: Prosa 1903–1920, bearb. von Ricarda Dick, Frankfurt a. M. 1998, 177–261, hier 207 (Brief IX).

40 Friedhelm Kemp stellte die *Hebräischen Balladen* folgendermaßen zusammen (in Klammern die Abfolge in der 2. Aufl.): 1. Versöhnung (15); 2. Mein Volk (1); 3. Abel (12); 4. Abraham und Isaak (2); 5. Hagar und Ismael (-); 6. Jakob und Esau (11); 7. Jakob (3); 8. Joseph wird verkauft (-); 9. Pharao und Joseph (5); 10. Moses und Josua (16); 11. Saul (-); 12. David und Jonathan (8); 13. David und Jonathan (-); 14. Abigail (-); 15. Esther (4); 16. Boas (14); 17. Ruth (7); 18. Zebaoth (10); 19. Sulamith (13); 20. An Gott (6).

41 Siehe Galili Shachar/Michal Ben-Horin, Franz Kafka und Max Brod, in: Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Bettina von Jagow und Oliver Jahraus, Göttingen 2008, 85–96, bes. 94; Annette Steinich, Kafka-Editionen. Nachlass und Editionspraxis, in: ebd., 137–149, hier 145: »Unstrittig ist die rezeptionsästhetische Bedeutung der brodschen Ausgaben. Aus heutiger Sicht ist sein Verfahren philologisch (im weiten Sinne) höchst fraglich, jedoch berührt dies seine übernommene Aufgabe nur am Rande, ging es ihm doch um die Konstruktion eines modernen Klassikers.«

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Keine Entscheidung der Dichterin begründet Kemps Vorgehen. Retrospektiv fordert dies besonders im Zusammenhang mit dem oben zitierten Hinweis des Herausgebers auf das Ausscheiden der zwei Gedichte »fremden Tons« Einspruch heraus, denn das Fremde war mit dem Bedeutungshof des Andersartigen, Nicht-Zugehörigen auch Teil einer antisemitischen Rhetorik in Deutschland geworden. So gelesen ist das Adjektiv schief, da die Ausgrenzung aus einem wie auch immer gefundenen organischen Ganzen eine Entsprechung in der kaum 15 Jahre zurückliegenden Ausgrenzung jüdischer Bücher und jüdischer Menschen gefunden hatte. Nicht zuletzt die 1959 noch nicht geschlossenen Lücken in Bibliotheksregalen (etwa *Mein blaues Klavier*) und der Wohnort des in Hannover geborenen Werner Kraft hielten diese frühere Ausgrenzung im Umfeld Kemps präsent.

So liefen die editorische Praxis und ihre Begründung an dieser Stelle dem eigentlichen Anliegen Friedhelm Kemps, in das er viel Zeit, Expertise und Arbeit investierte, zuwider. Für Else Lasker-Schüler hatten beide Gedichte zu den *Hebräischen Balladen* gehört. Die Entscheidung, hier anders zu verfahren, erforderte eine Begründung, die nicht gegeben ist im Verweis auf einen »fremden Ton«, dessen Störelemente nicht erklärt werden. Da die Titel der als fremd gewerteten Gedichte in Kemps Herausgeberkommentar nicht genannt werden, war die Entscheidung für Leserinnen und Leser auch schwer zu prüfen.

Die beiden nicht aufgenommenen Gedichte *Eva* und *Im Anfang* haben allerdings einen Platz an anderer Stelle im Band erhalten. *Im Anfang* wird in Verbindung des Bands *Styx* gezeigt, *Eva* als eines der Gedichte des Bands *Der siebente Tag* – das waren die Zusammenhänge, in denen sie zuerst in Buchform erschienen waren.[42] Dies war allerdings kein Prinzip der Ausgabe. Da die »zyklische Anordnung« gewahrt werden sollte, seien in seiner Ausgabe, so Kemp im Kommentar, »manche Gedichte in der gleichen Fassung zweimal vertreten«. Dies gilt für die sieben Gedichte *An Gott*, *Mein Volk*, *Pharao und Joseph*, *Ruth*, *Versöhnung*, *Sulamith* und *Zebaoth* aus dem Zyklus der *Hebräischen Balladen* und andere Gedichte jenseits dieses Werks, die zweimal nahezu unverändert in der Ausgabe abgedruckt wurden,[43] weil der Herausgeber die je spezifische Bedeutung ihres jeweiligen Kontexts grundsätzlich anerkannte. Für *Eva* und *Im Anfang* galt dies nicht, die Ausgabe macht es schwer beziehungsweise in einem Fall unmöglich, sich ihren zen-

42 Siehe Else Lasker-Schüler, Im Anfang, in: Gesammelte Werke, Bd. 1, 76 und 107; dies., Eva, in: ebd., 121.

43 Siehe ebd., 425–439. Das alphabetische Verzeichnis ermöglicht es, Gedichte in unterschiedlichen Zusammenhängen zu lesen, gegebenenfalls auch unterschiedliche Textfassungen zu vergleichen.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tralen Ort im Werk der Dichterin zu erschließen.[44] Hier wiegt die subjektive Wertung des Herausgebers stärker als eine Transparenz, die die Ausgabe in anderer Hinsicht zu erfüllen sucht und in weiten Teilen auch erzielt. Der Hinweis auf den »fremden Ton« macht dieses Vorgehen fragwürdig.

Es deutet aber auf einer anderen Ebene auch an, wie schwierig es war, das – durch die wechselnden Zusammenstellungen und Textveränderungen der Dichterin, durch mangelnde Übersicht über den Nachlass und vor allem noch weitgehend fehlende Forschung zu Lasker-Schüler schwer zu ordnende – dichterische Werk in einer Ausgabe zu edieren, deren Kommentarteil knapp gehalten werden musste.

Auch die mit den Eingriffen in den Zyklus einhergehende Anordnung »nach den Büchern des Alten Testaments« begründete Kemp nicht werkbezogen, sondern unter Verweis auf die 1951 im Kösel-Verlag erschienene Auswahlausgabe, der er aber nicht durchweg folgte. Deren Herausgeber Ginsberg ging es ebenso wie Kemp um die störungsfreie Synthese einer religiösen Bedeutungsebene, vermutet zumindest Jakob Hessing.[45] Er verweist auf Ginsbergs Konversion zum Katholizismus sowie auf Kemps Nähe zur katholischen Zeitschrift *Hochland* und die damit einhergehende Nähe zu Widerstandsgruppen während des Nationalsozialismus, kommt aber angesichts der editorischen Praxis zum Schluss, dass dort, »wo man im Namen einer höheren Wahrheit eine tiefere Wahrheit kaschiert, […] auch die christlichste Mythisierung gefährlich [wird], weil sie die Grenze zur Verlogenheit überschreitet«. Das ist zugespitzt formuliert.

Ginsberg hatte, anders als Kemp später, *Im Anfang* mit dem in Klammern beigefügten Alternativtitel *Weltscherzo* aufgenommen und das Gedicht *Sulamith* als Abschluss des Zyklus gesetzt, der auf diese Weise mit den Zeilen »Und meine Seele verglüht in den Abendfarben Jerusalems«[46] endet. Er hatte die *Hebräischen Balladen* mit dem Schlusspunkt Jerusalem, der die Exilerfahrung der Dichterin aufscheinen ließ, zudem an den Anfang seiner Ausgabe gesetzt. In seinem Nachwort verzichtete er hingegen darauf, die jüdischen Traditionslinien, in denen Else Lasker-Schülers Werk stand,

44 Siehe Kemp, Nachbemerkungen zur Textgestalt und zur Anordnung der Gedichte, 377. Auf Seite 380 wird im Rahmen eines Verzeichnisses sämtlicher Gedichtbände in der Erläuterung zur zweiten Auflage der *Hebräischen Balladen* das Werk *Im Anfang* als neu hinzugekommen genannt. Dass *Eva* Teil der *Hebräischen Balladen* war, erfährt man auf Seite 390 in den Angaben zu Lesarten des Gedichts – das bedeutet, man muss auf das Gedicht aufmerksam geworden sein, um von dort zu den *Hebräischen Balladen* zu finden. Eine umgekehrte Suche ist kaum möglich und würde erfordern, die Lesarten zu sämtlichen Gedichten durchzugehen auf der Suche nach denjenigen, die dem Zyklus in einer oder mehreren Fassungen angehörten.

45 Siehe Jakob Hessing, Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945–1971, Tübingen 1993, bes. 19–28, hier 27.

46 Else Lasker-Schüler, Sulamith, in: dies., Dichtungen und Dokumente, 32.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

aufzuzeigen.[47] Sein Text berichtete von der ungewöhnlichen Persönlichkeit Lasker-Schülers, versuchte aber, ihr Werk mit etablierten Wertungsbegriffen als ein »überzeitliche[s]«[48] vorzustellen. Es ging ihm um eine »Heimholung nach Deutschland«,[49] um derentwillen die Partikularität Lasker-Schülers in den Hintergrund treten musste. Der metaphysische Gehalt der Dichtung wurde in christlichen Bildern vorgeführt, das Nachwort Ginsbergs schloss mit dem Wunsch: »Else Lasker-Schülers sterbliche Reste ruhen am Ölberg. Möge ihr Werk in Deutschland, dem Land ihrer Geburt und ihrer Sprache, auferstehen.«[50] Im Kontext der katholischen Programmatik und der Verlagsproduktion des Kösel-Verlags ebenso wie des Nachworts dieser Ausgabe, an der sich dann Kemp einige Jahre später in der Edition der *Hebräischen Balladen* sehr deutlich orientierte, ist die Anordnung der Gedichte nach den Büchern der Bibel lektürelenkend, Hessings Zweifel an der Legitimität des Vorgehens berechtigt.

Das Vorgehen entspricht nicht der Forderung nach editorischer Transparenz, sondern war verlagsstrategisch begründet.[51] Hier zeichnet sich ein ambivalentes Bild ab.[52] So sinnverändernd das Ergebnis der Einpassung der Gedichte in die Ordnung der kanonischen Schriften »des Alten Testaments« war,[53] so sehr zeugt vor allem der Aufwand, mit dem Friedhelm Kemp versuchte, das Werk aufzubereiten, Drucke nachzuweisen und im knappen Verzeichnis Lesarten nachvollziehbar zu machen,[54] für die Ernsthaftigkeit seines Anliegens, das Werk wieder zugänglich zu machen und zu bewahren.

Für Werner Kraft, der christlichen Lesarten ihrer Texte fernstand und bereits in seinem Auswahlband 1951 auf der ersten Seite des Vorworts betont hatte, Lasker-Schülers »dichterische Persönlichkeit« wurzele in einer »beispiellos sicheren monotheistischen Glaubensgewißheit, die sie dem Juden-

47 Um Jüdisches geht es explizit in seinem Nachwort nur an einer Stelle, in der Erinnerung an den »doppelten Kerzenglanz zwischen den Lichtern des christlichen Weihnachtsfestes und denen des jüdischen Sederabends«, d. h. in einem Kontext, der die Nähe beider Religionen betonte. Siehe Ginsberg, Nachwort des Herausgebers, 617.

48 Ebd., 613.

49 Ebd., 614.

50 Ebd., 617.

51 Siehe Herbert Georg Göpfert, Edition aus der Sicht des Verlags, in: Gunter Martens/Hans Zeller (Hgg.), Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation, München 1971, 273–283.

52 Siehe Kupper, Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke (Rezension).

53 Während der Leipziger Tagung »Das Hebräerland« haben Itta Shedletzky und Jakob Hessing auf diesen Punkt aufmerksam gemacht. Siehe auch Itta Shedletzky, Bild als Text und Text als Bild. Hebräische Akzente bei Else Lasker-Schüler, in: Else Lasker-Schüler. Schrift – Bild – Schrift, hg. von Ricarda Dick unter Mitarbeit von Volker Kahmen und Norbert Oellers, Bonn 2000, 171–185, bes. 178 f. (Ausstellungskatalog).

54 Siehe Kemp, Nachbemerkungen zur Textgestalt und zur Anordnung der Gedichte, 407–409.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tum verdankt«,[55] überwog jedenfalls das Gute, »Öffnende« der Ausgabe Kemps. Diese machte das Werk der Dichterin nach dem Verbot ihrer Schriften in Deutschland zwischen 1933 und 1945 erstmals als großen, Kaiserreich, Weimarer Republik und Exil umspannenden Zusammenhang in einer hochwertigen Leinenausgabe und nicht nur in enger Auswahl im Zusammenhang der »Verschollenen und Vergessenen« zugänglich.[56]

Werner Krafts Sicht auf den Nachlass Else Lasker-Schülers in Jerusalem

Die dreibändige Edition barg eine Chance, die Werner Kraft als Herausgeber des Nachlassbands *Verse und Prosa aus dem Nachlass* auf eine wenig regelkonforme Weise ergriff, indem auch er die Freiräume der Leseausgabe ausschöpfte. Um seine Herausgeberarbeit soll es in den abschließenden Absätzen gehen. Kraft verfuhr diametral entgegengesetzt zu Kemp und doch mit einem ähnlichen Bemühen um Zugänglichkeit, eine Öffnung des Werks.

Wie er bereits 1936 für das Heine-Bändchen *Gedicht und Gedanke* der Bücherei des Schocken-Verlags eine überraschende Auswahl getroffen und ein unbequemes Nachwort »*eingeschmuggelt*« hatte,[57] so stellte Kraft im Nachlassband Lasker-Schülers Briefe, Prosa, Gedichte und Dramatisches als einen transgressiven Textzusammenhang vor. Die übliche Abtrennung der Briefe vom Werk ist in diesem Teilband der Ausgabe unterblieben. Stattdessen verbinden Vögel, Ebereschen, Indianer, der Sohn und die Mutter der Dichterin, Gott und andere Motive als thematische Fäden die verschiedenen Formen und betonen, ganz im Sinne Krafts, dass hier Leben und Werk in eins fallen. Der Band unterscheidet sich stark von Kemps Edition der Gedichte, obgleich auch Kraft die religiöse, gottbezogene Semantik des Werks in den Mittelpunkt rückte und viele Fragen mit Kemp besprach, etwa die Integra-

55 Kraft, Einführung, in: Else Lasker-Schüler, Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl von Werner Kraft, 7–16, hier 7.

56 Siehe o. A., Ich und Ich. Lasker-Schüler (Theater), in: Der Spiegel, Nr. 29, 11. Juli 1961, 58–60. Siehe dazu auch die Leserbriefe von Ernst Ginsberg, Hans R. Hilty und Manfred Sturmann, in: Der Spiegel, Nr. 32, 2. August 1961, 9.

57 Heinrich Heine, Gedicht und Gedanke, Auswahl und Nachwort von Werner Kraft, Berlin 1936. Siehe Kraft, Tagebucheintrag vom 24. Mai 1936, Jerusalem, in: Werner Kraft. 1896–1991, 64: »Schocken. Gespräch. Er habe sich über den Heine zuerst sehr gefreut, dann sehr geärgert: Wegen des Nachworts. Es sei für den Leser unverständlich. […] Sein Lob der Auswahl hatte hiernach kein Gewicht mehr. Praktisch betrachtet, hat er Recht. Ich habe aber mehr Recht, und ich bin stolz, *diesen* Aufsatz *eingeschmuggelt* zu haben.« (Hervorhebung im Original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

tion von Gedichten, die zu Lebzeiten nur verstreut in ephemeren Drucken erschienen und von Margarete Kupper aufgefunden worden waren.[58]

Dennoch konnte nur Kraft in seinem Nachwort von der Autorin nach dem Verbot ihrer Schriften in Deutschland (»Von diesen Lebensjahren der Dichterin will ich hier berichten, von ihrem Wesen, wie ich es gesehen habe«[59]) erzählen. Sein Nachwort, das in der persönlichen Erinnerung ruht, macht die Melancholie, die Else Lasker-Schüler, aber auch die deutsche Literatur in Jerusalem umgab, mit ungeschützter Direktheit sichtbar. Er habe die Dichterin

> »an einem Vortragsabend in dem schönen Saal der Bibliothek Schocken in Jerusalem ein Prosastück vorlesen gehört, das mit der bis zum Überdruß bekannten Strophe schloß: ›Stell auf den Tisch die duftenden Reseden, / Die letzten roten Astern trag herbei! / Und laß uns wieder von der Liebe reden, / Wie einst im Mai‹,[60] und sie sagte diese Verse wie zum ersten Mal, so daß man nicht nur den Eindruck eines großen Gedichts hatte: das ganze zerstörte Deutschland kam noch einmal herauf, es war wirklich zum Weinen.«[61]

Auch Kraft versuchte allerdings, die Persönlichkeit Lasker-Schülers in schematischen Verabsolutierungen zu fassen. So spricht er etwa von

> »den vom Alter verschärften Zügen ihres aller Ordnung spottenden, im Guten und im Bösen wahrhaft mythischen und unfeststellbaren Wesens, das alle Gegensätze bruchlos in sich vereinigte, das Banale und die Sprache des Genius, hemmungslose Leidenschaft der Liebe und eine Ichbezogenheit, die an den Ketten riß, in die sie sich selbst gelegt hatte, größte Teilnahme an der Welt und unmeßbare Einsamkeit«.[62]

Diese Deutung lässt sich als eine ahistorische kritisch sehen, doch Kraft thematisierte an einem Beispiel aus seinem Jerusalemer Bekanntenkreis zugleich die Faszination, die Lasker-Schüler auf andere ausübte, und den daraus resultierenden seltsamen Antrieb, ihre Persönlichkeit auf einen Nenner zu bringen[63] – und unterlief auf diese Weise die eigene Deutungsautorität. Er zeichnet in anderen Absätzen des Nachworts ein konkretes Bild der Dichterin und ihrer Umgebung, weist auf ihre Vortragsart hin, auf die Organisation

58 Siehe UBEI, VA 1, Autorenkorrespondenz Kösel-Verlag – Werner Kraft, Friedhelm Kemp an Werner Kraft, 16. Dezember 1959.

59 Kraft, Nachwort, 149.

60 Es handelt sich um das nicht zuletzt durch Vertonungen populär gewordene Gedicht *Allerseelen* von Hermann von Gilm zu Rosenegg (1812–1864), in: ders., Gedichte, Leipzig 1894, 107: »Stell auf den Tisch die duftenden Reseden, / Die letzten roten Astern trag herbei / Und laß uns wieder von der Liebe reden / Wie einst im Mai. // Gieb mir die Hand, daß ich sie heimlich drücke, / Und wenn man's sieht, mir ist es einerlei; / Gieb mir nur einen deiner süßen Blicke, / Wie einst im Mai. // Es blüht und funkelt heut auf jedem Grabe, / Ein Tag im Jahre ist den Toten frei; / Komm an mein Herz, daß ich dich wieder habe, / Wie einst im Mai.«

61 Kraft, Nachwort, 152.

62 Ebd., 153.

63 Siehe ebd., 150.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

von Lesungen (»sie verhandelte mit den Autoren, sie besorgte die Säle, sie schrieb in ihrer schönen Handschrift die Einladungen«[64]), und er hebt die präzise Spracharbeit hervor, beschreibt auch Geldsorgen, Lasker-Schülers Hadern mit der Banalität des Altwerdens sowie die Brüchigkeit ihrer Figur in den Augen ihrer Umgebung in Jerusalem.[65]

Wie sehr sich Krafts Perspektive von der Kemps und Ginsbergs unterschied und welche Kompromisse sich mit der Zusammenarbeit verbanden,[66] deutet der Nachlassband in den Stellenkommentaren an. So nennt Kraft in Bezug auf das nur in Auszügen gedruckte Stück *IchundIch* zur Begründung der Kürzung zwar »das offenbare Versagen der sprachlichen Kraft, welche nur noch stellenweise hörbar wird« – ein Verdikt, das sich als beinahe entschuldigende, zugleich paternalistische Geste auch bei Ginsberg und im Klappentext der Kösel-Ausgabe findet. Er führt dann jedoch in einer fast eineinhalb Seiten langen Anmerkung einen Brief Ernst Ginsbergs an, der andeutet, wie groß der moralische Druck auf ihn gewesen war, dieses Schauspiel *nicht*, auch nicht in Auszügen, zu drucken. Kraft betont demgegenüber die Bedeutung des Texts und die Verbindungen zu früheren Gedichten, die ihn als Teil des Œuvres erweisen. So stand für ihn denn auch fest: »Der Abdruck des Ganzen gehört in eine kritische Ausgabe.«[67] Diese Rolle übernahm die Kösel-Ausgabe den ersten Plänen zum Trotz nicht. Zu schwierig war es, einen zuverlässigen Überblick über die verstreut erschienenen Texte und Entwürfe in Jerusalem zu gewinnen. Kraft war einer der ersten Philologen, die sich überhaupt mit Lasker-Schülers Nachlass auseinandersetzten.

Mehrfach weist er im Anmerkungsteil der Ausgabe darauf hin, dass sich seine Perspektive von der Ginsbergs unterscheide, so etwa, wenn er zu dem titellosen Gedicht

Die Träne, die du beim Gebete weinst,
Verklärt dein Angesicht
Und hebt es bis zu Gott
Doch dein Lächeln
Pflückt sich ein Engel aus den Winkeln deines Mundes.[68]

64 Ebd., 155.
65 Siehe ebd., 150.
66 Siehe Kupper, Else Lasker-Schüler, Gesammelte Werke (Rezension), 277. Kupper hebt dabei lobend hervor, dass Kraft die Manuskripte beschreibt, und bezeichnet den Band im Zitat einer Äußerung von Ludwig Dietz als »notwendige Ergänzung« der von Kemp herausgegebenen Gedichte – zumal Kraft verstreut in Zeitungen erschienene Gedichte aufnahm.
67 Werner Kraft, Anmerkungen, in: Lasker-Schüler, Gesammelte Werke, Bd. 3, 171.
68 Lasker-Schüler, Gesammelte Werke, Bd. 3, 116.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

schreibt: »Nach Ginsberg (NZZ) Fragment, aber von der Dichterin als *Gedicht* bezeichnet. – Nach *Gebete* in der Handschrift ein Davidsstern.«[69] Sehr zurückhaltend wird hier zum einen an die zu wahrenden Rechte der Autorin erinnert und zum anderen ein aus der Handschrift begründeter Einspruch gegen eine katholische oder jüdisch-christliche Lesart Lasker-Schülers formuliert, die der Publikationskontext des Kösel-Verlags zu leicht beförderte. Ähnliche Wendungen durchziehen das Nachwort und die Anmerkungen in einer Form, die deutlich macht, dass der Edition Diskussionen um Deutungen und editorische Eingriffe vorausgegangen waren – und dass diese Diskussionen nicht zuletzt auf die unterschiedlichen Erfahrungshorizonte und Empfindlichkeiten von Friedhelm Kemp, Werner Kraft und, zeitversetzt, Ernst Ginsberg zurückgingen.[70]

Der 1951 publizierte Band Ernst Ginsbergs wurde für Kemp zum Anknüpfungspunkt, für Kraft zum Gegenpol. Dass Letzterer sein Nachwort, wie zuvor Ginsberg, mit einem Hinweis auf das Grab Lasker-Schülers auf dem Ölberg enden ließ, dann aber darauf aufmerksam machte, dass dieser Ölberg heute »im arabischen Gebiet«[71] liege und die Dichterin »in ihrem Werk«[72] lebe, setzte mit wenigen Änderungen einen deutlich anderen Akzent als das auf Deutschland ausgerichtete Auferstehungsbild Ginsbergs.

Die Zusammenarbeit mit Werner Kraft als Mitherausgeber der Werkauswahl war aus mehreren Gründen nicht unkompliziert für Kemp: Die räumliche Trennung erschwerte Abstimmungsprozesse. Und nur mühsam gelangte Kraft an neu erschienene Zeitschriften und Bücher aus Deutschland. Daraus hatte er eine Schreibweise entwickelt, die für Zitiertes oftmals nur knappe Nachweise brachte und die eigene Lektüre ohne Absicherung ins Zentrum stellte. Wie in vielen anderen Schriften Krafts bleiben Nachweise auch im Nachlassband Lasker-Schülers an vielen Stellen karg und kryptisch (mehrfach lautet die Quellenangabe beispielsweise »NZZ«, ohne weitere Details[73]); sie werden aber oft begleitet von Zitaten nur mündlich geäußerter Bemerkungen und der Nennung von Freunden, die hilfreiche Hinweise gegeben hatten. Bibliografische Ungenauigkeit wurde Kraft nicht selten zum Vorwurf gemacht, ohne dass seine Kritiker sich fragten, was es hieß, in Jerusalem den aktuellen Forschungsstand zu verfolgen, Neuerscheinungen einzusehen und die »richtigen« Ausgaben zu benutzen. Als Hermann

69 Kraft, Anmerkungen, Nr. 116, 173.

70 Der umfangreiche Briefwechsel zwischen Werner Kraft und Friedhelm Kemp, der teils im Verlagsarchiv von Kösel, teils in den persönlichen Papieren Kemps überliefert ist, dokumentiert dies en détail. Siehe DLA Marbach, Nachlass Friedhelm Kemp; UBEI, VA 1, Autorenkorrespondenz Kösel-Verlag – Werner Kraft.

71 Kraft, Nachwort, 165.

72 Ebd.

73 Siehe z. B. Kraft, Anmerkungen, Nr. 113; Nr. 114; Nr. 15, 172 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kasack, Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, die den Druck seiner Anthologie ermöglicht hatte, das von Werner Kraft 1951 betreute Bändchen zu Lasker-Schüler in der Reihe »Verschollene und Vergessene« für »viele verkehrte« und unvollständige Angaben gerügt hatte[74] und einige Jahre später kritisierte, Kraft habe »als unzuverlässig bekannte« Ausgaben für die Anthologie *Wiederfinden* benutzt,[75] verglich Kraft ihn mit der streitsüchtigen Frau aus Kafkas Erzählung *Eine kleine Frau*. Er empfinde keine Schuld gegenüber seinem Kritiker, allenfalls seine eigene Unzulänglichkeit.[76] So einfach man sich den Variantenvergleich und die bibliografische Recherche in Deutschland vorstellte, so schwierig war beides fernab der deutschen Forschungsbibliotheken.

Dieses auch im Falle der Lasker-Schüler-Ausgabe nicht zu ignorierende Risiko war Kemp bereitwillig eingegangen, als er die ungewöhnliche Nachlassedition mit Kraft verabredete, weil er das Exilwerk kaum kannte und um die Schwierigkeiten wusste, das von Manfred Sturmann verwaltete Nachlassmaterial in Jerusalem zu sichten und zu veröffentlichen.

Mit Friedhelm Kemp arbeitete Kraft trotz einiger Differenzen in der Textarbeit gut zusammen, vielleicht weil beide Herausgeber die eigenen Positionen zwar stets mit Nachdruck verteidigten, aber auch auf die Anliegen des jeweils anderen eingingen. Das eindrücklichste Beispiel für den daraus resultierenden Kommunikationsstil ist die folgende Briefpassage, in der Kraft lange nach Herausgabe der Werke Lasker-Schülers seine eigenen Texte verteidigte, die schließlich 1964 bei Kösel publiziert wurden:

> »Lieber Herr Kemp, Sie haben mich in Ihrem Brief beinahe knock-out geschlagen, aber dann bin ich doch wieder aufgestanden. Und kämpfe weiter! Doch zuvor muss ich Ihnen und Ihren Mitarbeitern mein aufrichtiges Bedauern aussprechen für die Mehrarbeit, die ich Ihnen gemacht habe – ich hatte die Mehrkosten für den Satz eines nicht völlig durchgearbeiteten Manuskripts nicht in Anschlag gebracht –, wie auch meinen Dank für alle Verbesserungen, Anregungen, Vorschläge, auch wo ich sie nicht annehmen konnte.«[77]

Ähnliches durchzieht die Briefe zur Lasker-Schüler-Edition. Kraft war allerdings in diesem Zusammenhang selbst bei kleinen Störungen des Briefwechsels schnell beunruhigt und enttäuscht. Seine Verbindung zur zeitgenössischen deutschen Literatur hing eben ab von Briefen und dem mit ihnen verbundenen Austausch:

74 Hermann Kasack, Der Prinz von Theben, in: Deutsche Rundschau 78 (1952), 424 f., hier 425.

75 Siehe die Abschrift des entsprechenden Briefs von Kasack in Wilhelm Lehmann an Werner Kraft, 20. Dezember 1953, in: Kraft/Lehmann, Briefwechsel 1931–1986, Bd. 1, 549–551, hier 549.

76 Siehe Werner Kraft an Wilhelm Lehmann, 7. Januar 1954, in: ebd., Bd. 2, 9.

77 DLA Marbach, Nachlass Friedhelm Kemp, Werner Kraft an Friedhelm Kemp, Jerusalem, 27. März 1963. Es geht an dieser Stelle um Werner Kraft, Augenblicke der Dichtung. Kritische Betrachtungen, München 1964.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

»Verehrter Herr Dr. Kemp, ich danke Ihnen sehr für Ihren letzten Brief, der leider ohne Unterschrift war. Dies sage ich natürlich nebenbei, ohne irgendeinen Vorwurf, denn es ist ein leicht begreifbares und entschuldbares Versehen. Es ist nur wie ein Loch, in das man beim Lesen stürzt, wenn das, was einen Brief zu einer persönlichen Mitteilung macht, wenn der Name fehlt.«[78]

Für Kraft, der seine eigene Verbindung zum literarischen Leben in Deutschland also als fragil und gefährdet wahrnahm, war die Herausgabe der *Verse und Prosa aus dem Nachlass* eine Möglichkeit, die Dichtung Lasker-Schülers und ihre Biografie wieder in den Wirkungs- und Traditionszusammenhang der deutschsprachigen Literatur hineinzutragen: »Die Dichterin lebt in ihrem Werk. Der Nachlaß schließt es ab. Möge er die Wirkung des Werkes steigern!«[79] Für den Kösel-Verlag öffnete die Zusammenarbeit mit Werner Kraft einen Weg, das nachgelassene Material, das in Jerusalem bewahrt wurde, für eine Publikation zu erschließen. Anders ausgedrückt: Nicht zuletzt die Verortung des Materials in Israel ermöglichte eine Zusammenarbeit, in der Kraft einen Band zusammenstellte, der sehr deutlich erkennbar seine Handschrift trägt und das transgressive Schreiben Lasker-Schülers herausstellt.

Wie bewusst sich der fast drei Jahrzehnte zuvor aus Deutschland emigrierte Autor dabei der Bedeutung des Orts war, an dem die Handschriften aufbewahrt wurden, zeigt nicht nur die Signatur seines Nachworts (»Jerusalem, März 1961 – W. K.«[80]), sondern dies deuten auch manche in ihrem persönlichen Ton auffallenden Stellenkommentare an. »Ich verdanke die Entzifferung des ungewöhnlich undeutlich geschriebenen Gedichts meinem Freunde Ernst Simon in Jerusalem«,[81] hieß es zum Beispiel zur Wiedergabe der Handschrift »Dänischer Prinz«. Um diese Stelle hatte es eine Diskussion gegeben. Der Kösel-Verlag hatte den persönlichen Dank an Ernst Simon in Jerusalem neutral und knapp formulieren wollen. Doch Kraft hatte an dieser zunächst unscheinbaren Stelle festgehalten: »Noch einmal ›Dänischer Prinz‹. Besser ist es so: Die Entzifferung des in der Handschrift unlesbaren Textes und die damit ermöglichte Beziehung auf Hamlet verdanke ich meinem Freunde Ernst Simon in Jerusalem. (Es ist eben schwer!).«[82] Das Ergebnis war ein Kompromiss, aber der Hinweis auf Jerusalem blieb. In diesem Sinne machte der Band Lasker-Schülers nach 1933 geschaffenes Werk in seinen lebensweltlichen, vom Exil geprägten Bezügen wie auch in der deutschen Literatur sichtbar.

78 DLA Marbach, Nachlass Friedhelm Kemp, Werner Kraft an Friedhelm Kemp, Jerusalem, 20. Juni 1959.
79 Kraft, Nachwort, 165.
80 Ebd.
81 Ders., Anmerkungen, 169.
82 DLA Marbach, Nachlass Friedhelm Kemp, Werner Kraft an Friedhelm Kemp, 17. November 1959.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Schluss

Im Gegenlicht anderer Auseinandersetzungen Krafts[83] oder auch einfach in der Seltenheit deutsch-israelischer Zusammenarbeit im literarischen Feld in den 1950er Jahren deutet sich an, wie schwierig solche Positionen durchzusetzen waren, wenn Differenzen nicht durch ein Verständnis für die Verletzbarkeit und Erfahrungen des anderen aufgefangen wurden und kein »Ortsvorteil« – ganz profan: das »Material« in Jerusalem – die eigene Position stärkte. Oft bestimmten ungleiche Machtverhältnisse – die Isolierung Krafts in Jerusalem, seine Angewiesenheit auf Freunde und Verlage, die ihm Bücher zukommen ließen, ihn der Entfernung zum Trotz zur Mitarbeit aufforderten – die Kommunikation darüber, was durch Edition, Publikation und Diskussion beziehungsweise Kritik in den Wirkungszusammenhang deutscher Literatur aufgenommen wurde.

Krafts Arbeit war nicht regelkonform. Wie sein Vorgehen bei der Auswahl aus dem Nachlass Lasker-Schülers andeutet, schuf er schreibend oft mit Nachdruck einen gemeinsamen Raum für Autoren, Texte und Freunde. In diesem Sinne verweisen Krafts Schreiben und seine Herausgebertätigkeit auf einen Traditionsverlust – und auf eine Tradition des Verlusts, die nur im bewahrenden, berichtenden (bezeugenden) und kommentierenden Schreiben (nach)leben konnte. Seine Edition erschließt sich vor diesem Hintergrund, ganz bezogen auf eine Tradition der Dichtung – Lyrik und Prosa –, in deutscher Sprache und doch Abstand aufzeigend, ohne die Verbindung zu ihr aufzugeben. So drückt sich in Krafts Nachlassedition nicht zuletzt seine Distanz zum Literaturbetrieb der Nachkriegszeit aus – in Umkehrung einer Palästina-Dichtung, die sich vor allem als Suchbewegung zeigt. Regelmäßig scheiterte Kraft an Redakteuren und Lektoren, die in dieser Position nur das Mangelhafte, Störende sahen. Zugleich hat er in der Nachkriegszeit und den frühen 1960er Jahren viele verschüttete Texte, wie eben die in Jerusalem bewahrten und erschlossenen Texte aus dem Nachlass von Else Lasker-Schüler, überhaupt erst wieder in Deutschland sichtbar gemacht. In dieser für den Autor hoch ambivalenten Situation war die nicht immer einfache, gemeinsame Arbeit mit Friedhelm Kemp eine der wichtigsten, auch wenn die Ausgabe der Werke Lasker-Schülers deutlich von den unterschiedlichen Perspektiven und Deutungen ihrer Herausgeber geprägt ist.

83 Siehe Caroline Jessen, Kanon im Exil. Lektüren deutsch-jüdischer Emigranten in Palästina/Israel, Göttingen 2019, 215–267.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Gelehrtenporträt

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Rotem Giladi

Gegenwartsarbeit in the National Home: International Law and the Two Nationalisms of Nathan Feinberg (1895–1988)

A Postcard from Riga

In November 1936, Nathan Feinberg – later, the first professor of international law at the Hebrew University Law Faculty, and its first dean – found himself the object of reproach. A few months earlier, he had published a small collection of essays, in English, titled *Some Problems of the Palestine Mandate*.[1] In his usual manner, he sent copies to policymakers, scholars, and intellectuals. A postcard from Riga acknowledged – in Hebrew – receipt of the book, expressed the recipient's gratitude, and noted that some essays would be useful "for the politicians currently dealing with questions of the mandate in and around the 'Royal Commission'" contemplating Palestine's partition. The book's last essay, however, attracted a rebuke of Feinberg's critical stance on proposals to secure Jewish admission to the League of Nations. "You will understand yourself that I cannot agree with your view," wrote Simon Dubnow (1860–1941), the acclaimed Jewish historian.[2] In particular, Dubnow rejected Feinberg's premise of an "antithesis" between the World Jewish Congress (WJC), established that year to promote the protection of Jewish rights in the diaspora, and the Zionist Organization (ZO). In effect, Dubnow admonished Feinberg for according priority, if not primacy, to the latter's task of building the national home in Palestine.[3]

There was little surprise that Dubnow, a leading proponent of diaspora nationalism and its program of *Gegenwartsarbeit* – "work of the present," geared towards the maintenance of Jewish national life in the diaspora[4] –

1 Nathan Feinberg, Some Problems of the Palestine Mandate, Tel Aviv 1936.

2 The Central Zionist Archives (henceforth CZA), A306/89, Simon Dubnow to Nathan Feinberg, 30 November 1936.

3 A. Leon Kubowitzki, Unity in Dispersion. A History of the World Jewish Congress, New York 1948; Zohar Segev, The World Jewish Congress during the Holocaust. Between Activism and Restraint, Berlin 2014.

4 Dmitry Shumsky, Art. "Gegenwartsarbeit," in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig ed. by Dan Diner, 7 vols., Stuttgart 2011–2017, here vol. 2, Stuttgart 2012, 402–406.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 409–440 | doi.org/10.13109/9783666302039.409

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

should rebuke the view that Palestine, not the diaspora, was the locus for Jewish national revival. What was remarkable, rather, was that such censure should have been directed at Feinberg. Feinberg's career and scholarship up to that point, in fact, epitomized the synthesis between two strands of Jewish nationalism. In the early 1920s, Feinberg was the "chief press officer of the Ministry for Jewish Affairs in Lithuania," practicing Jewish autonomy in his native country.[5] Later, he worked with the Comité des délégations juives (CDJ), the WJC's forerunner. Established during the 1919 Peace Conference, the Comité promoted Jewish minority rights in the diaspora at the League of Nations.[6] Feinberg's scholarship likewise expressed his interest in minority rights.[7] Together, both praxis and scholarship furnished conclusive proof of his investment in *Gegenwartsarbeit.* At the same time, by 1936 Feinberg had practiced Zionism not once but twice: He had immigrated to Palestine first in 1924 and again at the end of 1933. The Palestine Mandate had also attracted his scholarly attention even before his 1936 book was published.

Feinberg's antagonism towards proposals to seek Jewish admission to the League was surprising. The WJC was established – Dubnow had been closely involved – in order to put the work of defending Jewish diaspora rights on solid financial and institutional footings, conditions that the now-defunct CDJ had never enjoyed, often to Feinberg's own detriment.[8] The WJC was to present, moreover, the credentials of a unified, general, and democratic representative body equipped with the requisite status and standing to speak for Jewish diaspora interests on the world stage. Even a cursory reading of Feinberg's scholarship and advocacy work firmly establishes just how preoccupied he had been, and would remain, with overcoming the defect in the legal-political status of the Jewish people.[9] Feinberg's aversion to the call to have the WJC seek admission to the League displayed the markings of an apostasy.

And yet, less than two years later, Feinberg's expertise in minority rights – his credentials as a practitioner of *Gegenwartsarbeit* – would receive recognition. The acknowledgement of his diasporic international law knowledge,

5 CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Victor Jakobsohn, 28 January 1925; Nathan Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot [Reminiscences], Jerusalem 1985, 41–49.

6 Ibid.; Nahum Goldmann, Fifty Years of Struggle for Jewish Rights, in: World Jewish Congress, Fifty Years of Struggle for Jewish Rights, Jerusalem 1970, 7–12 (Heb.); Nathan Feinberg, Studies in International Law. With Special Reference to the Arab–Israel Conflict, Jerusalem 1979, 311.

7 See, e. g., Nathan Feinbergas (Feinberg), Tautinių Mažumų Problema [The Problem of National Minorities], Kaunas 1922.

8 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 55 and 66–68.

9 See, e. g., Rotem Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law. Ideology and Ambivalence in Early Israeli Legal Diplomacy, Oxford 2021; Nathan Feinberg, Zur Repräsentationsfrage des jüdischen Volkes, in: Das Erwachen, 15 March 1918, 3.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

however, did not come from adherents of diaspora nationalism or any institution devoted to protecting Jewish diaspora existence. Paradoxically, it was accorded by the organization dedicated to the establishment of the national home in Palestine. The need to formulate a position, during discussions on Palestine's partitioning, on the status of the Arab minority in a future Jewish state led the Jewish Agency for Palestine (JA) to enlist Feinberg's *Gegenwartsarbeit* knowledge, accrued in work for Europe's Jewish diaspora minorities, to the end of turning Jews in Palestine into a majority.

These two episodes capture key aspects of the life and work of a Jewish international lawyer whose career, hitherto largely unnoticed,[10] spanned most of the twentieth century. They also furnish crucial insights on the nature of the national Jewish engagement with international law in that fateful period in modern Jewish history. To date, international law historians and scholars of Jewish history have tended to approach Jewish engagements with international law as examples of cosmopolitanism.[11] A close reading of Feinberg's international law career, however, reveals a rich field of legal knowledge and diplomatic action – an international law habitus – conditioned by national ideology, not cosmopolitan vision.

These two episodes, furthermore, underline two characteristics of that habitus: first, a preoccupation with the standing and status of the Jewish people that international law doctrine deemed to lack an official, sovereign position.[12] Second, an underlying, ongoing ideological tension between two visions, and programs, of Jewish nationalism: *Gegenwartsarbeit* in the diaspora on the one hand and the building of a national home in Palestine on the other. Though patent in Feinberg's dilemma in the mid-1930s, that tension would remain a defining feature of his international law engagement. Feinberg's persisting dilemma, forming the focus of this article, sheds light on the terms of the national Jewish engagement with international law.

This article considers these two episodes as concrete embodiments of Feinberg's dilemma. Following the introduction of the two visions of Jewish nationalism driving Feinberg's dilemma, I trace the preparation and reception of his 1936 book, *Some Problems of the Palestine Mandate*. Against the backdrop of Feinberg's professional itineraries and external circumstances in Europe and Palestine, I propose reading the volume as an exercise in signal-

10 See Philipp Graf, Die Bernheim-Petition 1933. Jüdische Politik in der Zwischenkriegszeit, Göttingen 2008; Rotem Giladi, At the Sovereign Turn. International Law at the Hebrew University Law Faculty Early Years, in: The History of the Hebrew University in Jerusalem, 5 vols., here vol. 5: Yfaat Weiss/Uzi Rebhun (eds.), The Years 1948–1967, Jerusalem (forthcoming, Heb.).

11 James Loeffler, Rooted Cosmopolitans. Jews and Human Rights in the Twentieth Century, New Haven, Conn., 2018.

12 Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, esp. chap. 1.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ing ideological credentials. The book, in other words, was meant to signify Feinberg's abandonment of diaspora concerns and to profess his adherence to a Zionist creed that considered Palestine its exclusive concern even if, demonstrably, he would continue thereafter to assert, time and again, fidelity to *Gegenwartsarbeit* and diaspora work.

The article proceeds to reconstruct Feinberg's involvement in the JA's 1938 work, triggered by the 1936 Palestine Royal Commission, on the status of the Arab minority in the future Jewish state. Considering Feinberg's contribution through the prism of his ideological credentials, I demonstrate how his role in the transfer of diaspora knowledge to Palestine – the opportunity to place his *Gegenwartsarbeit* experience with and expertise in minority rights at the service of the cause of a national home – served to exacerbate his dilemma. The invitation to advise the JA's planning of the political future of Palestine represented the recognition of Feinberg's *professional* credentials and validated his *ideological* allegiance to the national home. At the same time, that very expertise also attested to a flaw in his ideological credentials. It betrayed a preoccupation with Jewish rights in the diaspora predicated on constructing Jews as a national *minority* – a status that Yishuv leadership came to reject vehemently, precisely at the moment when the prospect of a Jewish majority status in Palestine was becoming politically viable.

The article concludes by noting the persistence of the dilemma in Feinberg's subsequent international law engagement and by exploring the degree to which it represents the experience of other nationally inclined Jewish international lawyers.

Two Nationalisms

A "few weeks" after his return to Palestine in late 1933, Feinberg received "the bitter news" of Leo Motzkin's (1867–1933) death. More than five decades later, his memoir would reflect on the activism of his CDJ political superior and its ideological foundations. His immigration to Palestine and contribution to the Jewish nation-building project could leave little doubt as to the Zionist credentials of the emeritus professor of international law and the discipline's doyenne in Israel. Still, Feinberg elected to commend Motzkin's holistic attitude towards the Jewish Question that was not limited to the establishment of the "national home": "Motzkin," he reported, "considered himself as one of the public servants of the Jewish people, his life mission was service and action on its behalf." "Motzkin's public activity," Feinberg noted, encompassed a dual agenda: He was "one of the leaders of the Zionist

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

movement and for many years the President of the Zionist Congresses and Chairman of the Zionist Executive." At the same time, he also was "one of the most notable personas in the field of protection of Jewish collectives in the lands of the Diaspora. For him, the Jewish Question was one whole."[13]

Feinberg's work under Motzkin was, indeed, geared towards the protection of Jewish rights in the diaspora, not Palestine:

> "In all the years I knew him, I cannot recall a single conversation in which he called into question the practical value of '*Gegenwartsarbeit*.' He was, of certainty, a Zionist first and foremost, that is he had recognized the Zionist *Primat* and was never willing to furl the Zionist flag; but this did not prevent him from considering the Jewish Question in its entirety […]."[14]

In an obituary he had penned, Feinberg wrote: "I was fortunate to have worked with him during the last […] months of his life, a close and intimate work, in the field of '*Gegenwartsarbeit*.'"[15] In appraising the ideological underpinnings of Motzkin's activism, Feinberg was also proclaiming the ideological leanings of his own activism. When, the year his memoir was published, the Hebrew University Law Faculty celebrated Feinberg's ninetieth birthday, he hinted at the cost exacted by the dual agenda of his international law engagement:

> "My scientific work […] for the most part […] was dedicated to the study and analysis of the Jewish Question […] first and foremost from the perspective of public international law […]. I was driven […] by the sense of duty and responsibility for the fate and struggle [of the Jewish people] for its rights, liberty, and future […]. I cannot hide that the fact that the Jewish Question and Zionism were the subject of my research has often been to my detriment and placed obstacles in my path."[16]

The synthesis embodied by Motzkin – and commended by Feinberg – involved a persisting tension between two strands of Jewish nationalism, two models of Jewish emancipation that shared a single point of departure: For both, the Jewish Question was a collective, not individual, challenge to modern Jewish existence; its resolution, therefore, required not the emancipation of individual Jews through religious, civic, or political equality but a national solution.[17] For some, that entailed emulating European nationalism through the establishment, as the First Zionist Congress resolved in 1897, of a Jew-

13 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 112.
14 Ibid., 112 f. (emphasis in the original).
15 Nathan Feinberg, Motzkin in the Last Months of His Life, in: Ha'aretz, 17 November 1933, 5 f. (Heb.); Graf, Die Bernheim-Petition 1933; Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, esp. chap. 2.
16 CZA, A306/79, Speech at the University Party for Reaching 90 Years, 13 June 1985 (Heb.).
17 Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chap. 1. For present purposes, I disregard other models of Jewish nationalism not followed by Feinberg.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ish polity: "Zionism strives to create a homeland in Palestine for the Jewish people, secured under public law."[18] In this reading, territory was a condition precedent for the exercise of national life: "Our first object," Theodor Herzl (1860–1904) proclaimed in *Der Judenstaat*, "is supremacy, assured to us by international law, over a portion of the globe sufficiently large to satisfy our just requirements."[19] Others, however, challenged the premise that national revival required territory. In a series of articles, later collected and published as *Letters on Old and New Judaism*, Dubnow denounced Herzl's "Political Zionism" as "merely a renewed form of messianism" that "blurs the lines between reality and fantasy."[20] Dubnow also dismissed the Zionist program of investment in a far-off future in Palestine. Instead of "work of the future," he called for *Gegenwartsarbeit* – "work of the present."[21] *Gegenwartsarbeit* decreed the full exercise of national life – in politics and culture – in the diaspora.[22] Diaspora nationalism strove to achieve "national rights or cultural autonomy in the Diaspora."[23] Both strands of Jewish nationalism sought the recognition of international law for their demands. If, at first, *Gegenwartsarbeit* was pursued in individual states, the 1919 establishment of the League of Nations and its minorities system furnished its adherents with an international platform. The approval of the Palestine Mandate, placed under League supervision, made the League the object of advocacy by proponents of the national home.

By 1919, however, a compromise between Zionism and diaspora nationalism had already been achieved.[24] Dubnow had tempered some of his early

18 Michael J. Reimer, The First Zionist Congress. An Annotated Translation of the Proceedings, Albany, N. Y., 2019, 215; Nathan Feinberg, Palestine under the Mandate and the State of Israel. Problems in International Law, Jerusalem 1963, 3 (Heb.).

19 Theodor Herzl, The Jewish State. An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question, New York 1904, 83.

20 Simon Dubnow, Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism, Philadelphia, Pa., 1961, 157.

21 Shumsky, Art. "Gegenwartsarbeit"; Israel Bartal, Cossack and Bedouin. Land and People in Jewish Nationalism, Tel Aviv 2007 (Heb.); Matityahu Mintz, Work for the Land of Israel and "Work in the Present." A Concept of Unity, a Reality of Contradiction, in: Jehuda Reinharz/Anita Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism, London 1996, 161–170.

22 On *Gegenwartsarbeit's* wide political reception, see also Simon Rabinovitch (ed.), Jews and Diaspora Nationalism. Writings on Jewish Peoplehood in Europe and the United States, Waltham, Mass., 2012; idem, Jewish Rights, National Rites. Nationalism and Autonomy in Late Imperial and Revolutionary Russia, Stanford, Calif., 2014.

23 Dubnow, Nationalism and History, 86.

24 Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chaps. 1 and 5; James Loeffler, "The Famous Trinity of 1917." Zionist Internationalism in Historical Perspective, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook 15 (2016), 211–238.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

critique of Zionism,[25] while Zionists, for their part, adopted diaspora work into their program.[26] The Zionist movement, "at least until the middle of the interwar years […] stood on two rails: […] territorial self-rule in Eretz Israel, on the one hand, and […] extraterritorial self-rule in the multinational Diaspora countries, on the other."[27] One could be different shades of both, declaring oneself a Zionist while investing, predominantly or even exclusively, in national work in the diaspora.

Still, the synthesis had important limitations. One was institutional: The CDJ, the organ of diaspora advocacy at the League, did not concern itself with the national home in Palestine. That was the purview of the ZO and the JA. In 1925, the ZO established its own small bureau in Geneva to promote the national home (London, however, would remain the first, often last, port of call of national home advocacy).[28] The ideological tension between the two visions of Jewish national emancipation did not, at any rate, dissipate. The deliberations on the establishment of the WJC drew on years of bitter debate "for and against the inclusion of *Gegenwartsarbeit* in the Zionist program."[29] The synthesis also had its opposition: Zionists – especially in the Yishuv – considered the diasporic condition the root cause of the Jewish predicament. Accordingly, they demanded that all Zionist resources be placed at the disposal of the national home project. From the 1930s onwards, the rise of Yishuv leadership within the Zionist movement, alongside events in Europe and Palestine, would challenge the synthesis and expose the persisting ideological conflict underlying it. The same forces would also expose Feinberg's dilemma.

Signaling Credentials: *Some Problems of the Palestine Mandate*

Three years after returning to Palestine, Feinberg published *Some Problems of the Palestine Mandate*. He had intended writing "a major work on the

25 Dmitry Shumsky, Zionism in Quotations Marks, or to What Extent Was Dubnow a Non-Zionist?, in: Zion 77 (2012), 369–384 (Heb.).

26 Kubowitzki, Unity in Dispersion, 14–17; Loeffler, "The Famous Trinity of 1917."

27 Shumsky, Zionism in Quotation Marks, or to What Extent Was Dubnow a Non-Zionist?, 379.

28 Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chap. 1.

29 Kubowitzki, Unity in Dispersion, 14–17: "[T]wo schools of thought developed in Zionism. One wanted all Zionist efforts to be concentrated on the upbuilding [sic] of the Jewish homeland; the other advocated the simultaneous pursuit of Jewish welfare in the Diaspora."

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Palestine mandate" for some time.[30] The cover signaled that Feinberg – a "Member of the Palestine Bar" – was now embedded in Palestine's professional fabric. It also announced his scientific qualifications: "Professor at the Hague Academy of International Law" and "Formerly a Lecturer at the University of Geneva." The inside cover listed some of his "principal publications," scholarly achievements attesting to the author's predominant interest in minority rights, that is, in international law pertaining to the promotion of national Jewish rights in the diaspora.[31] The book's title had signaled, however, that Feinberg's scholarly interests were shifting towards international law questions relevant to the national home.

There was something peculiar about the volume. It was, in fact, no original contribution. As Feinberg reported in the foreword, it was a compilation of "some of the articles" – "written sporadically on different occasions, mostly for newspapers" – that he had published in the previous "two or three years on the Zionist problem and the Palestine Mandate."[32] Of the nine essays reproduced, only one had originally appeared in a scientific journal.[33] This was the only essay for which Feinberg supplied the details of the original publication platform. All other essays were originally published as newspapers articles, in various languages; only the date of original publication was given for these. The collection, while asserting the author's scientific standing, also betrayed a sense that it was somehow deficient.

What prompted Feinberg to piece together, in Palestine, a collection reproducing mostly press articles, this time in English and in scientific form? What purpose was his recourse to that unusual publishing strategy to serve? Feinberg's memoir points to political circumstances in Palestine: The appointment of a Royal Commission, in May 1936, to investigate the disturbances in Palestine prompted him "to translate some of my articles into English and send the collection to Commission members."[34] The book's foreword, too, recorded the turmoil of what would become known as the Palestine Arab Revolt, but pointed to an additional motivation. What made compilation appropriate in "these days of disturbances and uncertainty," Feinberg wrote, was the "confusion and misconceptions" attending the "incessant attacks

30 CZA, A306\81, Nathan Feinberg to Victor Jakobsohn, 20 May 1925: "under the direction of Prof. Rappard and Prof. Fleiner from Zurich, whose Student [sic] I am"; CZA, A306\81, idem to Frederick Kisch, 29 April 1925.

31 Excluding his doctoral dissertation on Swiss penal law, one dealt with the mandate system, five with minority or diaspora protection.

32 Feinberg, Some Problems of the Palestine Mandate, 7.

33 Ibid., 47; originally published as Nathan Feinberg, Die völkerrechtlichen Grundlagen der Palästinensischen Staatsangehörigkeit, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 1 (1929), no. 1, 200–211.

34 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 122.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

directed against the Jewish population and its peaceful constructive work in Palestine." Apprehensive that "the [British] administration might restore law and order […] by making concessions to the aggressor at the expense of the aggressed,"[35] Feinberg set out to present the Jewish case in a scholarly account reflecting a "real understanding of the tragedy of the homeless Jewish people and its ideal of liberation" in order to help "the student of the Palestinian problem […] form a genuine opinion."[36] Feinberg's self-appointed task, then, was to serve as a mouthpiece for Zionism and the Yishuv: The book sought to demonstrate that the national home project was "historically sound and morally justified."[37] Though taking scholarly form, this was a partisan enterprise.

The book's content exceeded the scope indicated by its title; not all essays dealt with the Mandate per se.[38] Some essays discussed various aspects of the Palestine Mandate: One addressed *The Principles of Palestinian Citizenship as Laid Down by International Law*;[39] two explored the controversial Legislative Council proposed by Britain to govern relations between Palestine's two communities.[40] One essay dealt with the mandate system writ large.[41] Others, however, commented on episodes or aspects of Zionist diplomatic history.[42] These did not subscribe to a narrow meaning of what could be included within "Zionism." A few essays revealed, indeed, Feinberg's expansive reading of the scope of the "Zionist problem" as comprising both diaspora and national home concerns.[43] The subject of the last essay – *The World Jewish Congress and Zionism*[44] – concerned, in fact, a proper diaspora question. Curiously, it was in this essay, the one to attract Dubnow's rebuke, that Feinberg asserted a distinction between Zionist ideology and the practice of *Gegenwartsarbeit*, a gulf separating the national home project and diaspora concerns.

Publishing collections of past scholarly and journalistic essays would become part of Feinberg's modus operandi; in the years to come, three more volumes of that genre would appear.[45] What requires further reflection is his

35 Idem, Some Problems of the Palestine Mandate, 7.
36 Ibid., 8.
37 Ibid.
38 Ibid., 7.
39 Ibid., 47.
40 Ibid., 65–76 and 77–94.
41 Ibid., 95–108.
42 Ibid., 21–32 and 33–46.
43 Ibid., 11–20 and 109–116.
44 Ibid., 117–125.
45 Feinberg, Palestine under the Mandate and the State of Israel; idem, Studies in International Law; idem, Essays on Jewish Issues of Our Times, Jerusalem 1980 (Heb.). His memoir also reproduced press articles. See idem, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 239–271.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

1936 choice to take recourse to that publication strategy. His prior intentions and the indicia of unsecured standing compel the examination of personal and professional circumstances. Yet, the tension between the book's title and purpose, on the one hand, and the focus and outlook of some of the essays, on the other, requires the exploration of ideological factors. Developments in Palestine no doubt furnished an opportunity, but it is the circumstances and context of Feinberg's return to Palestine that illuminate his choice.

At the end of 1933, Feinberg returned to Palestine, having left in 1928 to resume diaspora work. The promise of a regular CDJ position that took him to Geneva, however, did not materialize owing to its fraught existence.[46] For the next five years, Feinberg would undertake occasional projects for the Comité and, to pay the bills, some journalistic work, predominantly as a correspondent for the Jewish Telegraphic Agency. This was a means to an end:[47] Geneva offered Feinberg an opportunity to take part in Jewish advocacy and bolster his academic standing.

By the time he returned to Palestine, Feinberg's *Gegenwartsarbeit* investment had produced two major achievements. In terms of advocacy, he had coordinated the CDJ campaign on the Bernheim Petition,[48] a legal challenge against Nazi Germany's early discriminatory racial legislation brought to the League Council. Though limited to Upper Silesia, in 1933 it was still possible to consider the outcomes of the "headstrong war by the envoys of a poor, despised nation on a mighty realm" a "victory and great moral satisfaction."[49] In scientific terms, there was the invitation to deliver, in 1932, a course at the prestigious Academy of International Law in The Hague – not a place "for young men to make their debut."[50] The president of the Academy's curatorium reported that Feinberg's lectures were of "excellent legal standing." Soon published in the Academy's Collected Courses, Feinberg's course was "*le premier exposé systématique*"[51] of the question of the right of petition in international law.

46 Ibid., 66.
47 Ibid., 69.
48 Graf, Die Bernheim-Petition 1933; Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chap. 2.
49 Feinberg, Motzkin in the Last Months of His Life, 5. Later, he would become more ambivalent: idem, The Jewish Struggle against Hitler in the League of Nations. The Bernheim Petition, Jerusalem 1957 (Heb.), discussed in Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chap. 2.
50 The Hague Academy of International Law Archive (henceforth Academy Archive), folder 1911–1932, James Brown Scott, Memorandum on the Enlargement of the Academy, 6 September 1932.
51 Academy Archive, File 1911–1932, Eelco van Kleffens/L. H. J. J. Mazel to Charles Lyon-Caen, September 1932; Nathan Feinberg, La pétition en droit international [The Petition in International Law], in: Collected Courses of the Hague Academy of International Law 40 (1932), 525–644.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Petitioning the League was one way for minorities to overcome their deficient legal standing and bring grievances against governments to the organization's official attention. Feinberg's Hague lectures – the stepping stone for the Bernheim Petition – were the last in a series of publications he devoted, in Geneva, to minority rights and their enforcement. One monograph examined the treatment of the minorities question and the "Jewish Action" at Versailles.[52] Another addressed the role of the Permanent Court of International Justice, established in 1920, in the implementation of the League's minorities system.[53] The Bernheim Petition and the Hague invitation furnished conclusive proof of Feinberg's international expertise on minority rights, complementing the experience he had gained working for the Jewish autonomy in Lithuania.[54]

These were the professional credentials and diaspora knowledge that Feinberg, upon his return to Palestine, sought to signal in order to secure his professional future. His work at the Geneva Graduate Institute of International Studies was temporary, with no prospects of a permanent position,[55] while his *Privatdozent* position at the University of Geneva promised no regular appointment or salary.[56] As early as 1928, he had been campaigning for a post at the Hebrew University, founded in Jerusalem in 1925.[57] It had no law faculty.

In August 1933, still in Geneva, Feinberg penned a memorandum in Hebrew, French, English, and German advocating the extension of existing "Juridical Studies at the Hebrew University" of "Talmudic law" into what

52 Nathan Feinberg, La question des minorités à la Conférence de la Paix de 1919–1920 et l'action juive en faveur de la protection internationale des minorités [The Question of Minorities at the 1919–1920 Peace Conference and the Jewish Action for the International Protection of Minorities], Paris 1929.

53 Idem, La juridiction de la Cour permanente de justice internationale dans le système de la protection internationale des minorités [The Jurisdiction of the Permanent Court of Justice in the System of International Protection of Minorities], Paris 1931.

54 As noted in Kaunas by Jacob Rabinson, Di petitsye in felkerrekht [The Petition in International Law], in: Di idishe shtime, 21 April 1933, 9, celebrating the achievement of "undzer Kavner landsman [our compatriot from Kaunas]."

55 Graduate Institute Archive, Geneva, Correspondence in Nathan Feinberg Student File. I thank Isabelle Cramer for sharing this file.

56 The Historical Archive of the Hebrew University (henceforth HUA), Feinberg 1929–1944, Curriculum Vitae and Publications of Dr. Nathan Feinberg, 29 December 1944; Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 71 and 103–105.

57 CZA, A306/151, Nathan Feinberg to Max (Moshe) Schwabe, 22 November 1928.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Feinberg called "Jewish public law."[58] Feinberg acknowledged that "certain problems of the […] law of Palestine" would have a "special place within" the proposed program. Still, the principal justification concerned the diaspora. The chair envisioned was to be "a kind of scientific centre" to research "laws enacted, to regulate the position of the Jews, by the various States or the international community."[59]

> "The Jewish people is leaving [sic, living] in all countries of the world, and almost everywhere, where a Jewish community exists, laws and regulations may be found […] concerning the position of the Jews. This is particularly true of these countries, where minority-rights [sic] have been granted to the Jews; but in the other countries too the status of the Jews deserves juridical investigation […]. This comprises a wide field of law […] almost entirely neglected."[60]

Both national legislation and the "international aspect of the problem" required investigation. Feinberg drew attention to the "wide sphere of international law which directly concerns the Jews" comprising "the international protection of minorities, the mandate system, the numerous international congresses and conferences, which have dealt with the Jewish problem, and […] interventions in favour of Jews" during the nineteenth and twentieth centuries.[61]

Submitted to the "University Authorities" and circulated widely, the memorandum presented Feinberg's academic credentials – his accomplishments in Geneva and at The Hague – as the natural fit for addressing the need outlined in the memorandum. He could "fill up the vacancy, which exists in the Jewish Science" if the Hebrew University would take up "the most important task" delineated in Feinberg's "proposed program of teaching and research-work."[62]

Evidently, finding a position at the Hebrew University required Feinberg to emphasize scientific knowledge pertaining to the diaspora and his investment in *Gegenwartsarbeit*. This is where, in 1933, he could claim expertise. Circumstances likely supported this choice: In 1932, the university appointed Norman Bentwich, a second-generation Zionist lawyer and former attorney general of Mandatory Palestine's government, to the newly established

58 CZA, A306/151, A306/81, Nathan Feinberg, The Extension of Juridical Studies at the Hebrew University of Jerusalem, August 1933; Assaf Likhovski, Law Studies at the Hebrew University during the Period of the Mandate, in: The History of the Hebrew University of Jerusalem, here vol. 2: Hagit Lavsky (ed.), A Period of Consolidation and Growth, Jerusalem 2005, 543–572 (Heb.).

59 Feinberg, The Extension of Juridical Studies at the Hebrew University of Jerusalem.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Weizmann Chair of International Peace.[63] When it came to knowledge in matters of the Mandate or proximity to the leadership of the university and the Zionist movement, Feinberg could not hope to compete with Bentwich. By circumstances and proclivities, it made sense for him to signal his diaspora knowledge.

That is not to say that Feinberg's professional investment had been limited, prior to 1933, to minority rights and diaspora causes. Some interest in the national home in Palestine was also patent in his works. The 1932 Hague lecture course devoted more attention to petitions by minorities, but also delved into petition procedures under the League of Nations mandate system. His 1931 monograph on the role of the Permanent Court in the implementation of minority rights[64] followed a similar work on the mandate system, published the previous year.[65] The overall tenor of his Geneva scholarship leaned more towards the diaspora, but it did not neglect the other project of Jewish nationalism.

Feinberg's dual investment, in Palestine and in the diaspora, whether taking scientific, professional, or ideological form, predated his Geneva sojourn and both periods of work for the CDJ. It even preceded his work in Lithuania's Ministry of Jewish Affairs. His adherence to both causes of Jewish nationalism was evident in his student days in Zurich, his refuge during the Great War.[66] A short 1917 essay, published in a Swiss journal, illustrates his dilemma and attests to his effort to articulate a synthesis of both Jewish national projects.

The essay started by celebrating the emancipation of Russia's Jews and the guarantee of their "national rights" in the wake of the (February) Revolution – but proceeded to note that such guarantees could neither resolve the Jewish Question nor replace the ideal of a "return to the homeland, the restoration of a free Jewish life in the land of the fathers."[67] The "bourgeois equality of the Jews," Feinberg declared, was not enough; the "answer to the Jewish Question" was "the foundation of a free Jewish community in Palestine" alone. This was, however, not the end of the matter; Palestine was

63 Norman Bentwich, My 77 Years. An Account of My Life and Times 1883–1960, Philadelphia, Pa., 1961, 97 f.

64 Feinberg, La juridiction de la Cour permanente de justice internationale dans le système de la protection internationale des minorités.

65 Idem, La juridiction de la Cour permanente de justice internationale dans le système des mandats [The Jurisdiction of the Permanent Court of International Justice in the Mandate System], Paris 1930.

66 Idem, The Activity of the Zionist Students Union "Heḥaver" in Switzerland, in: Gesher. Journal for Jewish Issues 19 (1973), no. 3–4, 112–123 (Heb.).

67 Idem, Der Zionismus vor seiner Erfüllung, in: Wissen und Leben 11 (1918), no. 10, 478–483.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

a crucial part of the solution, not its sum. The same sentence continued, envisioning the establishment of a "free Jewish community in Palestine as a centre in connection with national Jewish rights in those countries of dispersion, where the Jews form significant minorities."[68] Like radical Zionists in years past and to come, Feinberg was willing to consider the diasporic condition the root cause of the Jewish plight: the sui generis "extraterritoriality" of Jews was "the actual source of all anomalies of Jewish existence."[69] Unlike them, however, he was not willing to abandon the diaspora as a site of Jewish national life. Accordingly, he demanded the grant of minority rights: "Jews in the countries where they live in compact masses […] must be granted the right of free national development on the basis of personal autonomy." At the same time, Feinberg acknowledged that this was insufficient. Territorial autonomy was "the *sine qua non* for the normal development of a nation." Still, he deemed it impossible for Jews to attain. Minority rights were an imperative – yet, at the same time, "just a palliative," the "odious privilege of the homeless people." This justified "the demand for the creation of a national homeland in Palestine on the basis of an independent economy, normal social stratification, and organically evolving national culture" – but, crucially, only "in connection" with the enjoyment of minority rights in the diaspora.

What may seem like a succession of ideological oscillations, taking place between 1917 and 1933, ought to be understood as a series of iterations of a persisting dilemma on how to reconcile, ideologically, the two theories of Jewish nationalism. For Feinberg, this was no theoretical, abstract exercise: Since each of these theories of Jewish nationalism prescribed a different programmatic engagement with international law and pointed to a different locus of investment, each professional activity he pursued and each scholarly intervention he authored would, necessarily, have ideological significance. Pursuing minority rights or the mandate would inevitably mark his adherence to one strand of Jewish nationalism and attest to a deficiency in his ideological standing in relation to the other. This compelled Feinberg, in addition to the need to invoke his scientific credentials, to engage, constantly, in signaling his ideological credentials: at times as a proponent of the national home, at others as a follower of *Gegenwartsarbeit.* External circumstances controlled his professional and scholarly outputs and determined his need to place emphasis on his contradictory credentials and qualifications. If, in

68 Ibid., 479. Feinberg's formula here bears striking similarity to the views Aḥad Ha'am expressed in a 1907 letter to Dubnow, discussed in Dmitry Shumsky, Beyond the Nation-State. The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben-Gurion, New Haven, Conn., 2018, 113 f.

69 For this and the following quotations, see Feinberg, Der Zionismus vor seiner Erfüllung, 479 (emphasis in the original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

1933, securing a Hebrew University position required bolstering the credentials of his diaspora knowledge, Feinberg's return to Palestine would compel the display of his investment in the national home creed.

Publishing *Some Problems of the Palestine Mandate* may have signaled Feinberg's professional credentials but, principally, it had been an exercise in ideological signaling. The very title of the book was designed to mark Feinberg's investment in the national home. Placing his knowledge at the disposal of the members of the Royal Commission, similarly, was meant to impart the ideological relevance of his knowledge. Circulating copies "to the leaders of the Jewish Yishuv, senior British officialdom in Ereẓ Israel, and men of science and politics"[70] was intended to declare, to larger audiences, Feinberg's ideological credentials as an adherent of territorial, not diasporic, national liberation: It was meant to serve as a profession of faith.

Nowhere was the ideological function of the publication more patent than in its last essay – *The World Jewish Congress and Zionism*[71] – and in Dubnow's rebuke. In 1934, the pro-Zionist American Jewish Congress (AJC) called on American Jews to support the creation of a World Jewish Congress and proposed a program for the future organization that included a demand for "representation of the Jews as a people in the League of Nations for the protection of their interests."[72] There had been every reason to expect Feinberg to support this demand. This was precisely what the CDJ had sought to be; as Feinberg would write decades later, a "central and permanent institution," a "united representative body" that was "founded on democratic and representative lines" and organized "on democratic lines with a view to conducting of a [national Jewish] struggle for civil, political and national rights" at the domestic level "and in the international arena."[73] Feinberg's CDJ work, which the WJC was to replace, was premised, ideologically, on the representative capacity and national character of the organization. Overcoming the constraints of Jewish legal-political objecthood – and, in particular, the need of the Jewish people, devoid of the international legal capacity to represent themselves, to depend "on the charity of others"[74] – had been and would remain the impulse driving his scholarship.

Only a year earlier, while working on the Bernheim Petition, Feinberg exerted efforts to render the CDJ involvement a "public and national" "official intervention" by Jews themselves[75] on behalf the Jewish minority in Upper

70 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 123.
71 Idem, Some Problems of the Palestine Mandate, 117–125.
72 Ibid., 119.
73 Nathan Feinberg, Studies in International Law, 312, 315, 333, and 314 f. respectively.
74 CZA, A306/71, Nathan Feinberg to Jacob Robinson, 26 April 1933.
75 Feinberg, The Jewish Struggle against Hitler in the League of Nations, 17 and 85; Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chap. 2.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Silesia. In later years, he would continue to lament that the lack of formal legal status and standing to bring the Jewish case against Nazi Germany before the League compelled the CDJ to sponsor the claim of an individual "with no public past and with no status whatsoever in the Jewish and Zionist national movement."[76] The CDJ, he would tell his students, "had no choice but to rely" on the name of an individual petitioner.[77] Notwithstanding some risk that, under the League's rules, multiple petitions on the same subject matter would adversely affect each other's prospects, the Comité submitted to the League, alongside Bernheim's individual petition, a separate petition "in its own name."[78] Legally, that symbolic signaling of the Comité's standing to represent Jewish interests before League organs was superfluous; it was carried out, largely, at Feinberg's urging.

Once in Palestine, however, Feinberg took issue with the demand for Jewish representation at the League. He made his reservations public in late 1934 in the form of three largely identical press articles in the Hebrew *Ha'aretz* (Tel Aviv), the English *Jewish Daily Bulletin* (New York), and the Yiddish *Haynt* (Warsaw).[79] The last essay of the 1936 collection reproduced, with minor variations, these press articles.

Zionism – that is, Zionism invested in the national home alone – was the declared vantage point from which Feinberg now read the AJC demand for Jewish representation at the League. At times, the essay took the form of a learned lecture on the fundamental concepts of Zionism. Yet, in tenor and substance it read more like a profession of faith:

> "The chief aim of Zionism is to normalise Jewish life by creating a territorial and political centre in Palestine. The restitution of the greatest possible part of the Jewish people to Palestine, and not its dispersion, as minorities, throughout the world, should form the basis for the solution of the Jewish Question."[80]

76 Feinberg, The Jewish Struggle against Hitler in the League of Nations, 41 f.

77 Yoram Dinstein (ed.), The Jewish Question from the Perspective of International Law. Notes According to the Lectures of Prof. N. Feinberg in the Academic Year 1958, Jerusalem 1958, 100 f. (Heb.).

78 Nathan Feinberg, The Activities of Central Jewish Organizations Following Hitler's Rise to Power, in: Yad Vashem Studies 1 (1957), 67–83, here 81 (Heb.); CZA, A126/616, Nathan Feinberg to Leo Motzkin, 5 April 1933.

79 Nathan Feinberg, On Proclamations and Decisions for the Admission of Jews to the League of Nations, in: Ha'aretz, 14 and 16 September 1934, 2 (Heb.); Dr. Feinberg Frowns on League Entry, in: Jewish Daily Bulletin, 4 October 1934, 3; Mandate Must End before Entry, in: Jewish Daily Bulletin, 5 October 1934; Nathan Feinberg, Oyfrufn un rezolutsyes letoyves dem arayntrit fun yidn in felkerbund [Appeals and Resolutions for the Entry of Jews into the League of Nations], in: Haynt, 7 October 1934, 5.

80 Idem, Some Problems of the Palestine Mandate, 119 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The essay assessed the AJC demand "from a Zionist point of view"[81] and in the light of "Zionist doctrine"[82] – that is, from the perspective of the "Zionist conception of the Jewish Question."[83] The standard Feinberg applied, time and again, was "the fundamental principles of the Zionist ideology."[84] The essay portrayed its author as the interpreter of the "strictly Zionist point of view."[85] Its function was to demonstrate Feinberg's adherence to its creed.

Notably, the ideological reading Feinberg proposed was somewhat superfluous. Feinberg could disparage the demand for League admission as legally untenable and politically impractical: By the rules of the League of Nations Covenant, only states could become members; none should be "so naïve as to believe that this claim has the slightest prospect of being realized in the near future […] to-day the League of Nations is not a League of peoples but of States."[86] His concern, however, was to highlight the ideological impropriety of the proposal, not its juridical impracticability.

The chief fault with the AJC proposal was thus ideological: "[I]t is not easy to make it harmonise with the Zionist doctrine."[87] Feinberg concluded that it was "not consistent with the Zionist programme and contradicts the aims of the Zionist ideal"[88] and deemed it "in conflict with the Zionist conception of the Jewish Question."[89] He denounced the demand for Jewish admission as "in its very essence not 'Zionistic,'"[90] even "dangerous, because it undermines the basis of the Zionist ideal."[91]

Feinberg did not object to enhancing the legal-political status of the Jewish people or to bolstering its standing and representative capacity per se. On the contrary, he professed to be "deeply convinced of the necessity for a central Jewish Representative Body, invested with the authority to fight for Jewish rights."[92] He sought to resolve the question of Jewish status and standing, however, on Zionism's terms. This provided him with the opportunity to proclaim a divide between the diasporic and Zionist conceptions of the Jewish Question – and to profess loyalty to the latter. Doing so involved a principled negation of the Jewish diasporic condition – and a scathing critique of its implications for Jewish status and standing.

81 Ibid., 119.
82 Ibid., 120.
83 Ibid., 124 f.
84 Ibid., 120.
85 Ibid., 121.
86 Ibid., 122.
87 Ibid., 120.
88 Ibid., 124.
89 Ibid., 124 f.
90 Ibid., 120.
91 Ibid., 123.
92 Ibid., 124.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The AJC proposal presented a "demand to recognise the Jewish people as an organised 'inter-territorial' entity which should be admitted *as such* to the League of Nations," he wrote.[93] It was predicated not on the tenets of Zionism but "rather on the so-called 'Diaspora-conception' of the Jewish people as a people scattered among the nations of the world."[94] Zionism, by contrast, considered "the recognition of the Jews as a people" only as a means, "not an end in itself":

> "The cardinal principle of the Zionist programme consists of the claim for the recognition of the right of the Jewish people to re-establish its existence as a nation in its historical homeland, in order that, in time, it should become a real member of the family of nations with equal rights."[95]

Zionism sought to render normal the international legal position of the Jews so that their status "cease to be an exception": to transform "the Jewish people from an extraterritorial entity into a *territorial nation*, with a State, normal economy and culture of its own" so that "the general rules and laws common to all other nations" would apply to the Jewish people.[96] The "Diaspora-conception" of Jews, Feinberg warned, and the demand for League admission on which it drew, would have the effect of entrenching and regularizing the deficient, inferior, and exceptional "*present status*" of Jews:

> "From a strictly Zionist point of view, every attempt to base Jewish policy on the *present status* of the Jewish people must, therefore, be considered as undesirable and inadvisable. Any attempt to sanction and legalise *the existence of the Jewish people as an extraterritorial people* is, for a Zionist, an unacceptable programme."[97]

Feinberg went even further: The AJC demand was "dangerous." Jewish admission to the League "before Jews possess a territorial centre, where they will not be a minority" could only undermine "the basis of the Zionist ideal, which aims to see the Jewish people entering the League of Nations, in the future, not as a dispersed people, but as a nation living in its own State."[98] Demands for admission to the League therefore impaired Zionist efforts to "hammer incessantly at the conscience of the world that there is no other constructive solution of the Jewish problem than the re-establishment of the Jewish National Home in Palestine,"[99] and implied that Great Britain had already fulfilled its obligations towards the national home. This also weakened the position of the JA vis-à-vis the British government.[100]

93 Ibid., 120 (emphasis in the original).
94 Ibid.
95 Ibid.
96 Ibid., 121 (emphasis in the original).
97 Ibid. (emphasis in the original).
98 Ibid., 123.
99 Ibid.
100 Feinberg, On Proclamations and Decisions for the Admission of Jews to the League of Nations.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Feinberg's previous efforts to involve himself with Zionist representation to the League of Nations help fathom how urgent was his need to signify, after returning to Palestine, his ideological fidelity to the national home – and how far he had gone by insisting that Jewish entry to the League ought to express a future sovereign status. Already in 1924, he had proposed to the ZO "the creation of a permanent representation of the Zionist Organisation at the League of Nations" with himself as "a representative" in Geneva, "whose role I have imagined mostly as an *agent de liaison* of the Jewish Agency with the League of Nations Secretariat."[101] Through "political action" in Geneva, he wrote, the ZO – rather than taking the form of a "private society" – will have the "quality" of an "organism recognised by international act," equipped with "an official position."[102] In 1934, at the very same time he was denouncing the AJC proposal in the Jewish press, he was again campaigning to be appointed as the JA representative to the League.[103] Although interviewed by David Ben-Gurion (1886–1973), Moshe Shertok (later Sharett, 1894–1965), and others, his credentials as "a lawyer, a Zionist and an expert on national minority rights and on mandatory questions" who was "well known in Geneva diplomatic circles" proved insufficient.[104]

All this signaled that Feinberg was now invested in work of the future, not of the present – in the "upbuilding [sic] of the Jewish [national] Home" in Palestine,[105] not the defense of Jewish rights in the diaspora. The "basis for the solution of the Jewish Question" was the territorial concentration of Jews in Palestine, not the maintenance of their "dispersion, as minorities, throughout the world."[106] Feinberg even noted the futility of continued investment in the protection of minority rights: When the national home was established, Feinberg observed, "the conception of the Diaspora ('*Galuth*') in its present bitter and tragic sense will no longer exist." Jews electing to remain in the diaspora "will, more or less, feel the Diaspora in the same way as the numerous minorities condemned by history to live away from their motherlands and under the rule of foreign majorities."[107]

101 CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Victor Jakobsohn, 28 January 1925: "la création d'une représentation permanente de l'organisation sioniste auprès de la société des nations" (emphasis in the original).

102 Ibid., Nathan Feinberg to Frederick Kisch, Mémoire sur la création d'une représentation permanente de l'organisation sioniste auprès de la société des nations [Memorandum on the Establishment of a Permanent Representation of the Zionist Organization to the League of Nations], 13 November 1924.

103 CZA, A306/150, Nathan Feinberg to Selig Brodetsky, 7 October 1934; CZA, A306/150, Nathan Feinberg to Meir Dizengoff, 27 August 1934; Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 64, 137 f.

104 Boris Smolar, Between the Lines, in: Jewish Daily Bulletin, 6 February 1935, 4.

105 Feinberg, Some Problems of the Palestine Mandate, 123.

106 Ibid., 119 f.

107 Ibid. (emphasis in the original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

This was apostasy; here, Feinberg came as close as he ever would to negating the diaspora. Remarkably, he was still careful to confess some lingering fidelity to *Gegenwartsarbeit* that formed, after all, the bedrock of his professional credentials and qualifications:

> "In the controversy about the so-called 'Diaspora-work,' i. e. the political, social, and cultural activities of the Jewish communities in the countries of their dispersion, I hold a positive attitude and am deeply convinced of the necessity for a central Jewish Representative Body, invested with the authority to fight for Jewish rights."[108]

In fact, in 1933, shortly before he would again seek to represent the JA in Geneva, he was negotiating an offer to represent the CDJ and AJC at the League – to pursue, that is, *Gegenwartsarbeit* "at one of the most important fronts of the struggle for the rights of the Jewish people." Motzkin's death – upon which Feinberg had extolled the synthesis between the two causes of Jewish nationalism[109] – and the insistence of his would-be employers that he would be based in Paris led Feinberg to reject the offer and return to Palestine as he had planned. Paris did not furnish him the same opportunity as Geneva "to continue my scientific work […] and expedite the realisation of my academic plans."[110] After his return to Palestine, his analysis of the question of Jewish representation and the conclusions he drew conveyed that he was now ready to consider *Gegenwartsarbeit* as a secondary, transient affair – and to subordinate it to the demands of the "Zionist conception of the Jewish Question."[111]

Some Problems of the Palestine Mandate attracted a large number of notices and reviews – assisted, no doubt, by Feinberg's circulation efforts. Some reviews – in Hebrew, Yiddish, English, French, German, Polish, and Arabic – appeared in international law journals, others in the Jewish or general press.[112] The book's scientific merit garnered praise; not a few reviewers noted new facts reported and novel arguments devised by Feinberg. Bentwich commended the "careful and exact study" by an "acute legal mind"; the book merited a "serious consideration of all who wish to understand the legal basis of the Palestine Mandate." He faulted, however, the anachronism resulting from the reproduction of already published materials: "Dr. Feinberg does not concern himself with the solution of the present grave problems in Palestine."[113] The director of the Mandatory government's "Law Classes" was likewise skeptical of the relevance of Feinberg's "legal points" to the solution

108 Ibid., 124.
109 Feinberg, Motzkin in the Last Months of His Life, 5.
110 Idem, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 109 and 113 f.
111 Idem, Some Problems of the Palestine Mandate, 124 f.
112 See materials in CZA, A306/89.
113 Norman Bentwich, Book Review, in: British Year Book of International Law 18 (1937), 239; idem, A Jurist's View of Palestine, in: The Manchester Guardian, 8 January 1937, 7.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

of the situation in Palestine: "[A]ction with regard to Palestine is more likely to be dominated by political than by juridical considerations."[114] Many remarked, however, that the book would prove useful in presenting the Jewish case.[115] A Haifa-based Palestinian lawyer, the author of a book criticizing the Palestine Mandate, applauded its qualities while denouncing Zionism.[116] The chancellor of the Hebrew University was grateful for the copy sent to him and suggested that he and the author might "meet and talk of the matter."[117] Judah Leib (Leon) Magnes (1877–1948) – ideologically at odds with Yishuv leadership – sought Feinberg's advice on legal aspects of plans to pacify the situation in Palestine.[118] It would be nearly a decade before Feinberg's campaign for a position at the university would succeed.

In one respect, however, the book was a resounding success. Dubnow's rebuke marked Feinberg's accomplishment in signaling his ideological investment in the national home over diaspora work. While the book did not attract an immediate response from the Yishuv leadership – likely the audience Feinberg had in mind – there could be no greater acknowledgment of Feinberg's disengagement from *Gegenwartsarbeit*. This, precisely, was the fault Dubnow had found in the book's last essay:

"Dear friend,

Thank you for your important gift – the collection of your essays on E[retz]-Y[israel] questions (Some Problems). I have read it and found in some chapters matters acute and useful for the politicians currently dealing with questions of the mandate in and around the 'Royal Commission.'

And yet, you will understand yourself that I cannot agree with your view in the last essay 'The World Congress and Zionism.' By the very determination you make of an *antithesis* between the [World Jewish] Congress and the Zionist Organisation, you are already leaning towards the view of opponents of the Congress from the Assimilationist camp. Until the 'Kingdom of Israel' comes and enters the League of Nations as a *State*, we should be satisfied with setting up a Repräsentanz or 'legation' of a nation of at least 16 million *alongside* the League of Nations in Geneva if not *within it*. And still, congratulations to you for your literary work."[119]

114 Frederic Maurice Goadby, The Palestine Mandate, in: Journal of Comparative Legislation and International Law 19 (1937), no. 4, 323 f.; Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 123.
115 Avraham Gorali, From the Web of Falsifications, in: Davar, 15 January 1937, 2 (Heb.).
116 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 124 f.; and correspondence in CZA, A306/89; Wadia F. Boustany, The Palestine Mandate. Invalid and Impracticable. A Contribution of Arguments and Documents towards the Solution of the Palestine Problem, Beirut 1936.
117 CZA, A306/89, Judah Leon Magnes to Nathan Feinberg, 8 November 1936.
118 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 126.
119 CZA, A306/89, Simon Dubnow to Nathan Feinberg, 30 November 1936 (emphases in the original) (Heb.).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Nearly half a century later, long after the establishment of the Jewish state, Feinberg's memoir recalled Dubnow's "irritation": "I doubt that I could persuade him, as the thesis I have defended was in complete contradiction to his fundamental worldview as regards the status of the Jewish people in the Diaspora."[120] Feinberg's response at the time, however, recorded apologetic defiance. Thanking the "exalted Mr. Prof. Dubnow" for his "letter and congratulations," it pleaded that his "words of criticism" were unwarranted:

> "I have in my essay objected not to the very idea of the World Jewish Congress but only to the demand with regard to entry to the League of Nations, alone. It is clear to all that there is no prospect that this demand is realised, not today and not tomorrow, and it is to be seen only as a demand for a distant future. Yet from a Zionist perspective it is desirable to demand for the future the entry of the Jewish people to the League of Nations not as a dispersed, disunited people but as a nation with a territorial centre. This was the intention of my essay, and I believe that I said this and no more – and in order not to leave a shred of a doubt that the essay does not wish to take a position against the convening of the Congress itself, I emphasised and explained at the end of the essay that I belong to the supporters of '*Gegenwartsarbeit*' and that I support the idea of establishing an authorised, representative body for the defense of Jewish rights and the management of their affairs.
>
> I should hope that in light of this elucidation, his honor might agree that he had judged me guilty for no cause."[121]

Soon thereafter, Feinberg was presented with an opportunity to demonstrate his ideological investment in the national home and to actively help further that cause. Ironically, the opportunity involved his *Gegenwartsarbeit* knowledge.

Out of Time, Out of Place: Diaspora Knowledge and the Jewish Agency's "Minorities Committee"

The appointment, in 1936, of the Palestine Royal Commission prompted Feinberg to collect, republish, and circulate essays on the Palestine Mandate. The Palestine Partition Commission, appointed in March 1938 to consider the viability of partition,[122] presented him with the opportunity to resolve his

120 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 123 f.

121 CZA, A306/89, Nathan Feinberg to Simon Dubnow, 21 December 1936 (emphasis in the original).

122 The Commission eventually pronounced partition to be impracticable: Yossi Katz, Partner to Partition. The Jewish Agency's Partition Plan in the Mandate Era, London 1998; Shmuel Dotan, Partition of Eretz-Israel in the Mandatory Period. Jerusalem 1980 (Heb.); Itzhak Galnoor, The Partition of Palestine. Decision Crossroads in the Zionist Movement, Albany, N. Y., 1995.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

dilemma: to bolster his professional credentials by harnessing his expertise to the service of the national cause in Palestine and, thus, to demonstrate his allegiance to that cause.

The JA leaders found themselves facing the question of the place of an Arab minority in the future Jewish state in the course of evidence given to the Commission in May 1938.[123] The Commission, as the JA's Political Department Director Shertok reported, displayed "special anxiety […] regarding the fate of the Arabs who would remain in the Jewish state."[124] The JA was evidently taken by surprise: The concept of an Arab minority entitled to protection, status, and rights had been part of neither its political experience nor its political imagination. Partition was a new policy option; the Royal Commission envisioned that Arabs, though a clear majority in Palestine, would constitute a minority of nearly a half of the Jewish state's populace. The traditional Zionist position, up to that time, had been to insist that neither of Palestine's communities should dominate the other.[125]

Those called to give testimony before the Commission – Shertok, Ben-Gurion, Chaim Weizmann (1874–1952), and Bernard Joseph – had little familiarity with or interest in advocacy work in favor of Jewish minorities in Europe. For them, Palestine was the prime, if not exclusive, object of Zionist investment. When requested by the Commission to prepare a "memorandum […] concerning the protection of the Arab minority in the Jewish State and the attitude towards it," they had to look elsewhere for the requisite knowledge.[126] In the aftermath of the testimony, the JA Executive debated the question and established a committee tasked with collecting "materials on the solution of minority question in other countries."[127] The Committee's establishment attested to the rift between the two Jewish national causes – Palestine and the diaspora – and demarcated how different was the legal knowledge that each required and produced.

What Ben-Gurion, who chaired the sole meeting of the JA's Minorities Committee, had in mind was not "a debate […] on various viewpoints." The Committee was not tasked with establishing "a certain position on the questions associated with the problem of minorities in the future Jewish state." Rather, he asked members to "focus mostly on the collection of factual mate-

123 Yossi Katz, Status and Rights of the Arab Minority in the Nascent Jewish State, in: Middle Eastern Studies 33 (1997), no. 3, 535–569; Nimrod Lin, The Arithmetic of Rights. Zionist Intellectuals Imagining the Arab Minority May–July 1938, in: Middle Eastern Studies 54 (2018), no. 6, 948–964.

124 CZA, A185/8, Extract of Minutes, JA Executive, 29 May 1938; for an analysis, see Lin, The Arithmetic of Rights.

125 See Lin, The Arithmetic of Rights, 948.

126 CZA, A185/8, Extract of Minutes, JA Executive, 29 May 1938.

127 CZA, A306/81, Meeting of Minorities Committee, 23 June 1938 (Ben-Gurion).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rial that would enable the Agency's Executive to study the problem."[128] Little could illustrate better just how scant was the JA's knowledge of minority rights.

Feinberg's name was mentioned in the correspondence of Zionist bodies in Palestine even prior to the Committee's establishment.[129] This was an opportunity to demonstrate his expertise. In 1924, soon after first arriving in Palestine, he approached the director of the Zionist Executive's Political Department. Invoking his League and CDJ experience, Feinberg proposed that the ZO create a permanent representation to the League where he might be employed.[130] He also intimated his interest in the "legal and political problems of the institution of the mandate" and announced his intention to produce "scientific work on the question of the mandates in general and the Palestine mandate in particular."[131] Representing the ZO required, apparently, a demonstration of ideological eligibility. He was soon informed that a Zionist bureau had been established in Geneva; his services, for the time being, would not be needed.[132] A decade later, Feinberg again campaigned for the post, again unsuccessfully. Involvement with the Minorities Committee presented an opportunity to finally demonstrate his ideological credentials.

Feinberg intervened in the discussion more than any other committee member, barring the chair. Ben-Gurion's review of questions to be studied sought to establish a catalogue of minority rights within the future Jewish state. Feinberg countered that the League might require the Jewish state to grant the minimum of minority rights along the lines established by the Polish precedent. He also added that the Jewish state might be required to agree to League supervision. Up to that point, the external, international aspect of minority rights did not draw much of the JA leadership's attention.[133] Fein-

128 Ibid.

129 CZA, S25/5120, Leon Simon to Moshe Shertok, 27 January 1938 and 21 February 1938; ibid., Minutes, 10 March 1938. Leon Kohn stated that Feinberg was a "suitable candidate to be entrusted with the investigation into this question."

130 CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Frederick Kisch, 29 October 1924 and 13 November 1924.

131 CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Frederick Kisch, 29 April 1925; CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Victor Jakobsohn, 28 January 1925 and 20 May 1925; CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Frederick Kisch, 18 March 1925; CZA, A306/81, Nathan Feinberg to Chaim Weizmann, 9 April 1925.

132 CZA, A306/81, Frederick Kisch to Nathan Feinberg, 18 November 1924; ibid., M. Naamani to Nathan Feinberg, 16 April 1925; ibid., Nathan Feinberg to Victor Jacobson, 20 May 1925.

133 The JA leaders clearly had London, not Geneva, in mind: "[T]he English would like to hear from us what would be the fate of such a minority. They will tend to give us additional territories […] if we guarantee fair rights to the minorities." CZA, A306/81, Meeting of Minorities Committee, 23 June 1938 (Shertok).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

berg also hinted at his own familiarity with the League machinery, practice, and officials.

Ben-Gurion proposed that each member select "a topic close to his heart and write a small monograph about it" within ten days. Feinberg's topic concerned "the rights of minorities that the League of Nations habitually requests from new members." The matters of supervision, the implementation of minority rights, and the prospects of "intervention by neighbouring countries" in such implementation, as well as lessons drawn from specific national minority protection regimes – all matters of Feinberg's expertise – were tasked to others.[134]

Feinberg's memorandum, produced punctually, exceeded its terms of reference.[135] He did not limit himself to surveying the scope of minority rights imposed by the League in the past but tackled additional questions – including the matter of supervision, implementing mechanisms, and "The Possibility of an Intervention by the Arab States in the Internal Affairs of the Jewish State."[136] The breadth of the memorandum, printed in a subsequent, published collection of his works[137] – like the overall tenor of the document and the reproduction of nine annexes of relevant legal texts – asserted his expertise, as did the credentials accompanying the memorandum's title: "Professor in the Academy of International Law" and "formerly a Privat-Dozent" in Geneva.[138]

Feinberg's memorandum warned that the question of minorities would not be a matter left to the Jewish state's discretion: Rather, its establishment would be accompanied by an "*explicit* condition" that it grant minorities "a certain minimum of rights" and agree to place those under League supervision.[139] It surveyed the form and content of obligations pertaining to minorities and the circumstances of their imposition on various states following the Great War. It also presented the different mechanisms comprising the

134 Ibid.

135 CZA, S25/5131, A306/81, Nathan Feinberg, Regarding the International Protection of the Minorities in the Event of the Establishment of a Jewish State, 1 July 1938 (henceforth Feinberg, Memorandum).

136 Feinberg, Memorandum.

137 Idem, Palestine under the Mandate and the State of Israel, 127–140.

138 Idem, Memorandum. In 1937, he was again invited to deliver lectures at The Hague, a major professional achievement especially given his age and unsecure academic standing: idem, La juridiction et la jurisprudence de la Cour permanente de justice internationale en matière de mandats et de minorités, in: Collected Courses of the Hague Academy of International Law 59 (1937–1941), 587–708. See also idem, L'admission de nouveaux membres à la Société des Nations et à l'Organisation des Nations Unies [The Admission of New Members to the League of Nations and the United Nations Organization], in: Collected Courses of the Hague Academy of International Law 80 (1952), 294–393.

139 Idem, Memorandum (emphasis in the original).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

League's supervision. In all these matters, the memorandum could reference, time and again, Feinberg's own scholarship.

Feinberg went even further. Rather than a mere survey of facts, his memorandum offered a roadmap of legal and policy issues, pertaining to minorities, that would face the Jewish state upon its establishment. Accordingly, he noted that the League's Permanent Mandate Commission (PMC) had in 1931 already established general conditions for the termination of mandate arrangements, including guarantees for the "*effective protection*" of minorities.[140] Feinberg also alerted readers to the possibility that the substance of obligations and the supervisory procedure to be required of the Jewish state may well go beyond past precedents. Here, he drew on the termination of the Iraq Mandate and the protection of minorities under the Syrian and Lebanese mandates. In particular, the memorandum noted that this was precisely the crux of the position expressed by the British representative at the PMC in 1937.[141]

Feinberg, in short, demonstrated his proficiency in law and policy pertaining to both minority protection and the mandate system. At the same time, he echoed the sensibility expressed by Ben-Gurion (and others) in the JA's Executive when recommending that while the Jewish state ought "to grant liberally to the extent possible rights to the Arab minority and give guarantees of their implementation,"[142] it should do so only "within the framework of the internal legislation of the country."[143] There was "no basis or justification," Feinberg asserted, to impose on the Jewish state "stricter obligations" than those required in previous cases and "no reason for such special distrust of the Jewish state or for doubts and suspicions in this regard." There would be no need, furthermore, to place such rights, granted through "free will" over and above the accepted minimal international obligation, under "international supervision."[144] Feinberg, in this respect, sought to have the Jewish state profit from such legal obstacles that he himself had encountered when advocating the rights of Europe's Jewish minorities.[145]

Some matters were marked by their absence. Neither the text nor the frequent references to Feinberg's own publications betrayed the fact that the author's expertise on minority protection was accrued in defense of Jewish

140 Ibid. (emphasis in the original).
141 Ibid.
142 Ibid. (author's translation from the Hebrew).
143 Ibid. (emphasis in the original).
144 Ibid.
145 Feinberg's work for the CDJ represented investment in international guarantees and supervision, a recurring theme in his subsequent scholarship.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rights – through the practice of *Gegenwartsarbeit*.[146] The memorandum entirely avoided, moreover, the issue of whether rights accorded to minorities pertained to individual members of the minority or were collective in character: That matter had been a constant preoccupation of Jewish advocacy and scholarship on minority rights, with Feinberg's own work being no exception.[147] Nor did the memorandum allude to Arabs in the future Jewish state as a national minority, another recurrent theme of Feinberg's writing on Jewish minority rights. The memorandum spoke only of "the Arab minority and […] the rest of the racial, lingual, and religious minorities."[148] The question of whether granting minority rights could or should amount to autonomy for the Arab minority, similarly, was not raised. Feinberg placed at the disposal of the JA his minority expertise, but stripped off the Jewish sensibilities underscoring it.[149] All these were means by which he sought to have his ideological credentials recognized.

Still, Feinberg missed the mark. The record leaves little doubt that what concerned the policymakers who commissioned his work, far more than the contours of the minorities protection regime to be adopted by the future Jewish state, were its geographic premises and demographic ramifications. For them, the question of Arab minority rights was one variable in a scheme that involved a series of far more crucial matters: borders, control of Jewish immigration, the freedom to pursue agrarian reform, land ownership and disposition, and population transfers (whether voluntary or involuntary). The nature of the constitutional regime of the Jewish state, let alone the place of the Arab minority within its political order, were subordinate to the need to secure, first and foremost, the advantages that ought to attend Jewish majority status.[150] Feinberg's legal and policy roadmap neither addressed nor assuaged any of these concerns. The knowledge it presented was rich and proficient; politically, however, it was irrelevant.[151]

This irrelevance was manifest in the limited task Ben-Gurion assigned to the Committee. It never met again. Nor did the memoranda produced by its members have much effect on how the JA responded to the Partition Commis-

146 Compare to CZA, S25/5131, Yitzhak Gruenbaum, Concerning the Rights of the Arab Minority, 13 July 1938: "Protection of minority rights – one of our greatest achievements in the Peace Conference of 1919" (emphasis by the author).

147 Feinberg, La question des minorités à la Conférence de la Paix de 1919–1920 et l'action juive en faveur de la protection internationale des minorités, 19.

148 Idem, Memorandum.

149 See the Memorandum to Feinberg's reading of minority rights in idem, Studies in International Law, 318–320.

150 Lin, The Arithmetic of Rights.

151 It was also obsolete: CZA, S25/5131, S25/3843, Lewis Bernstein Namier, Treatment of Minorities, n. d.: "[W]e have to face the fact that the Minorities Treaties […] have broken down in practice."

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

sion. The center of gravity of relevant knowledge was not the Committee but a small circle of Weizmann's advisers. In London, Blanche Dugdale (1880–1948) and Lewis Namier (1888–1960) produced their own observations on the question.[152] The memorandum submitted to the Commission was authored by another Weizmann aide, Leonard Stein (1887–1973).[153] Whatever use Stein had made of the memoranda submitted by Feinberg and others, his memorandum – unlike Feinberg's – spoke to the real concerns of the JA leadership.[154]

In his memoir, Feinberg could claim some credit, drawing on Ben-Gurion's words to the Committee: "[W]e are required to establish a state and we have to learn how to do that."[155] In effect, however, his (and the Committee's) contribution had been marginal. It marked his place as an outsider to the work of the Jewish national institutions in Palestine and rendered his knowledge, in the circumstances of the consideration of partition, irrelevant to the state-building effort – even before the British government formally abandoned the idea of partition. If he had hoped that placing at the JA's disposal his professional knowledge, acquired in the service of the cause of the rights of Jewish minorities in the diaspora, would produce acknowledgement of his ideological credentials, it was his past investment in *Gegenwartsarbeit* that pointed, at that precise juncture in Jewish history, to the flaw in his allegiance to the cause of a national home. The fact that Judah Magnes, the Hebrew University's chancellor, recommended Feinberg's expertise to the Partition Commission could only corroborate that flaw; given its provenance, it rendered Feinberg's ideological credentials suspect.[156]

152 Ibid.; CZA, S25/5131, S25/3843, Blanche EC Dugdale, Notes for Guidance in Framing a Minority Policy for a Jewish State, n. d., On Weizmann's circle, see Motti Golani, Chaim Weizmann's Social Network, in: Uri Cohen/Meir Chazan (eds.), Weizmann – the Leader of Zionism, Jerusalem 2016, 209–226 (Heb.).

153 CZA, S25/5131, S25/182, Moshe Shertok to S. E. V. Luke, with Memorandum on the Treatment of Minorities, 31 July 1938.

154 Katz, Status and Rights of the Arab Minority in the Nascent Jewish State, 554–559. Naturally, it was "tamer than the actual ideas propagated in the Jewish Agency Executive meetings." Lin, The Arithmetic of Rights, 960. Stein's memorandum drew on Namier, Dugdale, and correspondence with Ben-Gurion and Shertok: CZA, S25/5131, A185/15, A185/8, A185/17, S25/5102. Feinberg was not involved.

155 Feinberg, Pirke ḥayim ve-zikhronot, 125.

156 CZA, S30/2994, Judah Leon Magnes to Palestine Partition Commission, 27 July 1938. Magnes submitted a memorandum to the Commission without consulting the JA. Ibid., David Ben-Gurion to JA Executive, 1 August 1938. He recommended Jewish experts, including Norman Bentwich and Feinberg, whose minority rights expertise, ironically, would lead Bentwich to object to Feinberg's appointment to the university: Feinberg had "a rather limited" field and was "too prone […] [to] a legalistic and narrowly Jewish approach." See HUA, Bentwich-Personal File (1924–1947), Norman Bentwich to Judah Leon Magnes, 19 November 1933; ibid., Norman Bentwich to Werner Senator, 2 January 1938 and 11 May 1942; Giladi, At the Sovereign Turn.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Paradoxically, Feinberg's *Gegenwartsarbeit* knowledge could be transferred to Palestine precisely at the moment when such diaspora knowledge was becoming illegible in the national home. In the 1930s, the deterioration in the position of Jews in Europe, on the one hand, and the search for a resolution to Palestine's future, on the other, combined to make the synthesis – ideological, programmatic, or tactical – between diaspora nationalism and Zionism no longer tenable.[157] For adherents of the national home, the diaspora – and with it, Jewish minority status and rights – became once again, openly, anathema. The deliberations on Palestine's future in the late 1930s placed on the JA's agenda the prospect of Jews, perhaps, obtaining a majority status in Palestine – but, at the same time, the risk that the Yishuv might remain forever a minority. This provided Zionist leaders both the impetus and occasion to express their ideological resentment towards Jewish minority status that would perpetuate the diasporic condition – for them, the root cause of Jewish political inferiority – in the national home.[158]

In December 1936, against the backdrop of the Royal Commission's work, Chaim Weizmann warned Palestine's High Commissioner that Great Britain could "play false by the Jews […] and condemn the Jews to be a permanent minority."[159] When concerned that London was leaning towards a single-state solution, he railed against "the reduction of the Jews to a permanent minority status," which would be a return to a new "Jewish ghetto."[160] In early 1938, Weizmann told a Liberal British politician that

> "[t]he one thing the Jews would and could never accept was the prospect of being in a permanent minority status in Palestine. The one thing the Jews now understood by the word National Home […] was some area where they had responsible self-Government and where they were in a majority, and no longer in a ghetto status […]."[161]

In early 1939, a month before the British government published the infamous White Paper, the Hebrew University Senate denounced the "conspiracy seeking to impose on the people of Israel to be a minority in Eretz Israel forever."[162] In Palestine, with regard to Jews or Arabs alike, Feinberg's *Gegenwartsarbeit* knowledge was out of time – and out of place.

157 Giladi, Jews, Sovereignty, and International Law, chaps. 1 and 5.
158 Ibid.
159 Cit. in Martin Gilbert, Exile and Return. The Struggle for a Jewish Homeland, Philadelphia, Pa., 1978, 170 f.
160 Ibid., 194.
161 Ibid., 196.
162 Hedva Ben-Israel, Politics on Mount Scopus during the Mandatory Period, in: The History of the Hebrew University of Jerusalem, here vol. 3: Hagit Lavsky (ed.), Academic Progression in a Period of National Struggle, Jerusalem 2009, 3–86, here 3 and 30 (Heb.).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

A Persisting Dilemma

Oscillations in Feinberg's ideological leanings may be construed as career opportunism dictated by personal and professional circumstances. Between 1933 and 1938, often simultaneously, he expressed positions that were, in letter or spirit, contradictory. A closer examination of Feinberg's professional itineraries, scholarly outputs, and ideological positions compels, however, another conclusion. But for the faith he had placed in the synthesis between the two programs of Jewish nationalism, there would have been no need for him to try resolve the tension between investment in *Gegenwartsarbeit* and in the national home or to attempt to reconcile his professional and ideological credentials. His need to signal ideological allegiance tells, rather, of the intensifying tension underscoring the synthesis between these two creeds in his time. While at times latent, it became overt in the 1930s. At the nineteenth Zionist Congress in Lucerne, Shertok asserted, in effect, that synthesis was no longer possible – if it ever had been. He refused to have the JA assume the "burden" of protecting the Jewish diaspora:

> "The Executive of the [Jewish] Agency cannot burden itself with the role of protecting Jewish minorities the world over; […] this is a Zionist Congress, this is a Zionist Organisation, that chooses a Zionist Executive; and the Zionist Executive is an institution that prepares and focuses the energies of the Jewish people towards the building of Eretz Israel, towards the creation of a large, free Yishuv in Eretz Israel […]. Zionism says: the solution is Eretz Israel, and the method is actions and measures for Eretz Israel."[163]

It was Jewish nationalism – and with it, what it meant to be a Zionist – that was changing, not Feinberg's convictions. His faith in synthesis, and his dual investment in Jewish nationalism, would persist; so would, therefore, his dilemma. Feinberg's predicament was only exacerbated by his professional expertise and the role he came to play in the transfer of diaspora, *Gegenwartsarbeit* knowledge to Palestine and later to the State of Israel.[164] Other Jewish scholars and practitioners of international law invested in Jewish nationalism would come to grapple with the same dilemma. In the 1940s, forced by the catastrophe unfolding in Europe, they would seek to reconcile investment in the diaspora and in minority rights with the bleak reality of imperiled Jewish existence. Most – including some of Feinberg's CDJ colleagues – would abandon *Gegenwartsarbeit* in favor of exclusive investment in the national home and, after 1948, the Jewish state.[165] They, too, found themselves compelled to demonstrate their adherence to a narrow, radical

163 Aviva Halamish, A Dual Race against Time. Zionist Immigration Policy in the 1930s, Jerusalem 2006, 439 (Heb.).
164 See Giladi, At the Sovereign Turn.
165 Idem, Jews, Sovereignty, and International Law.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Zionist creed – and to seek to overcome the flaw in their ideological credentials.[166] Feinberg, by contrast, continued to assert the *national* significance of *Gegenwartsarbeit* in his Hebrew University teaching and in his scholarship. Much of his academic output after Israel's establishment was dedicated to chronicling the history of the national Jewish engagement with international law – "Zionist" and "diasporic" alike.[167] His scholarship was dedicated, that is, to signaling his own contribution to the Jewish nation-building project.

Feinberg's investment in international law, both driven and constrained by ideology, had been national, not cosmopolitan. It tells of a Jewish international law habitus defined by a persisting dilemma between two strands of Jewish nationalism. Paralleling Feinberg's own striving for professional and ideological recognition, that habitus also involved a constant preoccupation with the political status and legal standing of the Jewish people. That preoccupation, by Feinberg and others, deserves further study.[168]

166 Ibid., Epilogue.

167 For details, see Giladi, At the Sovereign Turn.

168 Research for this article was conducted under Israel Science Foundation Grant 1380/19: "Nathan Feinberg and His Contemporaries: Jewish International Lawyers and the Sovereign Condition" (PI: Yfaat Weiss). I am grateful to Professor Weiss for her support and to Maya Kreiner for her dedicated help in research for this article.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dubnowiana

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dan Tsahor

What a Nation Ought to Know? Aḥad Ha'am, Dubnow, Bialik, and the Making of a Modern Jewish Canon

The turn of the nineteenth century was a time of significant transformations in the political organization of Jewish communities throughout Europe. In a rather short period of time, some of the most important political movements had been established, which greatly influenced Jewish societies for years to come. Zionism, the Bund, Autonomism, and Territorialism emerged out of a desire to solve fundamental problems facing Jews at the time, such as economic hardship and anti-Jewish persecution. As a result, a political public discourse emerged, permeating opinion articles in literary journals, op-eds in daily newspapers as well as books of prose and poetry. Tracing these textual trails, historians are inclined to depict ideological disputes as stemming from divergent responses to the pressing "Jewish Question" and the need to formulate immediate solutions to Jewish predicaments. The historiographical focal point, thus, revolved around matters pertaining to ideology and the historical political landscape, which frequently manifested in queries such as: How to fight antisemitism? Will the Jews be able to integrate into the larger economy, society, and politics? Could immigration solve problems of antisemitism and economic hardship? Will immigrants maintain their Jewish identity in a foreign land?

Alongside discussions about immediate political measures, there arose a passionate debate concerning the identity of the future Jewish collective. However, this debate had a more elusive quality within public discourse, requiring historians to carefully navigate its contours.

The historiographical examination of issues involving subjective perceptions presents a challenge, as it often yields limited sources for researchers to analyze. While archival records indicate the significance of the modern Jew's self-image in political discourse, outlining the basic framework of this discussion remains a daunting task. Occasionally, intellectuals would articulate their visions of a future national identity during public disputes, but such moments were rare. In these instances, the confrontation with competing

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 443–464 | doi.org/10.13109/9783666302039.443

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ideologies prompted one party to elaborate on their ideal collective self and contrast it with that of their adversaries.[1]

This article proposes to divert some attention in research from the pragmatic writings of national writers toward their popular non-fiction literature in order to identify the characteristics they envisioned for the ideal Jewish nation and its political future. The examination will center around three prominent fin-de-siècle Russian thinkers, each drawing on different areas of expertise to shape the framework for future Jewish national culture. First, Aḥad Ha'am (Asher Ginsberg, 1856–1927), an influential writer, literary critic, and leader of Cultural Zionism, who advocated the compilation of a comprehensive Jewish encyclopedia, or *Oẓar ha-Yahadut*. Second, Simon Dubnow (1860–1941), a historian, founder of the Folkspartey (People's Party), which supported Jewish autonomy in the diaspora, and author of several pivotal historical studies, including the ten-volume *World History of the Jewish People*.[2] Third, Ḥayyim Naḥman Bialik (1873–1934), a writer, poet, and close associate of Aḥad Ha'am. Together with Yehoshua Ḥana Rawnitzki (1859–1944), he published the six-volume folklore compilation *Sefer ha-Aggadah* (The Book of Legend, 1908–1911).

The similarities between the three writers were significant; all three were active penmen who knew each other well and even collaborated for a time in the same literary and creative circles of Odessa. Although Dubnow and Aḥad Ha'am publicly attacked each other in literary journals, they were close friends who maintained a cordial correspondence until the latter's death.[3] Dubnow would later describe their debate as a fight between the Eastern and Western Jewish nationalist camps. This debate, he claimed, made an essential contribution to Eastern European Jewish political thought.[4]

1 An example of a public dispute of this nature occurred in 1902 during the Second Convention of Russian Zionists in Minsk. Two recently founded political parties – the Religious Zionist Mizrahi and the Cultural Zionists' Democratic Fraction – had debated the need to divert some of the discussion in the Zionist Congresses on diplomacy in favor of an in-depth review of culture and education. The two sides revealed different ideals regarding the characteristics of the future national person and the nature of the Zionist movement in general.

2 Published originally in German: Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, transl. from the Russian by Aaron Steinberg, 10 vols., Berlin 1925–1929.

3 Yossi Goldstein, Ma'arekhet ha-yakhasim beyn Aḥad Ha'am le-Shim'on Dubnov be-aspeklaria ideologit [The Relationship between Aḥad Ha'am and Simon Dubnow in Ideological Aspects], in: Alfred Abraham Greenbaum/Yisrael Bartal/Dan Haruv (eds.), Safra ve-sayafa. Shim'on Dubnov, historyon ve-ish ẓibur [Writer and Swordsman. Simon Dubnow, Historian and Public Figure], Jerusalem 2010, 115.

4 Steven J. Zipperstein, Elusive Prophet. Aḥad Ha'am and the Origins of Zionism, Berkeley, Calif., 1993, 69.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

The three literary projects at stake held different perspectives on the Jewish self. The structure and type of knowledge proposed by each of their initiators also entailed thoughts on political systems they saw fit for the future Jewish collective as well as on the desired degree of solidarity between Jews. It is important to note, however, that the three projects also shared much resemblance with each other, mainly in four aspects. First, their authors perceived knowledge as an identity-creating device. Unlike Theodor Herzl, founder of the Zionist Organization, and Israel Zangwill, founder of the Jewish Territorial Organization, who sought to bring about fundamental change that might later lead to the development of an autonomous culture, the three argued for an opposite dynamic whereby the formation of culture was to bring about political change. Second, the idea that guided Aḥad Ha'am, Bialik, and Dubnow in developing these vast projects was a desire to install a new Jewish canon. The strong presence of rabbinic literature was to be replaced with a comprehensive multi-volume work which would confer a sense of education and serve as a distinguishing marker of membership in a thriving Jewish society. The aspiration was for individuals possessing this invaluable national treasure to prominently showcase it on their living room shelves, establishing it as an essential requirement for any contemporary Jew. In addition, the new canon would touch upon the cultural essence of the nation and be a significant factor in designing a collective subject. That is, the work would serve not only as a physical signifier of a national society's member but also as a tool that defines the boundaries of said national society. Each member would be expected to recite the pages as if they were yeshiva students studying the Talmud.

Third, the foundation of their ideas rested on the Jewish canon and other premodern texts, which they modified to cater to the preferences of modern readers. Aḥad Ha'am approached the biblical patriarchs as literary characters; Bialik focused on removing explicit content and mystical elements from Aggadah literature; and Dubnow utilized social science methodologies to analyze and make sense of Jewish history. Thus, the new national culture would build upon an existing basis of tradition and history, and members of this national society would immerse themselves in the learning of this knowledge. Unlike previous generations, however, these national readers would prudently consume Jewish knowledge through a critical lens. Finally, the central idea behind their literary endeavors was to expand the understanding of Jewish culture beyond the efforts of a select group of intellectuals to the contributions of a diverse range of individuals. If rabbinic and maskilic literature had focused mainly on the work and history of the intellectuals in every generation (*gadolim*), then Aḥad Ha'am, Bialik, and Dubnow invested their efforts to expand the boundaries of the national subject to include the Jewish

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

masses. As we shall see below, each of their propositions for national books offered different rhetoric tactics to widen the social framework.

In the context of this discussion, the term "self" can be interchangeably substituted with other terms like "subject," "persona," and at times even "ego," all of which denote the perception of a conscious being as it engages with the external world. It is commonly described as the entity that retains memories, assesses situations, formulates plans, and exhibits responsiveness in various ways, while actively engaging with the encompassing physical and social environment. When we shift our focus from the individual to the collective self, we encounter ontological challenges regarding the storage of memories and the assessment of reality. Some have questioned the validity of the concept of a collective self, suggesting its dismissal as a viable research concept. However, the concept can be useful for those seeking to convey underlying political desires that may not be explicitly expressed in political speeches or newspaper articles. The notion of the collective self can be thoughtfully employed when examining the early history of national movements, as its presence can be detected across various genres of writing. In these writings, authors make deliberate efforts to portray an ideal national self while reflecting, often in a somber manner, on the existing self-image. In the context of early Zionism, self-images and the depiction of an ideal future are implicitly woven into their rhetoric and can be discerned through meticulous cultural analysis.

Aḥad Ha'am and the Encyclopedia

In July 1894, Aḥad Ha'am, an influential figure within the vibrant literary circle of Odessa and an early member of Hibbat Ẓiyon, announced his plans for a new multi-volume Jewish encyclopedia to be published in Hebrew.[5] He named his project "Oẓar ha-Yahadut" (Jewish Treasure), following earlier publications that used the word *oẓar* as a Hebrew translation for thesaurus, lexicon, or anthology.[6] Nonetheless, Aḥad Ha'am claimed that *Oẓar ha-Yahadut* was not only a referential compendium but a preliminary step in mapping the Jewish *Geist* (intellect). As such, he wanted it to be both a refer-

5 Aḥad Ha'am, Oẓar ha-Yahadut be-lashon ivrit [Jewish Treasure in Hebrew Language], in: Ha-Meliẓ [The Advocate], 6 July 1894, 1–3.

6 See, e. g., some of the more popular books with the title "Oẓar": Ẓevi Hirsh Ben Me'ir ha-Kohen Rabinovitsẓ, Oẓar ha-ḥokhma ve-ha-madda'. Kolel yesode ḥokhmat ha-teva' ha-kelalit [The Treasure of Wisdom and Science. Including the Basics of General Knowledge], Vilnius 1876.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ential work and a cover-to-cover read, a dictionary-like source of knowledge that describes objects from afar and an up-to-date report about the social condition of the Jews.[7] From Aḥad Ha'am's perspective, *Oẓar ha-Yahadut* would create the framework for a new and autonomous culture, which would be aware of its past, self-secure in its identity, and striving to mitigate current social and political problems. He knew that the encyclopedic format was not foreign to the Jewish book market. In fact, much of what is known today as rabbinic literature could be broadly defined as encyclopedic literature. Jewish religious, and particularly halakhic, books have always served students as referential works. Like premodern encyclopedias, their editors organized them thematically, and their structures were reevaluated and modified over time in accordance with changing social norms. As early as 1750, when Denis Diderot and Jean-Baptiste le Rond d'Alembert published their *Encyclopédie*, the first alphabetically organized halakhic encyclopedia *Paḥad Yiẓḥak* was in print. In some respects, *Paḥad Yiẓḥak*, for its unique structure and intensive use of non-Jewish sources, was the first modern Hebrew encyclopedia. Six years before Aḥad Ha'am published *Oẓar ha-Yahadut*'s prospectus, Yitzhak Goldman, a publisher from Warsaw, initiated the short-lived general *Enẓiklopediah Ha-Eshkol*, and a couple of years later, Isidore Singer, an Austrian newspaper editor, published his plan for an ambitious encyclopedia that would later materialize in America as the *Jewish Encyclopedia*. Yet, unlike his predecessors, Aḥad Ha'am sought to make a book that would shape an entire new national culture.

The release of *Oẓar ha-Yahadut's* plan sparked a literary debate unprecedented in its intensity. Although this was not the first call for a Jewish encyclopedia, the proposal incited an unusually fervent and contentious discourse from two different directions.[8] Aḥad Ha'am described it as a unique "alliance between ultra-Orthodox, on the one hand, and maskilic writers, on the other hand, to fight against a single literary plan."[9] Ultra-Orthodox leaders from Kovno and the Old Yishuv (Jewish communities in Palestine who were not part of the newly established national movement) denounced the proposed

7 It is, therefore, not surprising that for a long time he hesitated between the very different projects of editing a literary journal and editing an encyclopedia. After shelving the idea of a Hebrew encyclopedia, he returned to promote a new Hebrew journal under the title *Oẓar ha-Yahadut*. Eventually, though, he took the position of editor at *Ha-Shiloaḥ* (The Sending).

8 Moritz Steinschneider and Ludwig Philippson of the *Wissenschaft des Judentums* worked on an academic encyclopedia in German that never materialized.

9 Aḥad Ha'am, Kol kitve Aḥad Ha'am [Collected Writings by Aḥad Ha'am], Tel Aviv 1947, 114. It should be noted that a few publicists supported Aḥad Ha'am. See, e. g., Yehuda Leib Katsnelson (Buki Ben-Yogli), Mikhtav le-ha-mo"l [A Letter to the Publisher] in: Ha-Meliẓ, 18 September 1894, 1–3.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

encyclopedia in posters (*pashkvilim*) for what they claimed to be an attempt to spread epicurean knowledge among yeshiva students, weaken their faith, and alienate them from traditional communities. Earlier that year, the ultra-Orthodox leaders of the Old Yishuv initiated an attack on Aḥad Ha'am as part of a political struggle against the activities of Bne Moshe Palestine, a fraternal organization founded by Aḥad Ha'am to promote the establishment of national schools in Palestine.[10] The most scathing criticism came from writers closer to Aḥad Ha'am in political and sociological thought. Nahum Sokolow, the editor of the daily *Ha-Ẓefirah* (The Dawn), condemned the idea of investing enormous financial and intellectual efforts in an encyclopedia dedicated only to Jewish knowledge. In a series of articles, he accused *Oẓar ha-Yahadut* to be an aberration from the path of the founders of the Haskalah and the Hebrew writers that followed them.[11] Sokolow would later capitalize on his criticism to advance his own scheme for a general, multi-volume encyclopedia in Hebrew.[12] Dubnow also criticized *Oẓar ha-Yahadut* for being non-practical and elitist. He argued that Aḥad Ha'am had no interest in educating the Jewish masses because the plan presented a purely academic endeavor.[13] Although he was later involved in an encyclopedic project that followed *Oẓar ha-Yahadut*'s direction, Dubnow invested most of his efforts in historiographical study and books, a genre that was provenly popular and attracted readers worldwide.[14] As we shall later see, Dubnow's most notable work, *World History of the Jewish People*, was a long and linear history of Jewish cultural centers.

The debate between Aḥad Ha'am and his maskilic opponents revealed the degree of sensitivity that defined Jewish intellectual circles in the Tsarist Empire in questions of education, science, scholarship, and rationality. Their different opinions did not necessarily reflect two sides of a political

10 An article published in Ben-Yehuda's *Ha-Ẓvi* that called to resurrect the might of the Maccabees was the trigger for the tension. See Yosi Goldshtain, Aḥad Ha'am. Biografiyah [Biography], Jerusalem 1992, 188 f.

11 Naḥum Sokolov (Nahum Sokolow), Ma ne'esah le-sifrutenu? [What Has Been Done to Our Literature?], in: Ha-Ẓefirah [The Dawn], 21 August 1894, 2; ibid., 22 August 1894, 2; ibid., 23 August 1894, 2; ibid., 24 August 1894, 2 f.; ibid., 26 August 1894, 2.

12 Sokolow spent two years in developing the project that was eventually put on hold indefinitely. S. I. Yatzkan, Ḥazon ha-Yom [Today's Vision], in: Ha-Ẓefirah, 23 July 1903, 3. See Dan Tsahor, Hebrew Encyclopedias. Objectivity, Jewish History, and the National Territory (unpubl. PhD dissertation, New York University, 2015), 97–101.

13 Shim'on Dubnov (Simon Dubnow), in: Voskhod [Sunrise], 12 June 1894.

14 Dubnow edited the first volume of *Evreyskaya Ėntsiklopediya* together with Yehuda Leib Katsnelson. See Jeffrey Veidlinger, "Emancipation: See Anti-Semitism." The Evreiskaia Entsiklopediia and Jewish Public Culture, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Dubnow Institute Yearbook 9 (2010), 405–426; Shimeon Brisman, A History and Guide to Judaic Encyclopedias and Lexicons, Cincinnati, Oh., 1987, 40–43.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

border, as Sokolow, a Polish Hebraist, had little in common with the political aspirations of the Autonomists of St. Petersburg. Yet, despite divergent geographical contexts and interests, Sokolow and Dubnow had two issues in common: a stance against Aḥad Ha'am's concept of the ideal Jewish self and contrasting perspectives on Jewish history. The producer of encyclopedic knowledge per Sokolow and Dubnow was a polymath whose expertise extended to all fields of Jewish studies. Their image of the Jewish expert was modeled according to a common image of the Eastern European maskil who received traditional rabbinic education before turning to "general" education. Additionally, they argued that the expert should not be confined to the ivory tower of academia but strive to educate the masses. Although Aḥad Ha'am acknowledged the need for mass education – as mentioned, he believed in the creation of a national culture, facilitated by production and distribution of national knowledge among the masses – he demanded that the producers of knowledge be experts in particular fields. It was a task too crucial for the dilettante maskilic writers, the producers of what he deemed easily consumable literature. Moreover, Aḥad Ha'am rejected Dubnow's model of the expert of Judaism as a Renaissance man, claiming that the polymath was worthless in a reality of growing specialization. In a lengthy response to Dubnow's attack, Aḥad Ha'am argued that Jewish studies were, "in fact, a collection of different disciplines," each with their own experts.[15] Scholars whose expertise covered a wide variety of subjects, "like Abraham Geiger and Heinrich Graetz, whose field was Judaism as a whole, are now a rare sight." However, he added that although academic specialization benefited the overall production of Jewish knowledge, it was also an obstacle to the resurrection of a coherent *Geist*. The breakup of "Jewish studies" into separate academic fields, so he claimed, led to the development of different languages and sets of norms that acted as a stumbling stone to a unified national culture. *Oẓar ha-Yahadut*, therefore, would be a means to overcome the disciplinary division, serving as a point of convergence between all fields of Jewish study in a single language. From this perspective, the encyclopedia would be the embodiment of Aḥad Ha'am's ambition for a cultural federation. It would represent the varied – and often even conflicting – theological and ethical perspectives, united metaphorically in a single body of knowledge, a single rhetoric structure and graphics.

Another point of contention between Aḥad Ha'am and his opponents concerned the encyclopedia's role as an instrument to design an individual subject. Critics argued that the written plan of *Oẓar ha-Yahadut* addressed only the needs of the nation while ignoring those of the individual user. This con-

15 Aḥad Ha'am, Od al Oẓar ha-Yahadut [More about Oẓar ha-Yahadut], in: Ha-Meliẓ, 7 August 1894, 1–4.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

flict between "nationalists" and "individualists" was, in fact, not exclusive to Hebrew encyclopedists. From the very early days of the genre, publishers often requested their editors to moderate the national tone and, instead, emphasize the role of the encyclopedia as a tool for individual advancement. Sokolow and Dubnow, who perceived the Hebrew encyclopedia above all as an important vehicle for personal fulfillment, criticized Aḥad Ha'am for concentrating solely on the collective benefits of the *Oẓar*. While acknowledging the book's role in the establishment of a new culture, they maintained that a Hebrew encyclopedia needed to offer practical knowledge enabling a young Jew to develop professional and academic skills. Sokolow argued that the encyclopedia ought to "elevate" the Jews of the Pale of Settlement from their "backwardness" by providing them with objective-scientific knowledge of the world that was barely taught in traditional schools.[16] Sokolow and Dubnow also wanted the encyclopedia to stimulate curiosity, promote scientific literacy, and unleash ingenuity, all of which in crucial demand among graduates of traditional schools who had found their way into general society. Therefore, Sokolow and Dubnow held a deeply liberal understanding of education that cherished the personal act of studying and perceived knowledge as a means of individual empowerment. Their argument also rested on the very practice of encyclopedic usage, i. e., an intimate interaction between a single reader and a book (unlike formal education in classrooms). In contrast, Aḥad Ha'am assigned *Oẓar ha-Yahadut* the more dramatic goal of national redemption.[17] He claimed that Jewish spiritual decline caused severe damage to Jewish society, and if no cure were to be found, grave eschatological consequences would be inevitable. Therefore, the mission was to restore the nation's spirit by creating a new corpus, which in turn would rebuild the ethical core of the nation. This could be done only by calling attention to the long history of the Jewish spirit. Though frequently mentioning the Hegelian term "spirit" (*Geist*) as an essential component of society, Aḥad Ha'am was by no means Hegelian in his historical perception. He rejected Hegel's historiosophy of a constant dialectic clash between thesis and antithesis, and instead held a positivistic understanding that underlined causation.[18] Yet, the movement of history, according to Aḥad Ha'am, was not of a linear progression, but rather a fragmented narrative of the spirit's decline. In that regard,

16 For a list of Sokolow's contributions, see idem, Ma ne'esah le-sifrutenu?.

17 Aḥad Ha'am, Kol kitve Aḥad Ha'am.

18 Although the thesis-antithesis-synthesis theory is commonly ascribed to Hegel, he never used the term. Fichte used the term to describe Hegel's understanding of change. See Jon Mills, Treating Attachment Pathology, Lanham, Md., 2005, 159–166. On the tension between Aḥad Ha'am's positivist historiosophy and Hegelian idealism, see Gideon Katz, The Status of the National Spirit in Aḥad Ha'am's Thought, in: Daat. A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah 54 (2004), 47–68 (Heb.).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the spirit was not only an ethical schema that enabled historical actors to act, but also a historical actor in its own right. In fact, the long history of the Jews – as Aḥad Ha'am presented it in his plan – was the history of the Jewish spirit. The important tragic events that organize Jewish history and separate it into historical eras (such as the destruction of the Second Temple and the expulsion of Jews from the Iberian Peninsula) had severely damaged the spirit, while redemptive endeavors of scholars (for example the publications of the *Mishnah* and *Shulḥan Arukh*) helped to heal its wounds. In order to enable the redemption of the spirit and change the course of Jewish history, the entire nation needed to consume a vast but fragmented body of knowledge that was produced throughout Jewish history.[19] Contrary to the liberal conception focusing on the individual reader, Aḥad Ha'am's emphasis was interpersonal, or rather the space between individuals. It was a symbolic space of consciousness that might facilitate the creation of a stable national society and build solidarity among its members.

Shortly after his skirmish with Dubnow, Aḥad Ha'am published an elaborate plan for *Oẓar ha-Yahadut*, where Jewish history occupied a mere subsection among fifteen others.[20] The fragmented nature of the encyclopedia, according to Aḥad Ha'am, would provide only an abstract notion of a collective national subject. Unlike the narrated synecdoche of Dubnow's book of history – where a single Jewish center represented the totality of Judaism of its time – the encyclopedia would not highlight particular localities or temporalities in Jewish history but present Judaism as a collection of ideas, beliefs, practices, and art. Its mechanical organization in alphabetical order would also prevent the concretization of a narrative or a hierarchy of themes. The encyclopedia would not provide a detailed illustration of Jewish society rather than the contours of its ethical scheme (that is, the national spirit). Therefore, the spirit was more elusive as an object of research than the narrative of Jewish social history offered by Dubnow. Aḥad Ha'am intended that while using the encyclopedia, Jewish readers would not perceive their own external reflection but make a better acquaintance with the subconscious currents that defined Judaism of all eras and all communities.

19 The intellectual circle of the *Voskhod* held a different perception of Jewish history that rejected any essentialist *Geist* and favored social history over the intellectual history of Aḥad Ha'am. This is reflected mainly in the work of Dubnow.

20 For this and the following, see also Dan Tsahor, Knowledge and the Making of a Jewish Nation. Encyclopedia, Historical Narrative, and the Epistemic Origins of Zionism, in: Avriel Bar-Levav/Uzi Rebhun, Textual Transmission in Contemporary Jewish Cultures, Oxford 2020, 210–222.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dubnow and the Book of History

When Aḥad Ha'am presented his proposal of *Oẓar ha-Yahadut*, another multi-volume publication had already achieved success and approbation within Jewish national circles in Eastern Europe. The eleven volumes of Heinrich Graetz's (1817–1891) *History of the Jews* – published between 1853 and 1875, and written originally in German for Central European readers – presented a long narrative that began with the Bible and ended in a description of European Jewry's intellectual and political environment following the revolutions of 1848.[21] As "national literature," translated works of history had several advantages over encyclopedias. First, translating history did not require an entirely new rhetorical apparatus. The writing of historical narratives in Hebrew did not involve the creation of new terminology and could be based on registers and a range of rhetorical devices that were developed throughout a century of Hebrew historiography. Second, in Hibbat Ẓiyon and the Zionist movement's particular context, where an "old" nation "re-established" itself by adopting the presumable political models, symbolism, and aesthetics of the past, the straightforward narrative of the history book was seen as a useful tool in imagining the past. Unlike the fragmented collection of encyclopedic entries, the narrative presented strong genealogical connections between the historical Kingdom of Judah and the readers. Therefore, the imaginary movement from the grim reality of the present to a historical golden age could be easily attained. That is, a narrative that begins with the Bible and ends in the present has the potentiality of transforming a volatile Jewish subject into a stable agent of history by metaphorically "wearing" the images of exemplary figures of antiquity. This "temporal leap," which unites the past with the present, made historians in these emerging national societies the critical agents in developing national symbolism and collective memory. Yet, despite the ability to bridge time gaps, Graetz's historiography – with its focus on individual endeavors and a focal point limited in its social stratum – had difficulties in portraying the nation.[22] Although the book, according to its title, claimed to follow the history of the Jews as a whole, Graetz illustrated a history mostly of mainstream intellectual work and Jewish theology. To a large extent, this was a history of the rabbinic

21 In Central Europe, Graetz's books were somewhat more controversial because of their critical standpoint regarding the Reform movement. Most of the volumes were translated into Hebrew in the 1880s by Saul Pinchas Rabbinowicz (known by the acronym "Shefer"), who was *Enẓiklopediah ha-Eshkol*'s senior editor.

22 For a discussion about Graetz's work as standing between the historiography of the *Wissenschaft des Judentums*, which focused on religious ideas, and Dubnow's national viewpoint, see Michael Brenner, Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History, transl. from the German by Steven Rendall, Princeton, N. J., 2010, here chap. 2.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

establishment, in which movements and practices that he deemed to be on the fringes of Judaism received only scant attention at most. In his words, "Judaism – as any human phenomena – should be comprehended through the totality of its many historical manifestations and not by observing a single dimension or a limited perspective that was arbitrarily separated from the chain of reincarnations."[23] In addition, the *History of the Jews* was more a biography of Judaism, that is, a long and linear narrative that portrayed only a single event at a time. As such, it did not convey the sense of a broader society, or what Benedict Anderson describes as a collective "conception of simultaneity."[24]

Aware of the limitations of Graetz's narrative, Simon Dubnow, an essayist and editor of Russian periodicals, sought to expand the historical perspective to include cultural and social aspects of Jewish life. Influenced by Graetz, Dubnow saw the importance of historiography in the creation of a collective identity. Nonetheless, in his reviews published in the Russian journal *Voskhod* (Sunrise), Dubnow expressed criticism toward Central European Jewish historians, who, he believed, adopted an apologetic tone in their efforts to rationalize Jewish theology. In his first work of history, Dubnow studied the Hasidic movement, which was largely ignored by historians such as Graetz, who considered it a deviation from rational Judaism. In 1892, Dubnow outlined a plan to write a more comprehensive story of Russian Jewry by means of narrating a long history of the different religious sects and communities. After initially outlining the project through a series of articles in *Voskhod*, Dubnow sought to collaborate with Jewish intellectuals across Russia and Poland. Consequently, he published a call in Hebrew, urging individuals to join his historical society and contribute archival materials and rare books. While the response did not yield an immediate surge in historical writing, it laid the groundwork for historical and ethnographic scholarship in St. Petersburg and provided the cultural infrastructure for Autonomism, a political movement advocating the establishment of a collective national identity within the diaspora, rooted in culture and history rather than territorial boundaries.[25] Dubnow perceived the writing of history as an

23 Cit. in Shlomo Avineri, Ha-ra'ayon ha-ẓiyoni li-giwanaw. Perakim be-toldot ha-maḥshavah ha-le'umit ha-yehudit [Varieties of Zionist Thought. Chapters in the History of National Jewish Thought], Tel Aviv 1980, 30.

24 Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London ²2006, 24.

25 For more about Dubnow's appeal, see David Engel, Dubnow on the Particular and Universal Elements in Jewish History, in: Zion *77* (2012), no. 3, 307–315 (Heb.); Adam Rubin, Hebrew Folklore and the Problem of Exile, in: Modern Judaism 25 (2005), no. 1, 62–83; Laura Jockusch, Introductory Remarks on Simon Dubnow's "Let us Seek and Investigate," in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook 7 (2008), 343–352.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

important factor in the construction of a new identity, particularly in two aspects: making the cultural foundations of a cohesive national collectivity and transforming the Jews from a nation of believers into a nation of thinkers.[26] Unlike some maskilim from the literary circles of Warsaw, who called for social integration through technological and economic progress, Dubnow viewed the past as a tool that would benefit Russian Jewry by strengthening social cohesion and making it an important factor within Russia's political order. He asserted that the proponents of technology and science, who rejected nationalism and advocated the dissemination of scientific knowledge, did not offer a feasible solution for elevating the Jews of the Pale, given that the political and social environment in Russia was not welcoming toward educated Jews. Dubnow, for his part, presented Jewish historical knowledge as a substitute for both traditional rabbinic literature and the science taught at academic institutes.[27]

Aḥad Ha'am criticized Dubnow's assertion that history alone could fulfill the task of reviving a dormant Jewish nation. In his essay *Past and Future* he attacked what he believed to be the intelligentsia's overenthusiastic zeal in studying the history of the Jews. He blamed historians for producing knowledge "of pleasant memories to sweeten the last moments of the [national] self," though history, by itself, could not serve as the foundation of a new national identity. National identity, he claimed, was a compound of memories of the past and hopes for the future and, therefore, Jews needed to set political goals for the future rather than dwell exclusively on the past.[28] This literary skirmish continued when an anonymous reader replied to Aḥad Ha'am in *Voskhod*, arguing that the deepest essence of Judaism could be revealed only through historical analysis. "Historical consciousness," the anonymous author wrote, "is not aspiring to achieve a mere practical goal, but rather [a form of] self-understanding." Furthermore, the unidentified author argued that historical writing should not be seen as a symptom of decline, as Aḥad Ha'am contended, but rather as an initial stride toward fostering "a complete spiritual existence and the strengthening of the national fabric with the life-giving waters that continue to flow from the enduring tree of our shared history."[29]

26 Simon Dubnow, What Is Jewish History?, in: idem, Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism, ed. and with an introduction by Koppel S. Pinson, Philadelphia, Pa.,1958, 253–324.

27 Robert M. Seltzer, Coming Home. The Personal Basis of Simon Dubnow's Ideology, in: Association for Jewish Studies Review 1 (1976), 283–301, esp. 296 f.

28 Aḥad Ha'am, Avar ve-atid [Past and Future], in: idem, Kol kitve Aḥad Ha'am, 91.

29 Cit. in Yehuda Slutsky, Ha-itonut ha-yehudit-rusit ba-meah ha-tesha-esreh [The Russian-Jewish Press in the Nineteenth Century], Jerusalem 1970, 289. According to Slutsky, Dubnow was the author of this response to Aḥad Ha'am.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dubnow insisted that collective identity depended upon a sense of belonging to society and a degree of solidarity among the members of society. In the aforementioned call to join his historical society (1892), he had depicted Jewish identity as dependent on three sentiments: a sense of being part of a biological family, a sense of belonging to a common faith, and a sense of belonging based on a shared historical past.[30] Subsequently, Dubnow revised his stance, retracting the significance of familial and religious identities, and instead emphasized the collective historical consciousness as the foundation of modern Jewish identity. Thus, for Dubnow, historical narratives were the most vital components in stabilizing a national identity in an era where other Jewish collective identities had disintegrated.[31] The challenge faced by their authors was twofold: making their narratives accessible to the entire nation and making them a reflection of a common image of the past. Thus, Dubnow wrote,

> "History is a science by the people for the people, and, therefore, its place is the open forum, not the musty scholar closet. We relate past events to the people, not merely to a handful of archaeologists and numismatists. We work for national self-knowledge, not for our own intellectual diversion."[32]

Like Aḥad Ha'am, Dubnow stressed the need to strengthen and secure a Jewish cultural common denominator. To Dubnow, however, this denominator was not a normative scheme that endowed culture but rather an identity that empowered political action. He described it as a meeting point of the "unconscious element, the Jewish national feeling" with a conscious element of the "Jewish national idea."[33] The origins of both elements were located primarily in the historical consciousness, a place where ideas and psychic predispositions interact.[34] The historians' task, therefore, was to bring to the surface the treasures of knowledge found at the bottom of the collective consciousness to ensure the strength of the nation. However, in his late work, and particularly in his monumental *World History of the Jewish People*, Dub-

30 Shim'on Dubnov (Simon Dubnow), Naḥpesah ve-naḥkorah. Kol Kor'e el ha-nevonim ba-am ha-mitnadvim le'esof ḥomer le-vinyan toldot bene Yisra'el be-Polin u-be-Rusyah [Let Us Seek and Investigate. An Appeal to the Informed Among Us Who Are Prepared to Collect Material for the Construction of a History of the Jews in Poland and Russia], Odessa 1892. See the English translation by Avner Greenberg with annotations by Laura Jockusch, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook 7 (2008), 353–382.

31 Simon Dubnow, Jewish History. An Essay in the Philosophy of History, London 1903, 23. For more about Dubnow's historiosophy, see Engel, Dubnow on the Particular and Universal Elements in Jewish History, 307–315.

32 Simon Dubnow, Historische Mitteilungen. Vorarbeiten zu einer Geschichte der polnisch-russischen Juden, cit. in idem, Jewish History, viii.

33 Idem, Jewish History, 23 f.

34 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

now no longer searched for the essentialist foundations of Jewish culture and, instead, turned to a pragmatic observation of the long social history of the Jews.[35] The extended narrative, he argued, brought him to a materialist conclusion, in which "Judaism had been gradually created as a reflection of the social conditions which the nation had experienced, and not vice versa."[36] Dubnow's narrative was, in fact, a "linear chain of autonomous epochs." The identity shift between each epoch was a result of a spatial change in which Judaism had changed its center of cultural production. Dubnow's historiosophical assertion was that the centers set the normative boundaries of the nation and instilled patterns of Jewish behavior globally. As a result, the collective subject was stable until another identity shift took place.[37] Yet, as David Engel aptly argues, Dubnow's work was a close observation on limited geography and not the portrayal of a global history of Jewish society. While Dubnow effectively supported his argument of the cultural hegemony of the centers, Dubnow did not thoroughly discuss the transnational links between center and periphery, and while he succeeded in expanding the historiographical focal point from traditional or maskilic intellectual history to that of an intellectual milieu and institutions, his narrative remained the representation of a narrow elite.

Bialik and the Anthology of Folklore

In the same year of Aḥad Ha'am's *Oẕar ha-Yahadut* prospectus, Bialik published his iconic poem *Birkat Am* (better known by its first word *Teḥezakna* – i. e., "Be Strong"), where he called the scattered people to "gather and amass" to establish a new nation. Bialik, who was known as the "national poet" of Zionism already during his lifetime, described in the poem the establishment of a Jewish subject as a dramatic scene involving great human suffering and toll. The effort, however, was to bear fruit as a national redemption in the distant future. Although the poem, which became the anthem of Socialist Zionism, described the construction of the subject as an act in which builders, road pavers, and other menial workers take part, it seems as if Bialik did not reduce the founding moment of the nation to the activities of the Hibbat Ẕiyon

35 Prior to the *World History of the Jewish People*, he wrote several other studies on Hasidism, Russian Jewry, the Cossack riots, and immigration to America.

36 Simon Dubnow, Divre yeme am olam. Toldot am Yisra'el mi-yeme kedem ad dor aḥaron [History of a World People. History of the Jewish People from Ancient Times to the Present Day], transl. by Barukh Karu, 10 vols., Tel Aviv 1964, here vol. 1, 1–11.

37 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

movement in Palestine. As implied by frequent references to the Bible and the explicit presence of God, the Jews would also be redeemed as a result of a spiritual awakening of mystical proportions. As in his other poems from the period, he portrayed the re-establishment of the nation as a consequence of the revelation of a true collective self, which would be possible only because of action taken place at the depths of a collective subconscious. According to Bialik, neither historical narratives nor encyclopedic knowledge were able of entering this primordial territory since both genres were a shallow reflection of the surface of Judaism's consciousness and presented only descriptive information about the sequence of historical events or religious law, while being incapable of revealing the hidden places of emotion and trauma.

Shortly afterward, Bialik marked Jewish folklore as the sought-after territory and took an active part in the ethnographic compilation *Sefer ha-Aggadah* (1908–1911) that he edited with Rawnitzki.[38] In *Sefer ha-Aggadah*, Bialik strove to supply Hebrew culture with a rich framework of folklore similar to the contribution of the Grimm Brothers to German national culture a century earlier. "With the folkloric tale," he wrote in the prospectus, "one enters the eternal national house of living."[39] By collecting Jewish tales, he went against the imperative of his mentor, Aḥad Ha'am, that claimed halakhah – Jewish law and the dichotomous twin of Aggadah in rabbinic culture – to form the basis of the new culture.[40]

The anthology of folklore had much in common with the encyclopedia. Both genres had a significant presence in premodern Jewish literature, as their structure and content had been similar to a large part of the Jewish canon (the Talmud, for instance, shared poetic and thematic elements with the two genres). Encyclopedists and folklorists also shared a common aspiration of achieving the two, somewhat contradictory, roles of preserving a knowledge vault for a decaying Jewish culture and making constitutive knowledge for a new collective subjectivity. Despite the similarities, the encyclopedia and the anthology of folklore represented two fundamentally different political destinies for the emerging nation: multicultural versus monocultural society (or "melting pot"). The makers of the first modern encyclopedias

38 Bialik was also involved in the Markon-Katsnelson debate over the third attempt to publish *Oẕar ha-Yahadut* in 1914. Tsahor, Hebrew Encyclopedias, 159–170.

39 Ḥayim Naḥman Bialik, Le-khinusah shel ha-Aggadah [On the Anthologizing of Aggadah], Odessa 1908, cit. in Yonah Frenkel, Midrash ve-Aggadah [Midrash and Aggadah], Tel Aviv 1996, 1007.

40 He criticized the selection of some of the Aggadahs, the arrangement of the book, the brevity of the stories, as well as the anachronism inherent in the deletion of Aramaic, and the adaptation of the stories to the reader's ethical sensibilities. Aḥad Ha'am, Igrot Aḥad Ha'am [Letters of Aḥad Ha'am], ed. by Arieh Simon, 6 vols., Tel Aviv 1956–1960, here vol. 4, Tel Aviv 1958, 234–237.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

perceived it as a critical component in making knowledge of various fields accessible to the masses. Diderot and d'Alembert aspired to change the Old Regime's social conventions by exposing the public to rational knowledge that was previously reserved only for a narrow intellectual elite. Like public libraries and public schools, the Encyclopédistes endeavored to enhance their readers' familiarity with the world around them, especially with their national surroundings. They often bragged about what they perceived as their publications' main qualities by emphasizing attributes such as diversity and inclusion and marketed their work as books of all knowledge. In this respect, the Encyclopédistes and their followers viewed their projects as tools in promoting cultural pluralism, social diversity, and to some degree even freedom of thought through the presentation of various political ideas and conflicting ideologies. The folklorists who compiled the anthologies, on the other hand, sought to distill a clearer image of the national self by observing texts that revealed the "true" nature of the nation. For German romanticists such as Johann Gottfried Herder and Friedrich Schlegel, the anthology was a vantage point to the nation's primordial origins before it was degenerated by the assimilation of other nations and the Enlightenment's universalist thought. Schlegel even aspired to use the old tales to enhance the emergence of modern national culture and the creation of a new mythology. He called on German intellectuals and writers to work together "to bring the new mythology […] out of the deep depths of the spirit."[41] These "depths of the spirit," however, could not be reached by contemplating the main literary avenues and artistic canon of the West, but only through careful observation of the "sideways" of popular culture and folklore. This spirit could not be seen in the classical works of Homer and Dante, but rather on the periphery of culture, in objects such as fairy tales, folk songs, and jokes. Therefore, analyzing the popular culture would enable the emergence of a coherent German national character and ascertain an emerging national narrative of the Germanic people.

Like modern Jewish encyclopedias, the beginning of Jewish folklore study can be traced back to the work of the scholars of the *Wissenschaft des Judentums*. German scholars studied the Jewish canon to define the generic characterizations of Aggadic literature – which are non-legalistic rabbinic texts that incorporate narratives, practical advice, and moral messages. Later, throughout the second half of the nineteenth century, other scholars examined the sources and contexts in which Aggadah literature was created. Moritz Steinschneider, the first to do so, authored in 1870 the article *On the*

41 Tsafi Sebba-Elran, Zikhronot ḥadashim. Asufot ha-Aggadah ve-iẓuvo shel kanon ivri moderni [In Search of New Memories. The Aggadic Anthologies and Their Role in the Configuration of the Modern Hebrew Canon], Jerusalem 2017, 21.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Popular Literature of Jews, in which he argued that folklore was situated in the heart of Judaism, and that it constituted the meeting point between Jewish popular culture and rabbinic exegesis and the main denominator between the Jews from East and West.[42]

In the 1870s and 1880s, German scholars and rabbis from Western Europe continued to study Aggadah and other forms of Jewish folklore. However, it was not until the turn of the century, following the rise of the Hebrew encyclopedia, that ethnography and folklore were portrayed as a national act that should not be the exclusive realm of intellectuals. The "nationalization" of folklore had shifted the field's focus from antiquity and old rabbinic sources to contemporary popular culture. Dubnow's public appeal to collect archival materials – a milestone in Jewish historiography – would eventually also become the starting point of Jewish ethnography.[43] His request led some scholars to invest more efforts in the field, first Dubnow's associates in St. Petersburg, Saul Ginsburg and Pesach Marek, who published a collection of popular Yiddish songs (1901), and later other historians and Talmudic scholars in Central Europe.

The first modern anthologies were similar in form and content to rabbinic compilations of Aggadic literature as their target readership was mostly youth, and the stories were taken from the heart of the Jewish canon. Such were the very first Hebrew anthologies *Sipure Yeshurun* (Stories of Israel) by Isaac Margolis (1877) and Ze'ev Ya'veẓ's *Sikhot mine Kedem* (Antiquated Conversations, 1887). Although both authors presented their publications as tools to induce the emergence of national culture and took pride in their focus on popular culture, their projects were too small in scope to become a vital part of a modern national canon. With the Zionist Organization's establishment, other authors published larger anthologies in Hebrew, English, and German. Prominent among them were *Kol agadot Yisra'el* (All Legends of Israel) by Benjamin Levner (1898), *Jüdische Sagen und Legenden für Jung und Alt* by Bernhard Kuttner (1898), *Sefer ha-Aggadah* by Bialik and Rawnitzki, which became a bestseller and the benchmark of the genre, *The Legends of the Jews* by Louis Ginzberg (1909), and *Me-oẓar ha-Aggadah* (From the Treasures of the Aggadah) by Micha Josef Berdyczewski (1913). Most books steered public interest, and some even enjoyed commercial success.

Unlike the public skirmish between historians and encyclopedists, the conflict between folklorists and encyclopedists was more tacit. The two literary camps manifested their different political visions through implicit epistemic contestations of thematic selection and knowledge organization

42 Eli Yassif, The Study of Folklore and the Process of Secularization of Modern Jewish Culture, in: Jerusalem Studies in Jewish Folklore 2 (2013), 485–501 (Heb.).

43 Dubnov, Naḥpesah ve-naḥkorah.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rather than vocal public debates. The outlines of the two political concepts – multicultural society (encyclopedia) and monocultural society (anthology) – are noticeable when observing three distinct structural differences between the two genres. First, the protagonists of each of the two genres marked and delineated a different ideal national self. In the encyclopedias, the main actors or objects at stake were varied, multiple, and concrete. They were often presented in the very titles of the encyclopedic entries with their full names or within broader articles about communities and geographical sites. This is particularly apparent in Jewish encyclopedias of the time, where most of the entries were biographical articles about intellectuals from Tannaim to modern Jewish scholars. The entries were of people of various ethnicities, political backgrounds, and theological standpoints. Thus, the encyclopedia did not present a uniform monolithic subject but an incoherent collection of individuals from multiple settings. The protagonists and antagonists of the Aggadah, on the other hand, were typological figures carefully designed to represent social values and to help in refining the national goals and ideals. Although Aggadah's protagonists were real historical figures in some cases, the design of the plot had detached them from their complex historical context and transformed them into moral crossroads, prompting readers to make a decision: Should they support the literary characters or oppose their actions? For example, Yoḥanan Ben Zakkai, a first-century rabbi and founder of rabbinic Judaism, and the story of his escape from Jerusalem during the war with the Romans over the establishment of a religious center in Yavne served as a platform for political debates over the desired character of the national persona. The folklorists who glorified Ben Zakkai's decision to negotiate his escape with the Romans (such as Bialik and Rawnitzki) valued what they perceived as preserving a Jewish spirit in Yavne, and those who saw it as treason (Berdyczewski, for instance) cherished heroism and personal sacrifice.[44] Like other Aggadic characters, Ben Zakkai was designed to serve as a national role model for the readers.

Second, the anthology editors selected the stories and organized them to give the national self a coherent form. Unlike the randomization of themes in alphabetically ordered encyclopedias, Bialik, Berdyczewski, and other folklorists placed the Aggadic tales within the anthology in an order that detached them from their traditional religious role and linked them to a modern

44 According to recent studies, the outline of the story about Ben Zakkai and the Roman commander Vespasian was adapted from Flavius Josephus' surrender to the Romans in Yodfat. The rabbinic adaptation of a story portrayed in Josephus' *War of the Jews* shows the flexibility of the historical context in face of the moral message of the Aggadah story. Micha Josef Berdyczewski, Kitve Mikhah Yosef Bin-Gorion (Berdyczewski) [Micha Josef Bin Gorion's (Berdyczewski's) Writings], 2 vols., Tel Aviv 1960, here vol. 1: Ma'amarim [Articles], 34.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

national context. Each editor chose a different organization scheme – Levner organized the Aggadahs strictly according to their chronological order, Bialik and Rawnitzki followed a chronological structure and switched to a thematic order during their work on the third volume, while Bardyczewski created a combination of both formats – but they all shared the guiding principle of making folklore usable in the creation of a new Jewish collectivity. Bialik described the organization of the sequence of themes as an act of deception in which the editor was expected to compose the different sources "to steal the heart and mind of the people […] carefully and discreetly without notice."[45] In practice, the editors' work aimed to eliminate the intertextuality of traditional rabbinic anthologies (*yalkutim*) by editing out the many references to the Jewish canon and presenting a uniform grammar and vocabulary in all stories. Lastly, unlike encyclopedias, the anthologies were edited by a limited team of one or two editors at most. The result was a more unified language and a more coherent national agenda, compared to the Jewish encyclopedias of the time, which were usually the work of many authors and editors and, therefore, composed of a blend of writing styles with an only limited central authority.

The ideological distinction between the genres was seldom overtly expressed in debates between folklorists and encyclopedists about the national significance of their works. The most prominent voice of those who opposed folklore as an expression of the nation's character was Aḥad Ha'am. The Zionist leader contended that folklore anthologies were no more than a poor imitation of European cultures. Jewish ethnography, so he argued, was worthless because Jewish popular culture was difficult to distinguish as an independent category. On Ginsburg and Marek's pioneering collection of Yiddish folk songs, he wrote that it "presents no trace of poetry or thought, but only a chatter of words." He described the work of Hebrew folklorists as a futile attempt to invent a new populous character of the Jews while alienating the real nature inherent in ancient texts.[46] Aḥad Ha'am did not hesitate to attack the successful *Sefer ha-Aggadah*, even though the book included only canonical texts and Bialik and Rawnitzki were prominent figures within his literary circle in Odessa. He argued that Rawnitzki and Bialik's rigorous editing approach in which texts had been extensively modified – for example, by eliminating any traces of erotica and obscuring the Aramaic origins of the texts – to make it suitable for modern Hebrew readers, had severely distorted

45 Ḥayim Naḥman Bialik, A Letter to Berdyczewski (1904), in: idem, Igrot Ḥayim Naḥman Bialik [Letters of Ḥayyim Naḥman Bialik], ed. by Yeruḥam Fishel Lachower, 5 vols., Tel Aviv 1938, here vol. 1, 275, cit. in Sebba-Elran, Zikhronot ḥadashim, 53.

46 Aḥad Ha'am, Riv leshonot [Language Struggle], in: Ha-Shiloaḥ 22 (1910), 159–164; Sebba-Elran, Zikhronot ḥadashim, 32.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

the real character of the nation. The editors of *Sefer ha-Aggadah*, he claimed, departed from the antiquarian position of collecting and displaying original texts to writers who anachronistically interfered with the primary sources to present a notion of national unity.[47] Bialik refuted the criticism by arguing that folklore, and not Aḥad Ha'am's encyclopedia *Oẓar ha-Yahadut*, reflected the living soul of the nation:

> "Despite its immense national significance, *Oẓar ha-Yahadut* alone will never satisfy thirst of the Jewish reader who yearns to grasp the very essence of Hebrew literature. Merely relying on books and articles, like *Oẓar ha-Yahadut*, is insufficient. True understanding comes from immersing oneself in the character and content of the original sources. The diligent reader must have a face-to-face acquaintance with the nation's divine spirit, not through the procurer's arbitration."[48]

The influential writer and literary critic Yosef Ḥayyim Brenner expressed an even harsher criticism of Aḥad Ha'am and his encyclopedic project. "Only a logical and, for the most part, rational scholar," he wrote about Aḥad Ha'am, "who often presents a mechanical understanding of life, rather than an organic one […] is capable of expressing joy and contentment for the lack of songs which are 'rude and bland.'"[49] Folklore, to Brenner, was a valuable tool that allowed to observe the reflection of a national Jewish subject. This reflection or "character" of the nation was hidden in a kind of collective subconscious and, therefore, the "scientific" projects of the encyclopedists and historians had no real ability to penetrate beyond the rational surface. Brenner outlined a rigid dichotomy between science and folklore, Enlightenment and Romanticism, rabbinic culture and popular culture to support his Narodnik-Zionist political stance.[50] According to this perspective, the Zionist movement would become an independent national body, and Hebrew literature and art would turn to an autonomous national culture not through Cultural Zionism's grandiose projects of academic institutions, national libraries, and encyclopedias, but through the development of means such as an everyday language and a strong social bond. That, as per Brenner, would enable the creation of national culture "from below." In this regard, the folklore anthology was antithetical to the encyclopedia and, from their producers' standpoint, resulted

47 Aḥad Ha'am, A Letter to Rawnitzki and Bialik, 31 October 1909 (Heb.), in: idem, Igrot Aḥad Ha'am, vol. 4, 106–109.

48 This quote is taken from a lecture given by Bialik at the second conference of the Association of Hebrew Language and Culture in Vienna in August 1913, published in Ḥayim Naḥman Bialik, Ha-sefer ha-ivri [The Hebrew Book], Jerusalem 1947, 8.

49 Yosef Ḥayim Brenner, Tiyulim be-olam ha-mashal ve-ha-Aggadah [Journeys in the World of Parables and Legends], in: Ha-Aḥdut [The Unity], 12 December 1913, 6.

50 Brenner refined these distinctions in an embittered reply to Bialik's seminal article *Halakah and Aggadah*, see Yosef Ḥayim Brenner, Mi-sadeh ha-sifrut [From the Field of Literature], in: Ha-Po'el Ha-Ẕa'ir [The Young Worker], 9 May 1919, 17–19.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

from different political sentiments and differing political goals. Therefore, it is not surprising that although encyclopedists and folklorists came from the same literary circles, they struggled to maintain an epistemic distance from the other genre and normally did not cross the lines to engage in the scholarly work of the competing genre.[51]

Despite the immense success of *Sefer ha-Aggadah*, Bialik would later admit his misjudgment in proposing folklore as the core of national knowledge. The variety of stories and literary topoi, according to Bialik, could not accommodate a single coherent national self. It was, after all, halakhah that enabled the preservation of a Jewish identity in the diaspora and overcame the wide geographical distribution of Jews and the multitude of local Jewish cultures. "We do not seek a specific halakhah," he wrote, "but its very core, as an overreaching principle, as a tangible and specific form of real life."[52] Shortly before his premature death, he embraced the encyclopedia as the genre that would better fit the burgeoning national culture. "The encyclopedia [is] a question of honor," he proclaimed, "it should be produced in the Land of Israel with the support of the Zionist movement, and I dare to say that it will be more valuable for announcing [our cause] than a thousand newspapers and advocates."[53]

When Bialik gave his speech in favor of the encyclopedia, the genre had no real competitors in the Hebrew book market. Although *Sefer ha-Aggadah* was still in print and the Hebrew translation of Dubnow's *World History of the Jewish People* enjoyed commercial success, the anthology of folklore and the grand historical narrative were no longer candidates for canonization as national books. In the following years, the readership of both genres was reduced to academics and enthusiasts. The desire of folklorists and historians to present reflections of the collective subject also faded, as both the collections of folklore and narratives of social history had gradually

51 An exception is Martin Buber who edited anthologies of Hasidic folklore, authored several entries to different encyclopedias, and was the chief editor of the *Encyclopedia of Education* (Enziklopediah Ḥinukhit).

52 Ḥayim Naḥman Bialik, Halakhah ve-Aggadah [Halakhah and Aggadah] (1917), in: idem, Kol kitve Bialik [Bialik's Writings], Tel Aviv 1956, 207–213.

53 Idem, Mesibat preda mi-N. Sokolov [A Farewell Party for N. Sokolow], in: Davar [Word], 9 February 1933, 4.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

reduced to a limited region or historical period.[54] The encyclopedia, on the other hand, prevailed during a time in which the production of multi-volume reference books was rooted in Palestine. Shortly after Bialik's passing, the Zionist Organization and the Jewish Agency established the Bialik Institute, a publishing company that was dedicated to issuing a comprehensive catalogue of books, including "a Hebrew encyclopedia, dedicated entirely to Hebrew themes, or a general encyclopedia."[55] Eventually, the Bialik Institute published a few encyclopedias, and other publishers followed to issue what proved to be a surprisingly popular genre. Among the many encyclopedias published in the middle of the twentieth century was the 35-volume *Encyclopaedia Hebraica* (Ha-Enẓiklopediah ha-Ivrit), which became the most popular book of modern Jewish literature and greatly influenced Israeli culture. It is possible that the encyclopedia gained popularity precisely because of its fragmented structure and lack of knowledge hierarchies, which better suited the needs of Zionist society in Palestine. After all, despite ongoing political attempts to create a cultural melting pot, the Yishuv and later the Jewish society in Israel have always been a heterogeneous society of different ethnicities, practices, beliefs, cultural affiliations, and historical consciousness.

54 Shulamit Volkov argues that studies in social history have fragmented Jewish historiography to a point where there is no autonomous Jewish subject. Amos Funkenstein relates the same problem to a trend in Western scholarship that resulted in a reduction of the political and moral implications of historical realities. Idem, The Modernization Project of European Jewry. Division and Unity, in: Shmuel Noah Eisenstadt/Moshe Lissak (eds.), Zionism and the Return to History. A Reappraisal, Jerusalem 1999, 207–305, here 292 (Heb.); Amos Funkenstein, Jewish History among Thorns, in: Zion 60 (1995), 335–347, here 346 f. (Heb.).

55 Ibid.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Aus der Forschung

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jakob Hessing

Else Lasker-Schüler – Historische Perspektiven auf das Nachleben der Dichterin

Der Titel meines Vortrags ist schrittweise entstanden, während ich mich auf diesen Abend vorbereitete.[1] Als ich die freundliche Einladung erhielt, vor Ihnen zu sprechen, war es mir natürlich eine Ehre, mich an einer Tagung zum 150. Geburtstag Else Lasker-Schülers in Leipzig zu beteiligen. Ich bat aber gleich darum, dem eigentlichen Thema der Tagung, der frühen deutsch-jüdischen Palästina-Dichtung, ausweichen zu dürfen. Denn weder mit den Dichtern des Kulturzionismus noch mit Autoren wie Ludwig Strauß oder Jenny Aloni habe ich mich beschäftigt, ich kann also kaum etwas über sie sagen.

Der 150. Geburtstag der Dichterin ist jedoch ein besonderer Anlass, er lädt ein, eine Bilanz der Erfahrungen zu ziehen, die ich mit ihr gemacht habe. Und als ich zu überlegen begann, worum es in meinem Vortrag gehen sollte, wurde mir schnell klar, dass dies auch die Frage berührt, weshalb das zionistische Umfeld Else Lasker-Schülers nie in meinem Blickfeld stand. So wird ein Thema, das mir immer fremd geblieben ist, hier mehr Raum einnehmen, als ich ursprünglich gedacht habe.

Ich beschäftige mich seit über vierzig Jahren mit Else Lasker-Schüler, gehöre aber, wie wir alle in diesem Raum, zu den Nachgeborenen, die sie nur noch als eine historische Gestalt wahrnehmen können. In Israel habe ich Menschen getroffen, die sie persönlich kannten – Schalom Ben-Ḥorin, Werner Kraft, Gershom Scholem –, und manches, was ich mir später über die Dichterin zurechtgelegt habe, ist auch in kritischer Gegenposition zur Retrospektive ihrer Zeitgenossen entstanden.

Das liegt in der Natur der historischen Betrachtung. Sie hat »Quellen« zur Verfügung, glaubt, »mehr« zu wissen und »objektiver« zu sein als die in ihrer Erinnerung »befangenen« Zeugen. Dies setzt die geschichtliche Betrachtung zugleich einer eigenartigen Ironie aus: Wie den Rückblick der Zeugen muss sie *alle* Quellen hinterfragen, mit denen sie arbeitet, und damit zuletzt

1 Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines öffentlichen Abendvortrags, den der Verfasser am 6. Februar 2019 anlässlich der Tagung »›Das Hebräerland‹. Else Lasker-Schüler und die deutsch-jüdische Palästina-Dichtung ihrer Zeit« im Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow in Leipzig gehalten hat.

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 467–482 | doi.org/10.13109/9783666302039.467

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

auch sich selbst. So kommt es, dass keine »Geschichte« eines Landes, einer Epoche, einer Person Endgültigkeit beanspruchen kann und immer wieder neu geschrieben wird. Die Geschichte unterwirft sich dem Gesetz, nach dem sie angetreten ist. *Panta rhei*: Die Zeit ist ein Fluss, der immer in Bewegung ist, und das Bild, das man in seinem Wasser eben noch zu sehen glaubte, hat sich mit der nächsten Welle schon verändert.

Alles, so lautet das Gesetz der Geschichte, ist zu historisieren, und darüber möchte ich mit Ihnen nachdenken. Ich kehre noch einmal an den Punkt zurück, an dem ich vor über vier Jahrzehnten in den Fluss gestiegen bin und dort das Bild der Else Lasker-Schüler sah, das ich zu Beginn der 1980er Jahre aufgeschrieben habe. Ich will zeigen, was dieses Bild determiniert hat, was es enthielt, und was es nicht enthalten konnte; was sich seither verändert hat, welche neuen Konstellationen die Wellen des Flusses geschaffen haben; dann – vielleicht etwas kritischer, als Sie es erwarten – wende ich mich dem sogenannten Kulturzionismus zu, mit dem wir Else Lasker-Schüler in Beziehung setzen wollen. Und schließlich, am Ende des Vortrags, werfe ich noch einen kurzen Blick auf jüngste Entwicklungen, die für die Zukunft Hoffnung geben.

Die Anfänge

Ich gehe in die Zeit vor 1977 zurück, jenem Jahr, in dem an der Hebräischen Universität die deutsche Abteilung gegründet wurde. Vorher konnte man Germanistik in Jerusalem nicht studieren, und die Erklärung dafür – »aus historisch verständlichen Gründen« – ist allzu lakonisch und verbirgt eine Ambivalenz, die ich wenigstens kurz andeuten möchte.

Wem die deutsche Literatur am Herzen lag, der musste vor 1977 den Ausweg der Komparatistik suchen. Mein Magisterstudium, in dem ich schon mit Else Lasker-Schüler beschäftigt war, machte ich noch unter dem Deckmantel der »Vergleichenden Literaturwissenschaft«, und wie dicht das Deutsche hinter dieser Fassade zu finden war, mögen vier Namen belegen.

Die legendäre Leiterin der Abteilung, die Dichterin Lea Goldberg (1911–1970), hat nicht nur aus dem Deutschen übersetzt. Ihre Doktorarbeit schrieb sie von 1932 bis 1934 noch bei Paul Kahle (1875–1964), dem berühmten Orientalisten in Bonn – eine Studie zur samaritanischen Pentateuch-Übersetzung, die, wie Yfaat Weiss in ihrem Buch über Goldbergs deutsche Lehrjahre gezeigt hat, der protestantischen Bibelkritik zutiefst verpflichtet war.[2] Auch Shimon Sandbank (geb. 1933), der die Abteilung während

2 Yfaat Weiss, Lea Goldberg. Lehrjahre in Deutschland 1930–1933, Göttingen 2010.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

meines Studiums leitete, war schon früh als Kafka-Übersetzer bekannt und wandte sich später der deutschen Dichtung zu, übersetzte Hölderlin, Rilke und Celan.

Man braucht nicht lange nach den Wurzeln zu suchen, die die Hebräische Universität in der deutschen Sprache und Kultur hat. Wie schmerzhaft das sein konnte, zeigt ein Brief von Peter Szondi (1929–1971) an Gershom Scholem (1897–1982). 1968 war er Gastprofessor in Jerusalem gewesen – er hatte auf Französisch unterrichtet –, und als Lea Goldberg 1970 starb, trug Scholem ihm die frei gewordene Leitung der Komparatistik an. »[E]s fällt mir schwer, diesen Brief zu schreiben«, antwortete Szondi ihm am 26. Februar 1970, anderthalb Jahre vor seiner Selbsttötung in Berlin.

> »Sie haben einmal in Jerusalem mit einem in seiner Hellsichtigkeit zwar nicht überraschenden, aber unvergesslichen Satz gesagt, warum ich in Deutschland lebe und wohl hier bleiben werde: weil ich es verlernt habe, zu Hause zu sein […]. Das ist eine Krankheit, die man vielleicht mit der Rosskur einer, aus welchem Grund auch immer, notwendig werdenden Emigration heilen könnte; aus freiem Willen bringe ich die Kraft zu diesem Schritt umso weniger auf, als ich in Jerusalem vor zwei Jahren ja nicht nur empfand, dass ich dort zu Hause bin, sondern auch, dass ich das nicht ertrage.«[3]

Mit seltener Radikalität besteht Szondi hier auf einem Gegensatz von diasporischer Existenz und zionistischem Anspruch, den ich auch bei anderen deutsch-jüdischen Autoren und Autorinnen zu entdecken glaube, nicht zuletzt bei Else Lasker-Schüler selbst. Darauf werde ich noch zurückkommen, zunächst aber wenden wir uns dem Gründungsjahr 1977 und der Folgezeit zu, in der ich meine ersten Arbeiten über die Dichterin schrieb.

Im Jahr 1965 nahmen Israel und die Bundesrepublik diplomatische Beziehungen auf und vier Jahre später begannen Gespräche zwischen dem aus Wien stammenden Historiker Walter Grab (1919–2000) und der deutschen Volkswagenstiftung, die im Herbst 1971 zur Eröffnung des Instituts für Deutsche Geschichte an der Universität Tel Aviv führten.[4] Damit war der bislang verpönten deutschen Kultur der Zugang zu den Hochschulen Israels geöffnet. Die Vorgeschichte der 1977 ebenfalls von der Volkswagenstiftung finanzierten deutschen Abteilung an der Hebräischen Universität ließe sich wie ein Lehrstück über Geld, Politik und akademische Konkurrenzen schreiben. Dieses Phänomen begegnet uns auch später noch einmal, und dort wird ein Wort über Deutschlands Kulturpolitik zu sagen sein.

Seit den späten 1970er Jahren konnte man an der Hebräischen Universität in der Germanistik promovieren. Dass ich Else Lasker-Schüler zum Thema

3 Zit. nach Peter Szondi, Brief an Gershom Scholem, 26. Februar 1970, in: Jüdischer Almanach (1992), Frankfurt a. M. 1992, 85–87, hier 85 f.

4 Siehe Walter Grab, Meine vier Leben. Gedächtniskünstler – Emigrant – Jakobinerforscher – Demokrat, Köln 1999, 222.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

meiner Dissertation wählte, ist zunächst den Zufällen des Lebens geschuldet, denn ich wohnte in Bet Ha-kerem, unweit der Nationalbibliothek, in deren Archiven der Nachlass der Dichterin liegt. Rückblickend aber wird mir klarer, was mich damals angezogen hat. Manfred Sturmann (1903–1989), der den Nachlass verwaltete, hatte mir erklärt, Else Lasker-Schüler habe keine Erben hinterlassen. Die Nachlassverwaltung sei daher als ihr Erbe eingesetzt, und das deckte sich auf eine merkwürdige Weise mit den Dingen, die ich im Nachlass fand.

Dort war die Rezeption dokumentiert, die ihr Werk ab Kriegsende in Deutschland erfahren hatte. Während ich die frühe Forschung und zahllose Zeitungsartikel las, überkam mich ein Gefühl, als hätten hier viele an einer Dichterin vorbeigeschrieben, weil es die Welt nicht mehr gab, der sie entstammte und in der ihr Werk verwurzelt war. Die Einleitung zur publizierten Fassung meiner Dissertation hält dieses Gefühl fest:

»Der historische Rückblick ist ein Akt der Sinnstiftung. Er findet im Namen eines Kollektivs statt, das seinen gegenwärtigen Standort aus den Entwicklungen der Vergangenheit zu bestimmen sucht, um an ihm seine politischen, sozialen oder kulturellen Entscheidungen zu orientieren.

Als Else Lasker-Schüler starb, gab es kein Kollektiv mehr, das einen solchen Rückblick auf ihr Leben und Werk vornehmen konnte. Das deutsche Judentum, als dessen Repräsentantin die Dichterin zu gelten hätte, existierte nicht mehr. Juden und Deutsche hatten sich voneinander getrennt und befanden sich in unaufhaltsamem Umbruch. […]

Else Lasker-Schülers Heimkehr nach Deutschland war eine Heimkehr ins Nichts. Im Januar 1945 war sie in Jerusalem gestorben, im Niemandsland; noch herrschte der Weltkrieg, noch gab es die deutschen Teilstaaten und den Staat Israel nicht, noch fehlte jede Struktur, in der ihr Werk fortleben konnte. Wie haltlos die Welt war, in der sie wieder Fuß fassen sollte, zeigt schon die Inkongruenz der Kreise, in denen bald darauf ihre postume Rezeption gefördert wurde: Werner Kraft, der deutsche Jude im Jerusalemer Exil, der ihr in den letzten Lebensjahren nahestand; Ernst Ginsberg, der deutsche Jude im Zürcher Exil, der längst zum Christentum übergetreten war und auch Else Lasker-Schüler als Vermittlerin zwischen den Religionen deutete; Gottfried Benn, der deutsche Dichter in Berlin, der die Emigranten einst verflucht hatte und nun das Loblied von Deutschlands ›größter Lyrikerin‹ sang.«[5]

Es kann hier nicht darum gehen, meine nun fast vierzig Jahre alte Dissertation zu rekapitulieren, und das Zitat bringe ich nur, um zu verdeutlichen, was mich damals motiviert hat. Sie sehen, was in der Einleitung sein Echo findet: Else Lasker-Schüler war ohne Erben gestorben und ich spreche vom »Nichts«, das sie hinterlassen hat, vom »Niemandsland« ihres Todes. In den einzelnen Kapiteln der Doktorarbeit stelle ich dann ihre Rezeption im Nach-

5 Jakob Hessing, Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945–1971, Tübingen 1993, 1 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

kriegsdeutschland als eine Kette von Verfehlungen dar, als Spiegelbilder einer Entfremdung, die nicht zu überbrücken war, und das trug mir in der Kritik später den Vorwurf der Einseitigkeit ein.

Die Rezeptionsgeschichte schloss ich 1980 ab und zwei Jahre später war auch meine Biografie der Dichterin geschrieben. Sie erschien erst 1985,[6] denn damals war es noch schwer, so etwas unterzubringen, als Taschenbuch aber wurde sie mehrfach aufgelegt. Gegen Ende der 1980er Jahre begann sich jedoch etwas zu verändern, was uns später noch zu beschäftigen hat.

In der Biografie versuchte ich, Else Lasker-Schüler als die deutsche Jüdin darzustellen, die man in der Nachkriegszeit nicht gesehen hatte. Ich zeigte sie als Kind im antisemitischen Westfalen; beschrieb ihre beiden Ehemänner – der eine konservativ und bürgerlich, der andere avantgardistisch und revolutionär – als die Repräsentanten eines polarisierten Judentums; begleitete sie in ihr zweigeteiltes Exil: Zuerst in die Schweiz, in der sie sich noch einmal ihr Hebräerland erdichtete, und schließlich in das irdische Jerusalem des Zweiten Weltkriegs. Auch ihr poetisches Werk versuchte ich, einer deutsch-jüdischen Hermeneutik zu unterziehen, widmete dem frühen Gedicht *Mein Volk* ein ganzes Kapitel von über dreißig Seiten, las ihr Spätwerk *IchundIch* als die Engführung ihres jüdischen Gottesglaubens mit der deutschen Kultur, in der sie nun einmal aufgewachsen war.

Schon aus dieser kursorischen und keineswegs vollständigen Zusammenfassung ersehen Sie vielleicht, worauf das hinausläuft. Dass der historische Rückblick ein Akt der Sinnstiftung ist, hatte ich in der Einleitung zur Dissertation geschrieben; dass er im Namen eines Kollektivs stattfindet und es bei Else Lasker-Schülers Tod dieses Kollektiv nicht mehr gab. Mit der Biografie unternahm ich diesen Akt der Sinnstiftung nun selbst, fügte noch einmal zusammen, was eine historische Katastrophe auseinandergesprengt hatte, und trat, wenn Sie so wollen, an die Stelle des Kollektivs, das es nicht mehr gab. Oder um es noch anspruchsvoller zu sagen: Ich trat das Erbe Else Lasker-Schülers an, die ohne Erben in Jerusalem gestorben war.

Und wenn Sie aus dieser bewusst zugespitzten Formulierung einen Anflug von Selbstironie heraushören, dann irren Sie sich nicht. Blickt man auf Dinge zurück, die man vor vier Jahrzehnten gemacht hat, und ist man dabei nicht ganz humorlos, so entdeckt man dort manches, das einem ein Lächeln entlockt. Im Laufe der Zeit verblassen die Träume unserer frühen Jahre ein wenig, aber ich bitte Sie, diese Träume deshalb nicht gering zu schätzen. Denn was ich Ihnen hier beschreibe, das sagt, so glaube ich, nicht nur etwas über meine eigene Arbeit aus, sondern auch über die Art und Weise, wie wir alle unsere Forschungen betreiben.

6 Ders., Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Auch die Wissenschaft hat ihren Eros, und ihre Libido gewinnt sie aus dem Gefühl, etwas »entdeckt« zu haben, einer Wahrheit auf der Spur zu sein, die unbedingt gesagt werden muss. Nur so erkläre ich mir die Energie, mit der wir unsere Forschungsziele verfolgen, und in meinem Fall kommt noch ein autobiografischer Aspekt hinzu. Aus Berlin – der Stadt, in der Else Lasker-Schüler berühmt wurde – war ich kaum fünfzehn Jahre vor Abschluss der Dissertation nach Jerusalem ausgewandert, in die Stadt, in der sie gestorben war, während die Shoah ihr Volk schon vernichtet hatte. Und wenn meine »Entdeckungen« damals von einem gewissen Sendungsbewusstsein begleitet waren, so mag es dem jungen Wahrheitssucher verziehen sein.

Aber auch der Rückblick aus der zeitlichen Distanz enthüllt seine Wahrheiten, und hier fällt mir etwas auf, was nichts mehr mit Selbstironie, sondern mit der Dialektik der historischen Perspektive zu tun hat. Meine ersten Arbeiten über Else Lasker-Schüler – Rezeptionsgeschichte und Biografie – schrieb ich nicht nur auf Deutsch, sondern auch für ein deutsches Publikum. Mich interessierte, wie man sie in Deutschland gelesen hatte, nachdem sie dort zwölf Jahre lang verboten gewesen war; und nicht den Israelis, sondern den Deutschen wollte ich ihr Judentum »beweisen«.

Während ich mit Blick nach Deutschland schrieb, wandte ich dem Land, in dem ich lebte, sozusagen den Rücken zu. Und Sie sehen schon, weshalb dabei weder die deutsch-jüdische Literatur in Israel noch ihre Vorgängerin, die frühe deutsch-jüdische Palästina-Dichtung, in meinem Horizont stehen konnten. Davon wird die Rede sein, vorher aber schauen wir uns an, was sich seit den 1980er Jahren geändert hat.

Neue Konstellationen

Schon die Tagung in Leipzig mag als eine Momentaufnahme dieser Veränderungen dienen, als aktuelle Abbildung einer Konfiguration, die es in den Jahren meines Studiums so noch nicht gegeben hat. Es ist eine neue Zusammensetzung, im wörtlichen Sinn: Deutsche und Israelis, Juden und Nichtjuden sitzen in bunter Reihe zusammen und suchen nach Else Lasker-Schülers deutsch-jüdischem Hebräerland, stellen Fragen, die vor vierzig Jahren kaum jemandem eingefallen wären.

Auch während meines Studiums gab es auf deutscher Seite schon ernste Versuche, Leben und Werk der Dichterin auf einer historisch soliden Grundlage zu erforschen. Hier nenne ich nur Margarete Kupper, die als Erste den

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Jerusalemer Nachlass systematisch durchgearbeitet hat,[7] und Sigrid Bauschinger, deren biografische Arbeiten bis heute ausschlaggebend sind.[8] Aber Kupper stand in Würzburg auf einem sehr einsamen Posten, Bauschinger schrieb ihre Bücher im fernen Amerika, und schon diese geografische Streuung zeigt an, wie sporadisch solche Bemühungen gewesen sind.

Dagegen ist die Konstellation, in der wir uns heute befinden, die Folge – so möchte ich es ausdrücken – einer konzertierten Zusammenarbeit, einer synergetischen Anstrengung, der eine bislang nicht gekannte Schubkraft innewohnt. Und sucht man nach dem Katalysator dieser Entwicklung, so ist er eindeutig zu bestimmen: Es ist die deutsche Wiedervereinigung.

Als sie bereits in Sicht war, wandte man sich von deutscher Seite diskret an die Hebräische Universität und deutete an, nun sei die letzte Gelegenheit, neben der deutschen Abteilung auch ein Forschungsinstitut einzurichten; es könne noch einmal finanziert werden, bevor man in absehbarer Zukunft alle Budgets den neuen Bundesländern vorbehalten müsse. So wurde 1990 mithilfe der Minerva Stiftung das Franz Rosenzweig Minerva Forschungszentrum für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte in Jerusalem gegründet, und es gibt unter den Teilnehmern dieser Tagung wohl wenige, die es nicht aus eigener Anschauung kennen und seine internationale Bedeutung für unsere Arbeit nicht zu schätzen gelernt haben.

Von der Existenz dieses Zentrums hat nichts so sehr profitiert wie die Else-Lasker-Schüler-Forschung. Zwei Jahre nach seiner Gründung – 1992, zum zehnten Todestag Gershom Scholems – wurde bei Suhrkamp der Jüdische Verlag neu eröffnet. Vier Jahre später, 1996, brachte dieser den ersten Band der kritischen Werk- und Briefausgabe heraus und 2010, mit dem elften und letzten Band, war die Ausgabe abgeschlossen.[9] Ein editorisches Monumentalprojekt war an sein Ende gekommen. Wenn Sie die große Zahl von Herausgebern und Mitarbeitern bedenken – unter ihnen Itta Shedletzky, die das Projekt von Jerusalem aus betreute – sowie die vielfachen Entdeckungen und

7 Siehe Margarete Kupper, Der Nachlaß Else Lasker-Schülers in Jerusalem. Ein Bericht, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 9 (1968), 243–283; dies., Der Nachlaß Else Lasker-Schülers in Jerusalem (II). Verzeichnis der Briefe an Else Lasker-Schüler (mit Briefen von Thomas und Heinrich Mann, Paul Leppin, Paul Zech, Sigismund von Radecki, Leopold Lindtberg, Martin Buber, Max Brod u. a.), in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 10 (1969), 175–230.

8 Sigrid Bauschinger, Else Lasker-Schüler. Ihr Werk und ihre Zeit, Heidelberg 1980. Sehr viel später folgte die umfassende Darstellung: dies., Else Lasker-Schüler. Biographie, Göttingen 2004.

9 Else Lasker-Schüler. Werke und Briefe. Kritische Ausgabe. Im Auftrag des Franz Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach hg. von Norbert Oellers, Heinz Rölleke, Itta Shedletzky und (ab Bd. 9) Andreas B. Kilcher, 11 Bde., Frankfurt a. M. 1996–2010.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Funde, die in die Ausgabe eingegangen sind, dann wird greifbar, was ich mit dem Wort von der »konzertierten Zusammenarbeit« gemeint habe.

Auf der Titelseite wird das sichtbar: Die Ausgabe ist, so steht dort geschrieben, »im Auftrag des Franz Rosenzweig-Zentrums der Hebräischen Universität Jerusalem, der Bergischen Universität Wuppertal und des Deutschen Literaturarchivs Marbach am Neckar« erschienen. Dieses Dreieck aus Else Lasker-Schülers Geburts- und ihrer Sterbestadt sowie der Hochburg der deutschen Literatur[10] möchte ich, zumindest für die Dauer dieses Vortrags, durch ein leicht verändertes Dreieck ersetzen: Jerusalem, Marbach und Leipzig.

Das tue ich nicht aus Höflichkeit unseren Gastgebern gegenüber, sondern aus der historischen Perspektive, die ich hier einzunehmen suche. Von Deutschland aus gesehen stehen das Rosenzweig-Zentrum und das Dubnow-Institut in einer direkten Reihe: Zuerst, kurz vor der Wiedervereinigung, hatten deutsche Gelder das Jerusalemer Zentrum finanziert; wenige Jahre später, 1995, floss ein Teil der für die neuen Bundesländer reservierten Budgets in das Dubnow-Institut; beide Male aber ging es um das Gleiche: um die Aufarbeitung einer (deutsch-)jüdischen Vergangenheit.

Und nicht nur aus deutscher, sondern auch aus israelischer Sicht bilden die beiden Institute eine Reihe. Dan Diner, Professor am Richard Koebner Minerva Zentrum für deutsche Geschichte in Jerusalem und eng mit dem Rosenzweig-Zentrum verbunden, war ab 1999 Direktor des Dubnow-Instituts; sein Nachfolger, Raphael Gross, war ein ehemaliger Stipendiat des Rosenzweig-Zentrums; und mit Yfaat Weiss, die das Rosenzweig-Zentrum geleitet hat, bevor sie nach Leipzig kam, sind die beiden Institute beinahe eine Personalunion eingegangen.

Mehr als das: Wie das Rosenzweig-Zentrum mit der kritischen Werk- und Briefausgabe Else Lasker-Schülers hat auch das Dubnow-Institut ein editorisches Monumentalprojekt aufzuweisen – die 2017 abgeschlossene siebenbändige *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Der Herausgeber, Dan Diner, hat sich hier für einen neuen Ansatz entschieden: Anstelle des Lemmas »Lasker-Schüler, Else« wählte er »Hebräerland«, anstelle von »Bialik, Chaim Naḥman« das Lemma »El ha-zippor« usw. Statt unter dem jeweiligen Namen das in Enzyklopädien Übliche zusammenzutragen, gab er den Beiträgern je eines der zentralen Werke der Dichterin, des Dichters vor. Auf diese Weise zwang er sie, sich ihrem Thema indirekt zu nähern und so das Unübliche zu entdecken, das jenseits der ausgetretenen Forschungswege

10 Auch die Else Lasker-Schüler-Gesellschaft, 1990 in Wuppertal von Hajo Jahn gegründet und bis heute von ihm geleitet, ist ein Phänomen der Wende. Mit zahlreichen Veranstaltungen bemüht sie sich darum, den Namen der Dichterin und die mit ihm verbundene historische Problematik einem größeren Publikum bewusst zu machen.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

liegt. Diner nahm ein Reframing vor, wie der unorthodoxe Blick des Kulturwissenschaftlers es tut – und beachten Sie bitte, wie das Wort »Kultur« hier gleich zweimal auftaucht, sowohl im Titel der *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* als auch im Namen des Rosenzweig-Zentrums »für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte«.

Hier sind wir schon nahe am Thema unserer Tagung, die Else Lasker-Schüler im Kontext der frühen deutsch-jüdischen Palästina-Dichtung lesen will. Diese Kunstform steht im Umfeld des Kulturzionismus, und das ist ein Wort, mit dem ich immer meine Schwierigkeiten hatte. Bevor ich darauf eingehe, lassen Sie mich noch einmal auf einen Punkt zurückkommen, den ich vorhin schon angedeutet habe: auf die Gründungen – zuerst der deutschen Abteilung in Jerusalem, später des Rosenzweig-Zentrums und des Dubnow-Instituts – unter dem Aspekt einer deutschen Kulturpolitik.

In der historischen Perspektive sind die Juden und alles, was mit ihnen zusammenhängt, ein Lackmustest dieser Politik. Als man 1977 an der Hebräischen Universität eine Germanistik etablierte, wurde sie noch von der Bonner Republik getragen, dem deutschen Teilstaat, der nicht nur aus geografischen Gründen Westdeutschland hieß. Die kulturellen Beziehungen kamen allmählich in Gang – in den 1980er Jahren hielt die israelische Literatur ihren Einzug auf dem deutschen Buchmarkt und in Tel Aviv und Jerusalem waren die Goethe-Institute sehr beliebt –,[11] im Rückblick aber sind das nur die Anfänge gewesen. Heute gibt es an Israels Hochschulen 23 Minerva-Zentren in den verschiedensten Bereichen der Forschung, und wenn ich die Einrichtung des Rosenzweig-Zentrums als ein Schwellenereignis am Vorabend der Wiedervereinigung beschrieben habe, so meine ich damit keineswegs nur die Elfenbeintürme der Wissenschaft.

Mit der Wende ist nämlich noch etwas ganz anderes geschehen. Wir wissen heute, dass die 1980er Jahre das Vorfeld der Wiedervereinigung waren, für das deutsch-jüdische Verhältnis aber waren sie eine ungute Zeit. Zu Beginn des Jahrzehnts führten Bundeskanzler Helmut Schmidt (1918–2015) und Premierminister Menachem Begin (1913–1992) ihren öffentlichen Streit; auf dem Soldatenfriedhof von Bitburg versuchte ein anderer Bundeskanzler 1985 eine unmögliche Rehabilitation der deutschen Vergangenheit; im Jahr darauf begann der sogenannte Historikerstreit mit seinen ambivalenten Untertönen; und gleichzeitig brach der Skandal um Fassbinders Theaterstück *Der Müll, die Stadt und der Tod* aus, von dem die Juden in Deutschland sich getroffen fühlten und das deshalb nicht aufgeführt werden durfte.

Ich erinnere an diese Ereignisse als eine Reihe von Symptomen, die uns helfen, eine strategische Entscheidung zu verstehen, die die deutsche Regie-

11 Die drei Goethe-Institute in Jerusalem, Tel Aviv und Ramallah liegen innerhalb eines Radius von 70 Kilometern. Das ist eine geografische Dichte, die sich nirgendwo sonst findet.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

rung gleich nach der Wiedervereinigung getroffen hat. Vor einigen Jahren habe ich etwas darüber geschrieben.

»Als die DDR in den späten Achtziger Jahren ihrem Ende entgegenging, wollte Erich Honecker das Regime retten und erinnerte sich daher seiner Juden. Das hatte man bisher geflissentlich vermieden, unter dem Deckmantel des ›Antifaschismus‹ hatte man alle Verantwortung für die Vergangenheit abgelehnt, jetzt aber versprach man finanzielle Abfindungen und äußerte sogar eine Einladung: Juden aus der Sowjetunion sollten sich in Deutschland ansiedeln.

Es hat nichts geholfen, und der SED-Staat musste untergehen. Nach der Wiedervereinigung aber übernahm die Bundesregierung auch diese Hypothek der DDR, sie ließ die Einladung gelten […]. 1991 erklärte man alle Juden, die aus den GUS-Staaten einwandern wollten, zu Kontingentflüchtlingen […]. Das neue Deutschland, das sich der Welt präsentieren wollte, musste seine Judenfrage lösen, und […] das Einschleusen der ›Flüchtlinge‹ [wurde] zu einem Akt der Staatsräson.

Fünfzehn Jahre nach der Wiedervereinigung waren etwa 200 000 Juden eingewandert, ihre Zahl in Deutschland hatte sich fast verzehnfacht, und alles hatte sich verändert. Die Zuwanderer waren keine polnischen oder osteuropäischen Juden mehr wie die DPs der Nachkriegszeit […] [, sie kamen] aus der ehemaligen Sowjetunion – nicht als die Opfer, sondern als die Sieger des Zweiten Weltkriegs.

Mit einem politischen Schwert hatte die Bundesregierung den gordischen Knoten zerschlagen, der das deutsch-jüdische Verhältnis zu ersticken drohte, und ein moralisches Problem war aus der Welt geschafft. Aber es war zugleich die endgültige Verabschiedung des deutschen Judentums […].«[12]

Für einen Augenblick erweitert sich der Horizont, in dem wir die Arbeit zu sehen haben, die unser Dreieck in Leipzig, Marbach und Jerusalem leistet. Der Zusammenbruch des Ostblocks, der der Wiedervereinigung vorausgegangen ist, stellt das deutsch-jüdische Problem in einen größeren, weltpolitischen Kontext, in dem vielleicht auch unsere Forschungsinstitute eine bestimmte Aufgabe erfüllen. Gershom Scholem hat die im 19. Jahrhundert aufkommende Wissenschaft des Judentums einmal das »ehrenvolle Begräbnis« ihres Gegenstandes genannt, und ich stelle meine Frage hier weder melancholisch noch ironisch, weder provozierend noch resigniert, ich stelle sie nur nachdenklich: Sind unsere öffentlich finanzierten Arbeiten zum deutschen Judentum nicht auch die Grabreden auf eine Kultur, die an ihr historisches Ende gekommen ist?

12 Jakob Hessing, Zickzackgeschichte. Juden in der Bundesrepublik, in: Merkur. Gegründet 1947 als Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 64 (2010), H. 728, 73–79.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Die tragische Sicht

Schon am Ende des 19. Jahrhunderts geriet das deutsche Judentum, das in der Schoah schließlich vernichtet wurde, in die Krise. Aus dieser Krise sind sowohl die zionistische Bewegung als auch die Dichtung Else Lasker-Schülers entstanden – bietet es sich also nicht an, die beiden Phänomene miteinander in Beziehung zu setzen? Das ist die Logik, die dem Thema unserer Tagung zugrunde liegt, und sie hat manches für sich. Andere Jerusalemer Germanisten haben sich mit zionistischen Texten und der deutsch-jüdischen Literatur in Palästina/Israel beschäftigt – Hanni Mittelmann hat über den zionistischen Roman,[13] Jürgen Nieraad hat über die Literatur der Jecken geschrieben[14] –, und ich bin nun in der misslichen Lage, Ihnen erklären zu müssen, warum ich das *nicht* getan habe.

Im Entstehungszusammenhang meiner Dissertation und der Biografie Else Lasker-Schülers, die mit Blick nach Deutschland geschrieben wurden, habe ich es bereits versucht. Aber das war nur eine Momentaufnahme aus den Anfängen meiner akademischen Arbeit, und die habe ich nicht immer mit der Perspektive nach außen gemacht, sondern zumeist für meine israelischen Studierenden, also in der entgegengesetzten Blickrichtung. Nicht nur den Deutschen wollte ich zeigen, wie viel Jüdisches sie in ihrer eigenen Kultur übersehen hatten, sondern auch den Israelis, wie viel Deutsches sie verdrängten. Theodor Herzl (1860–1904) hatte die Grundtexte des Zionismus auf Deutsch geschrieben, und die sollte man sich anschauen.

Was aber sieht man, wenn man sich Texte anschaut? Hier komme ich an einen Punkt, der nicht leicht zu umschreiben ist, und ich möchte es mit einem Wortspiel versuchen. Im Deutschen gibt es einen Begriff, der so deutsch ist, dass man ihn auch in andere Sprachen übernommen hat und ihn dort im Original stehen lässt. Ich meine den Begriff »Weltanschauung«, und dies ist das Wortspiel: Text-Anschauung ist eine Folge der Welt-Anschauung.

Meine eigene Weltanschauung ist tragisch und das ist, nach Auschwitz, an sich nicht verwunderlich. Es wird aber relevant, wenn ich jüdische Texte anschaue, denn im jüdischen Urtext, der Thora, ist alle Tragik in der Allmacht des Einen Gottes aufgehoben. Noch deutlicher zeigt das der zweite Urtext des Judentums, das Neue Testament: Im hellenistischen Umfeld entstanden und auf Griechisch geschrieben, stellt es seinen Protagonisten, den Gottmenschen, wie einen tragischen Helden dar, der am Kreuz zu sterben scheint – in

13 Hanni Mittelmann, Das Problem der deutsch-jüdischen »Symbiose« im zionistischen Roman, in: Stéphane Moses/Albrecht Schöne (Hgg.), Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion, Frankfurt a. M. 1986, 226–236.

14 Siehe z. B. Jürgen Nieraad, Deutschsprachige Literatur in Israel, in: Erwin Theodor Rosenthal (Hg.), Deutschsprachige Literatur des Auslandes, Bern u. a. 1989, 83–100.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Wirklichkeit aber ist er der Erlöser und kehrt zu seinem Vater zurück, dem Einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet.

Als die deutschen Juden im 19. Jahrhundert ihre Texte zu schreiben begannen, brachen auch sie – wie vorher schon die christlichen Autoren in den verschiedenen Sprachen und Ländern Europas – aus diesem Muster der monotheistischen Heilsgeschichte aus. Von Heine über Kafka bis zu Celan und vielen anderen, die die Katastrophen des 20. Jahrhunderts erlebt hatten, nahmen ihre Werke eine dunkle Färbung an, die keinen Gottessegen mehr verhieß. Diesen Grundton eines metaphysischen Verlusts suchte ich immer wieder herauszuarbeiten, wenn ich meine Studierenden in die deutsch-jüdische Literatur einführte, und dies scheint mir die Besonderheit der Else Lasker-Schüler zu sein: Niemand hat das jüdische Leid ihrer Zeit tiefer erfahren als sie, und doch wird ihr Werk wie kein anderes von einem Vertrauen in Gott getragen. Wenn die Seele der Sulamith in den Abendfarben Jerusalems verglüht – um nur eines ihrer berühmten Bilder zu zitieren –, dann spannt sie einen Erlösungshorizont auf, der zutiefst überzeugt.

Weniger glaubhaft hingegen erscheinen mir die Erlösungsvisionen der zionistischen Texte, und das beginnt schon bei Herzl selbst. Im *Judenstaat* gibt er ein politisches Versprechen, das er gar nicht halten konnte, selbst wenn er länger gelebt hätte; und in *Altneuland* flieht er vor der Realität in eine Utopie, die traurig stimmt, wenn man sie mit unserer heutigen Wirklichkeit vergleicht. Herzls Schriften habe ich mit meinen Studierenden nie im Licht ihres zionistischen Glanzes gelesen, sondern immer im Schatten seiner Tragödie der Juden Wiens, *Das neue Ghetto*: als Wunschvorstellungen eines Autors, der aus Verzweiflung schreibt.

Jetzt kann ich auch besser begründen, warum mich bei dem Wort »Kulturzionismus« ein Unbehagen erfüllt. So heißt das deutsche Äquivalent der *ẓijonut ruḥanit*, des »geistigen« Zionismus, den Achad Ha'am gegen den politischen Zionismus ins Feld führte. Für ihn war Herzls Staatsidee weder realistisch noch hatte sie etwas mit dem Judentum zu tun. Darum aber gehe es, wenn man das jüdische Volk retten wolle: um den Geist, den *ruaḥ* des Judentums. Zu ihm, so forderte Achad Ha'am, müssten die Juden zurückfinden, wenn sie nicht in der Assimilation untergehen wollten.

Ähnlich dachten seine deutschen Anhänger. Auch Martin Bubers »Jüdische Renaissance« zielte auf eine geistige Rückkehr zu verschütteten Quellen ab, die die deutschen Juden aus ihrer Identitätskrise retten sollte. In der von Herzl geschaffenen Bewegung wurde diese Richtung von der Demokratischen Fraktion vertreten. Man nannte sie den »Kulturzionismus«, und der Name ist denkbar unglücklich gewählt.

Denn im Sprachgebrauch der Juden um 1900 war das Wort »Kultur« nicht jüdisch, sondern deutsch besetzt. Nicht ein deutscher Nationalstaat hatte sie angezogen, als sie ihren Weg in die Moderne suchten, sondern der »deutsche

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kulturraum«, und dieser Zusammenhang ist bis heute bedeutsam geblieben. In der jüdischen Historiografie ist das Wort Assimilation wegen seiner biologistischen Anklänge in Misskredit geraten und durch das Wort »Akkulturation« ersetzt worden: Als die Juden Deutsche werden wollten, war es ihnen um den Begriff der »Kultur« gegangen.

Herzl schuf die zionistische Bewegung, weil er von dieser deutschen Kultur, der sich der gebürtige Ungar einst verschrieben hatte, zutiefst enttäuscht war. Bei den Kulturzionisten wurde der Begriff jetzt aus einem imaginären deutschen Kontext gelöst und auf ein »Zion« projiziert, das nicht weniger imaginär war. Um es in einem Bild zu beschreiben: Diese allzu schnelle Umpolung des Kulturbegriffs erinnert an einen enttäuschten Liebhaber, der sich gleich der Nächsten an den Hals wirft. Aber auch bei ihr wird er scheitern, denn wie schon seine erste Geliebte hat er auch die zweite nicht verstanden.

Auch das von Martin Buber (1878–1965) angestrebte Ziel einer geistigen Heimkehr hat der Kulturzionismus kaum erreicht. Liest man die Darstellungen bei Mark Gelber[15] und Andreas Kilcher,[16] so gewinnt man den Eindruck einer Verwirrung, bei der es eher um ein Suchen als um ein Finden geht. Am Fall der sogenannten *Kunstwart*-Debatte sei das in aller Kürze demonstriert: Im Jahr 1912 berührte der jüdische Journalist Moritz Goldstein (1880–1977) in der Zeitschrift *Kunstwart* ein Dilemma, in das die deutschen Juden geraten waren. »Immer mehr gewinnt es den Anschein, als sollte das deutsche Kulturleben in jüdische Hände übergehen«, schrieb er in einem Aufsatz unter dem Titel *Deutsch-jüdischer Parnaß*; und gleich darauf: »Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.«[17] Ihre Sehnsucht nach der deutschen Kultur hatte die Juden in einen paradoxen Konflikt mit ebendieser gebracht. Berühmt geworden ist Goldsteins Aufsatz nicht für seine Lösung des Konflikts – er bot keine Lösung –, sondern für die Debatte, die er auslöste. Sowohl die Antisemiten als auch die Kulturzionisten stimmten mit Goldstein überein und holten sich aus seinem Text, was sie an jeweiligen Argumenten brauchten, Goldstein aber erklärte später, dass er von beiden Seiten missverstanden worden sei,[18] denn er war weder ein Antisemit noch ein Zionist. Er lebte noch sehr lange und vor Hitler floh er nicht nach Palästina, sondern nach New York, wo er 1977 starb. »Wir […] Ewig-Halben« nennt er seine Generation an einer

15 Mark H. Gelber, Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism, Tübingen 2000.

16 Andreas B. Kilcher, Jüdische Renaissance und Kulturzionismus, in: Hans Otto Horch (Hg.), Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur, Berlin/Boston, Mass., 2016, 99–121.

17 Zit. nach Manfred Voigts, Die »›Kunstwart‹-Debatte«. Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus, in: Horch (Hg.), Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur, 122–134, hier 124.

18 Siehe ebd., 130.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

anderen Stelle und klagt: »wir deutschen Juden, wir *heute Lebenden*, wir können ebenso wenig hebräische Dichter werden, wie wir nach Zion auswandern können.«[19] Diesen Satz zitierte man im zionistischen Lager nicht gerne, aber historisch steht er der deutsch-jüdischen Literatur sehr viel näher als das Wunschdenken der Kulturzionisten.

Das zeigt der Blick auf eine lange Reihe bedeutender Autoren und Autorinnen, die diese Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg geprägt haben. Arnold Zweig und Wolfgang Hildesheimer verbrachten die Kriegsjahre in Palästina, verließen das Land aber bald darauf. Zweig ging nach Ostberlin, Hildesheimer zuerst nach Deutschland und später in die Schweiz. Edgar Hilsenrath, damals noch fast ein Kind, war aus den Todeslagern Europas nach Palästina geflohen, ging dann nach Amerika und schrieb dort seine Groteske *Der Nazi & der Friseur*, in der nicht ein deutscher Jude, sondern ein SS-Mann nach Israel auswandert. Obwohl das Land ihnen am Herzen lag, kamen weder Nelly Sachs noch Paul Celan länger als für einen Besuch nach Israel und zogen es vor, ihre deutsche Dichtung im schwedischen oder französischen Exil zu schreiben. Rafael Seligmann und Doron Rabinovici, um noch zwei Jüngere zu nennen, wuchsen als Kinder in Israel auf, Schriftsteller aber wurden sie im deutschen Sprachraum.

Auch Else Lasker-Schüler, so darf man annehmen, wäre nach Europa zurückgekehrt, wenn sie den Zweiten Weltkrieg überlebt hätte. Diese Vermutung bleibt natürlich nur eine Spekulation, aber wir schauen uns eine der zahlreichen poetologischen Stellen in ihrem Prosawerk *Hebräerland* an, die uns einen Aufschluss geben mag:

> »Ich bin nun wieder ein volles Jahr in Europa. Jerusalem und sein Land taucht lächelnd auf aus meiner Erinnerung und belebt mich mächtig. Wie die Nachkur einer Kur. […] Kunst ist Wein. Der will gären, sich filtrieren; je länger der kostbare Most des träumenden, schäumenden Künstlers ruht, desto unvergleichlich süßer der Dichtung Blume.
>
> Man lasse mir Zeit! Kunst ist Wein. Nicht vom Balkon meines jerusalemitischen Gasthauses zeichnete ich am Offenbarungsmorgen die ehrwürdigen Chassidimpriester, zur Klagemauer pilgernd; erst heimgekehrt in Europa. Schneebedeckte Berge […] erheben sich hinter dem grünenden Wasser, aber in meinem Herzen überragt sie des Hebräerlandes erzalter Fels.«[20]

Else Lasker-Schülers Jerusalem ist keine Stadt auf unserer Erde, sie ist der Ort einer lächelnden Erinnerung, an der ihre kranke Seele gesundet wie in der »Nachkur einer Kur«. Man kann, wenn man will, den heilsamen Besuch in ihrem Hebräerland mit der Wirkung vergleichen, die Achad Ha'am sich

19 Zit. nach ebd., 125.

20 Else Lasker-Schüler, Das Hebräerland, in: dies., Werke und Briefe, hier Bd. 5: Prosa, bearb. von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt a. M. 2002, 99.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

von einem geistigen Zentrum in Zion für das jüdische Volk in der Diaspora erhofft hat. Aber das ist gar nicht nötig, denn sie drückt es poetischer aus.

Ihr »Hebräerland« kann sie erst erdichten, wenn sie es wieder verlassen hat. In Jerusalem wohnte sie in einem »Gasthaus«, aber »heimgekehrt« ist sie nach Europa. Ambivalent und keineswegs zionistisch unterscheidet sie zwischen Heimat und Fremde, und subtil berührt sich der Prosatext mit der wohl berühmtesten ihrer *Hebräischen Balladen*, dem Gedicht *Mein Volk*, das sie über dreißig Jahre zuvor in Berlin geschrieben hatte. Damals sprach sie von ihres »Blutes Mostvergorenheit«, jetzt wird der saure Most wieder zu süßem Wein, zu ihrer »Dichtung Blume«; damals machte sie ihren einsamen Weg über »Klagegestein«, jetzt sieht sie am »Offenbarungsmorgen« ihr Volk zur Klagemauer pilgern; damals war der Fels »morsch« – jetzt aber, in der lächelnden Erinnerung an ihr Hebräerland, überragt er die Berge der Schweiz in »erzalter« Kraft.

Ein neues Gespräch

Als der seit Langem getaufte Heinrich Heine einen Weg zu seinem Judentum suchte, schrieb er die *Hebräischen Melodien*. Als Else Lasker-Schüler ihren jüdischen Zeitgenossen ein anderes Judentum entgegensetzen wollte, schrieb sie die *Hebräischen Balladen*. Damit ist nicht die Sprache der Bibel gemeint – weder Heine noch Else Lasker-Schüler beherrschten sie, ihre Wiederbelebung gehört zu den großen Leistungen des geistigen Zionismus Achad Ha'ams –, sondern etwas, was ich als »Metapher der Differenz« bezeichnen möchte. Heine und Else Lasker-Schüler wollten sich von dem Geist, oder genauer: dem Ungeist, ihrer Zeit abgrenzen, und hier muss es genügen, auf einen einzigen Punkt hinzuweisen.

Das Hebräische hatte für deutsche Kulturzionisten gerade deshalb einen mythologischen Status, weil viele von ihnen es *nicht* beherrschten. Für sie war es die Sprache ihrer glorreichen Vergangenheit und einer utopischen Zukunft, in der sie keine »Ewig-Halben« mehr sein würden, wie Moritz Goldstein es genannt hatte, sondern endlich wieder »ganze« Juden.

Über das Hebräische hofften sie, in den heiligen Text zurückzukehren, in dem es die Tragik ihrer Gegenwart nicht gab – und es war ein deutscher Kulturzionist, der mit diesen Wunschvorstellungen aufräumte. Gershom Scholem übersetzte seine zionistische Weltanschauung kompromisslos in eine hebräische Philologie und konfrontierte uns mit der historischen Wirklichkeit des Judentums: Dessen Moderne begann in der Frühen Neuzeit, als Sabbatai Zewi den alten Messiasglauben zum Einsturz brachte und man

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

lernen musste, dass keine Heilsgeschichte uns aus der Tragik menschlicher Existenz befreit.

Von dieser Tragik sind alle Texte erfüllt, die seither im Neuhebräischen entstehen. Ihre Spur findet sich schon bei Mendele Moicher Sforim, der sich selbst aus dem Jiddischen ins Hebräische übersetzte, sie schreibt sich fort in den Werken von Chaim Naḥman Bialik und Samuel Joseph Agnon und begleitet uns bis in die Gegenwart, bei Amos Oz und Jehoschua Kenaz, bei Abraham B. Jehoschua und David Grossman.

Und dennoch ist nicht alles nur tragisch. Der Fluss der Zeit hat auch anderes gebracht. Das Hebräische ist keine Sakralsprache mehr, es ist nicht nur in der Synagoge zu hören, sondern auch auf der Straße, es steht nicht nur im Gebetbuch, sondern auch in der Zeitung. Die Sprache hat sich nach außen gekehrt, und heute ist sie allen zugänglich – Juden und Nichtjuden zugleich.

Ein Student aus Deutschland, Jan Kühne, hat jetzt eine Dissertation über Sammy Gronemann vorgelegt, einen Juden aus Deutschland, der orthodox war und dennoch Zionist der ersten Stunde. Kühne untersucht unter anderem, wie Gronemanns Dramen ihren Weg aus der deutschen Sprache auf die hebräische Bühne gefunden haben.[21] Und in einer anderen Doktorarbeit beschreibt Sebastian Schirrmeister, auch er ein deutscher Student, die Interaktionen von deutschen, in Palästina und Israel entstandenen Texten mit ihrem hebräischen Umfeld.[22]

Beide sind, das versteht sich fast von selbst, auch Absolventen des Rosenzweig-Zentrums. Das deutsch-jüdische Gespräch hat sich gewendet – in einem neuen Sinne dieses Bindestrichwortes, an dem auch Gershom Scholem seine Freude gehabt hätte.

21 Jan Kühne, Die zionistische Komödie im Drama Sammy Gronemanns. Über Ursprünge und Eigenarten einer latenten Gattung, Berlin/München/Boston, Mass., 2020. Kühne ediert auch Gronemanns Gesamtwerk; bereits erschienen sind Sammy Gronemann, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 2018 ff., Bd. 1 (2018): Gesammelte Dramen, hg. von Jan Kühne; Bd. 2 (2019): Tohuwabohu, hg. von Jan Kühne und Joachim Schlör; Bd. 3 (2020): Hawdoloh und Zapfenstreich, hg. von Jan Kühne und Hanni Mittelmann in Zusammenarbeit mit Joachim Schlör und Jakob Hessing; Bd. 6 (2022): Kurzprosa und Nachlasstexte, hg. von Jan Kühne.

22 Sebastian Schirrmeister, Begegnung auf fremder Erde. Verschränkungen deutsch- und hebräischsprachiger Literatur in Palästina/Israel nach 1933, Stuttgart 2019. Schirrmeister hat aus dem Nachlass Mosche Ja'akov Ben-Gavri'els dessen Tatsachenroman über den Ersten Weltkrieg im Nahen Osten herausgebracht: Mosche Ya'akov Ben-Gavriêl (Eugen Hoeflich), Jerusalem wird verkauft oder Gold auf der Straße. Ein Tatsachenroman (Tagebuch 1917), hg. und mit einem Nachwort von Sebastian Schirrmeister, Wuppertal 2016.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Literaturbericht

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Moritz Schmeing

Juden in der faschistischen Partei Italiens: Eine Annäherung

Am 14. Januar 1939 schrieb Gino Arias (1879–1940) einen Abschiedsbrief an seinen Vater Alberto.[1] Arias, seit 1923 Mitglied des Partito Nazionale Fascista (National-faschistische Partei, PNF), Ökonom und ehemaliges Mitglied der Abgeordnetenkammer, befand sich mit seiner Tochter Irene im französischen Cannes, nicht weit von der italienischen Grenze entfernt. Er war auf dem Weg nach Buenos Aires, wo er sich, wie viele seiner Landsleute vor ihm, ein neues Leben aufbauen wollte.[2]

Kurz zuvor hatte er erfahren müssen, dass die Direzione generale per la demografia e la razza (Generaldirektion für Demografie und Rasse, Demorazza) über ihn entschieden hatte[3] – für die Behörde galt er trotz seiner Konversion zum Katholizismus[4] als Jude, »denn«, so heißt es in seinem Brief, »jüdisch ist der Vater, jüdisch ist die Mutter und jüdisch sind die Brüder«.[5]

1 Archivio Centrale dello Stato (Zentrales Staatsarchiv, nachfolgend ACS), 0001802, Ministero dell'Interno 1814–1984, Divisione Polizia politica, Fascicoli personali 1926–1944 [Innenministerium 1814–1984, Abteilung politische Polizei, Personalakte, 1916–1844] (nachfolgend 0001802), Ordner 44, Gino Arias an Alberto Arias, 14. Januar 1939.

2 Zu Gino Arias existiert bisher eine Biografie von Omar Ottonelli: ders., Gino Arias (1879–1940). Dalla storia delle istituzioni al corporativismo fascista [Gino Arias (1879–1940). Von der Institutionengeschichte zum faschistischen Korporatismus], Florenz 2012. Ottonelli konzentriert sich in seiner Studie auf die intellektuelle Entwicklung Arias' vom sozialistisch beeinflussten zum faschistischen Wirtschaftshistoriker. Auf seine zionistische Vergangenheit geht Ottonelli in einem später erschienenen Artikel ein: ders., Zionism, Fascism, Racial Laws. The Case of Gino Arias, in: Research in the History of Economic Thought and Methodology 32 (2014), 83–125; siehe außerdem ders., Dealing with a Dangerous Golem. Gino Arias's Corporative Proposal, in: The European Journal of the History of Economic Thought 20 (2013), H. 6, 1032–1070.

3 Ders., Zionism, Fascism, Racial Laws, 99–104.

4 Zu Arias' Konversion, seiner Rolle als Parlamentarier und Mitglied des Rats für faschistische Kultur siehe Michele Sarfatti, Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione, Turin 2007; im Folgenden wird die deutsche Übersetzung zitiert: ders., Die Juden im faschistischen Italien. Geschichte, Identität, Verfolgung, übers. von Thomas Vormbaum und Loredana Melissari, Berlin/Boston, Mass., 2014. Siehe auch Juliane Wetzel, Der Mythos des »braven Italieners«, in: Hermann Graml/Angelika Königseder/Juliane Wetzel (Hgg.), Vorurteil und Rassenhaß, Antisemitismus in den faschistischen Bewegungen Europas, Berlin 2001, 49–74.

5 ACS, 0001802, Ordner 44, Gino Arias an Alberto Arias, 14. Januar 1939: »La Commissione della razza ha respinto il mio ricorso, perché giudeo è il padre, giudeo la madre e i fratelli.«

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 485–516 | doi.org/10.13109/9783666302039.485

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Seit der Veröffentlichung der *Leggi razziali*, der Rassegesetze, im Herbst 1938 hatte Arias vergeblich versucht, für seine Person bei der Demorazza eine *arianizzazione* (Arisierung)[6] zu erwirken.[7] Als er an den neuen Institutionen des faschistischen Regimes scheiterte, entlud sich seine Wut jedoch nicht auf jenen Staat und seine Repräsentanten, sondern, wie der Brief zeigt, auf seinen Vater, der am jüdischen Glauben festhielt: »[…] dank Ihrer Starrköpfigkeit bin ich nun verloren. Ich wünschte, Sie würden den Gott anerkennen und machten Schluss mit dem verfluchten Judas […].«[8] Hätten sich der Vater und damit womöglich auch die Mutter ebenfalls für die Konversion entschieden, wäre Arias' Antrag womöglich bewilligt worden. Denn die Gesetze von 1938 waren zwar rassenbiologisch begründet, erkannten aber in einigen Fällen die Konversion als Aufhebung der jüdischen Zugehörigkeit an.[9] Als wollte er seine Treue zu dem Land, das er nun verließ, noch einmal beschwören, schloss Arias seinen Brief mit den Worten: »Viva l'Italia!! Viva l'Italia!!«[10]

Arias' Emigration war die Folge eines politischen Umschwungs im faschistischen Italien. Mit der Verabschiedung der Rassegesetze hatte sich ein Antisemitismus manifestiert, der sich in der faschistischen Bewegung zwar immer wieder Geltung verschafft hatte, jedoch bis dahin kein wesentlicher Teil von Mussolinis Politik gewesen war. Bereits in der Frühphase des italienischen Faschismus in den 1920er Jahren hatten zwar aufmerksame jüdische

6 In diesem Kontext meint *arianizzazione* den bürokratischen Prozess, durch den als jüdisch registrierte Individuen für »nicht der jüdischen Rasse angehörig« erklärt wurden. Siehe Enrica Asquer, Being a Fascist Jew in Autumn 1938. Self-Portrayals from the »Discrimination« Requests Addressed to the Regime, in: Quest. Issues in Contemporary History 11 (2017), 1–28.

7 Siehe Camilla Cattarulla/Nicola Cacciatore, Gino Arias, in: Patrizia Guarnieri (Hg.), Intellettuali in fuga dall'Italia fascista. Migranti, esuli e rifugiati per motivi politici e razziali [Intellektuelle auf der Flucht aus dem faschistischen Italien. Migranten, Exilanten und Flüchtlinge aus politischen und rassistischen Gründen], Florenz 2019, 8, <http://intellettualinfuga.fupress.com> (4. April 2023). Erst nachdem dies gescheitert und Arias bereits nach Argentinien ausgewandert war, beantragte seine Ehefrau für ihn über den verbreiteteren Weg der *discriminazione* (Andersbehandlung) eine Befreiung von den Rassegesetzen, was letztlich bewilligt wurde. Für Arias hatte es keine Auswirkungen mehr. Zu den Anträgen auf *discriminazione* siehe insbesondere die Arbeiten von Enrica Asquer: dies., Autobiografie di supplica. Alcune considerazioni sulle richieste di »discriminazione« degli ebrei milanesi, 1938–1943 [Autobiografien des Flehens. Einige Überlegungen zu den Anträgen auf »Diskriminierung« der Mailänder Juden, 1938–1943], in: Società e storia (2016), H. 151, 97–135; dies., Being a Fascist Jew in Autumn 1938.

8 ACS, 0001802, Ordner 44, Gino Arias an Alberto Arias, 14. Januar 1939: »Se si fosse trattato soltanto di me sarei stato salvo, ma la vostra ostinazione nel male mi ha perduto. Spero che vorrete riconoscere il Signore e finirla con Giuda maledetto. […] Viva l'Italia!! Viva l'Italia!!«

9 Enrica Asquer, Being a Fascist Jew in Autumn 1938, 8.

10 ACS, 0001802, Ordner 44, Gino Arias an Alberto Arias, 14. Januar 1939.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Beobachter besorgt die antisemitische Färbung der faschistischen Presse wahrgenommen.[11] In den 1930er Jahren häuften sich dann jedoch judenfeindliche Gewalttaten, Antisemitismus wurde zu einem festen Bestandteil der faschistischen Propaganda.[12] Dennoch schlossen sich jüdische Herkunft und Parteimitgliedschaft nicht aus. Italienische Juden konnten dem PNF bis zum Wendepunkt von 1938 beitreten. Und ihre Zahl war bemerkenswert, wenn auch nicht höher als in der sozialistischen Partei.[13] Während die jüdische Bevölkerung Italiens um die Jahrhundertwende mit einer Zahl von ca. 43 000[14] nur etwa 0,1 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte, war der Anteil von Juden im PNF dreimal so hoch:[15] Zur Zeit des Marschs auf Rom waren etwa 600 Juden unter den insgesamt mehr als 250 000 Parteimitgliedern.[16] Diese Zahl stieg bis 1938 auf 6 900, was 26,9 Prozent der volljährigen

11 Thomas Schlemmer/Hans Woller, Der italienische Faschismus und die Juden 1922 bis 1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 53 (2005), H. 2, 165–201, hier 172. Die *Jüdische Rundschau* in Deutschland zum Beispiel schrieb bereits 1922, dass antisemitische Tendenzen unter Faschisten weit verbreitet seien, auch wenn sie nicht Teil des Parteiprogramms waren. Siehe dazu Michele Sarfatti, Eine italienische Besonderheit. Faschistische Juden und der faschistische Antisemitismus, in: Gudrun Jäger/Liana Novelli-Glaab (Hgg.), Judentum und Antisemitismus im modernen Italien. … denn in Italien haben sich die Dinge anders abgespielt, Berlin 2007, 131–154.

12 Siehe Frauke Wildvang, Kein »Tee mit Mussolini«. Antijüdische Gewalt, faschistischer Staat und italienische Gesellschaft 1936–1943, in: ebd., 61–85.

13 Über das Verhältnis von faschistisch gesinnten Juden und dem Sozialismus nahestehenden herrscht Uneinigkeit. Shira Klein spricht von einer »Mehrheit«, die eine Angst vor dem Sozialismus teilte und dem Nationalismus, später dem Faschismus nahestand. Siehe dies., Italy's Jews from Emancipation to Fascism, Cambridge 2018, 48. Andererseits argumentiert Michele Sarfatti mit Verweis auf die hohe Zahl von jüdischen Autoren in der sozialistischen Zeitschrift *Critica Sociale*, dass verhältnismäßig mehr jüdische Italiener mit dem PSI sympathisierten, als dem PNF angehörten: »In aller Kürze lässt sich sagen, dass die italienischen Juden Faschisten wie die anderen Italiener, aber mehr Antifaschisten als die anderen Italiener waren.« Siehe ders., Die Juden im faschistischen Italien, 24. Allerdings liegen für die jüdischen Anhänger der sozialistischen Partei keine Zahlen vor. Lutz Klinkhammer äußert Zweifel an der Aussage Sarfattis und weist darauf hin, dass »zumindest auf dem Papier und bezogen auf das Jahr 1938, [Juden] aktivere Faschisten gewesen zu sein [scheinen] als der Bevölkerungsdurchschnitt«. Siehe ders., Ohne Sehnsucht nach einem »noch blaueren Himmel«. Jüdische Anhänger Mussolinis in Italien, in: Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 15 (2021), H. 2: Jüdische Schicksale im faschistischen Italien, hg. von Ruth Nattermann und Ulrich Wyrwa, 25–39, hier 27.

14 Sarfatti, Die Juden im faschistischen Italien, 8.

15 Ebd., 22.

16 Das entspricht einem Anteil von 0,24 Prozent. Sarfatti verweist jedoch auf Ungenauigkeiten der Zählung, sodass nach ihm der Anteil auf 0,3 Prozent geschätzt werden sollte. Ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

italienischen Juden entsprach.[17] In der Regel nahmen sie keine hohen politischen Ämter ein, der in den 1930er Jahren amtierende jüdische Finanzminister Guido Jung (1876–1949) stellte eher eine Ausnahme dar. Marginal waren Juden in der Partei dennoch nicht. Bereits fünf jüdische Italiener sollen zu den *sansepolcristi* gehört haben, jenen ersten Aktivisten, die am 23. März 1919 die Fasci italiani di combattimento (italienische Kampfbünde) auf der Piazza San Sepolcro in Mailand gründeten, aus denen der PNF entstehen sollte.[18] Andere waren *squadristi*, Mitglieder der frühen paramilitärischen Kampforganisationen der Faschisten. Es gab zwei jüdische Bürgermeister im faschistischen Italien,[19] einige bedeutende faschistische Intellektuelle wie Angelo Oliviero Olivetti (1874–1931) oder eben Gino Arias entstammten jüdischen Familien.

Noch ein halbes Jahr vor seiner Abreise schien Arias recht unbeeindruckt von der zunehmenden judenfeindlichen Stimmung in den eigenen Reihen gewesen zu sein. Am 14. Juli 1938 war das *Manifesto degli scienzati razzisti*[20] (Manifest der rassistischen Wissenschaftler) in der römischen Tageszeitung *Il Giornale d'Italia* (Die Zeitung Italiens) veröffentlicht worden. In diesem Papier wurden die Grundlagen der faschistischen antisemitischen Politik formuliert, die nur zwei Monate später in Form der antijüdischen Gesetze Rechtsgeltung erhielten. Arias schrieb in dieser Zeit in völliger Verkennung des neuen Kurses des Regimes an seine Frau Leonia geb. Galletti, dass er nicht als jüdisch gelten könne – er, der doch 1932 konvertiert war, sei Katholik. Nur sechs Wochen später, am 5. September 1938, wurden die

17 Ders., Introduction. Italy's Fascist Jews. Insight on an Unusual Scenario, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 11 (2017), I–XVII, hier X; siehe auch Tullia Catalan, Ebrei in Italia negli anni trenta [Juden im Italien der 1930er Jahre], in: La Rassegna Mensile di Israel [Die Israelitische Monatszeitschrift] 73 (2007), H. 2: Numero speciale in occasione del 70 anniversario dell'emanazione della legislazione antiebraica fascita [Sonderausgabe zum 70. Jahrestag des Erlasses der antijüdischen Gesetze], 25–43, hier 41.

18 Israel Gutman (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, 3 Bde., Berlin 1993, hier Bd. 2, 982. Siehe auch Luca Ventura, Ebrei con il duce. »La nostra bandiera« (1934–1938) [Juden für den Duce. Die Zeitschrift »La nostra bandiera« (1934–1938)], Turin 2002.

19 Renzo Ravenna (1893–1961) war von 1926 bis 1938 Bürgermeister von Ferrara. Siehe dazu Ilaria Pavan, Il podestà ebreo. La storia di Renzo Ravenna tra fascismo e leggi razziali [Der jüdische Podestà. Renzo Ravenna zwischen Faschismus und Rassegesetzen], Rom 2006. Enrico Paolo Salem (1884–1948) war von 1933 bis 1938 Bürgermeister von Triest. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass er von der Demorazza als Italiener – er hatte einen jüdischen Vater – registriert wurde. Siehe dazu René Moehrle, Fascist Jews in Trieste. Social, Cultural and Political Dynamics 1919–1938, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 11 (2017), 46–74, sowie Silva Bon, Un fascista imperfetto. Enrico Paolo Salem, podestà »ebreo« di Trieste [Ein unvollkommener Faschist. Enrico Paolo Salem, »jüdischer« Bürgermeister von Triest], Görz 2009.

20 Abgedruckt in Renzo De Felice, Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo [Geschichte der italienischen Juden im Faschismus], Turin 1993, 555.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Provvedimenti per la difesa della razza nella scuola (Vorkehrungen zum Schutz der Rasse in der Schule) veröffentlicht, die Arias unmittelbar betrafen. Mit dem Erlass dieses Gesetzes wurden neben Schülern und Lehrern auch Professoren wegen ihrer jüdischen Herkunft von öffentlichen Schulen und Universitäten ausgeschlossen, darunter Arias, der zu diesem Zeitpunkt den Lehrstuhl für Politische Ökonomie an der La Sapienza in Rom innehatte. Arias, der als Parlamentarier (1934–1939) eine direkte Verbindung zum Sekretariat Mussolinis hatte, wandte sich daraufhin am 22. September 1938 an dessen Sekretär Osvaldo Sebastiani[21] und übersandte ihm einen achtzehnseitigen Lebenslauf, der seine fast dreißigjährige Arbeit im Geiste des Faschismus bezeugen sollte.[22] In dieser Darlegung seiner intellektuellen Arbeit versuchte er, die von ihm abgelehnte Denktradition als jüdisch, sein eigenes Werk hingegen, so scheint es, als antijüdisch darzustellen. Am Ende dieses Schreibens hielt er fest:

»Ich kann also versichern, […] dass ich seit mehr als zwanzig Jahren entschlossen die ökonomischen Doktrinen bekämpfe, die aus dem Hedonismus, dem Materialismus und dem französisch-britischen Individualismus abgeleitet sind, die aufgrund ihrer unbestreitbaren Ursprünge sicherlich als jüdisch definiert werden können, wie der Sozialismus von Karl Marx, der eine logische Ableitung davon darstellt und gegen den ich seit 1912 alle aus der Vernunft und Erfahrung abgeleiteten Argumente dargelegt habe.«[23]

Nachdem das Sekretariat auf sein Schreiben nicht reagierte, wandte sich Arias direkt an Mussolini. Auch in diesem Schreiben, dem er eine erweiterte Version seines Lebenslaufs anfügte, betonte er, dass er »unter den Ersten war, die sich gegen die internationalistische Mentalität jener Ökonomen wandten, die in der Tradition des Juden David Ricardo standen«.[24] Erst danach wandte er sich an die Demorazza. Es folgten eine kleinteilige Darlegung seiner vermeintlich nichtjüdischen Herkunft, ein Zeitungsartikel aus der römischen antisemitischen Zeitung *Il Tevere* (Der Tiber), dem zufolge der Name Arias auf eine »arische« Herkunft hinweise,[25] und eine Bittschrift seiner Ehefrau, die Mussolini ebenfalls anflehte, ihren Ehemann von den antijüdischen Ge-

21 Siehe Ottonelli, Zionism, Fascism, Racial Laws, 100.

22 Ebd.

23 »Posso dunque asserire […] che da oltre 20 anni, e più ancora combatto decisamente le dottrine economiche derivate dall'edonismo, dal materialismo e dall'individualismo franco-britannico, che per talune sue origini indiscutibili può certamente definirsi ebraico, come il socialismo di Carlo Marx che ne rappresenta una logica derivazione e contro il quale, sino dal 1912, ho esposto tutti gli argomenti derivanti dalla ragione e dalla esperienza.« Hier zit. nach Ottonelli, Gino Arias (1879–1940), 40 f.

24 Siehe ders., Zionism, Fascism, Racial Laws, 101.

25 Siehe ACS, 0001957, Bl. 42, Gino Sottochiesa, Razza e Razzismo. Ariani ed Ebrei [Rasse und Rassismus. Arier und Juden, in: Il Tevere [Der Tiber], 14./15. Dezember 1938.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

setzen auszunehmen.[26] Am Ende dieser verzweifelten Versuche stand der Beschluss der Demorazza, Arias als Juden zu registrieren. Nur wenige Tage später begab er sich auf die Flucht.

Auch für Guido Jung (1876–1949), Mussolinis Finanzminister von 1932 bis 1935, der von seinem Amtsnachfolger[27] Paolo Thaon di Revel (1859–1948) als der »wahre, perfekte Italiener« unter den italienischen Juden bezeichnet wurde,[28] bedeutete das Inkrafttreten der Rassegesetze das Ende seiner bemerkenswerten Karriere unter Mussolini. Laut Thaon di Revel soll Jung die antisemitischen Rassegesetze zunächst sogar gutgeheißen und die italienischen Juden im Angesicht der neuen rechtlichen Regelungen mit Soldaten eines Sturmtrupps verglichen haben. Er gab Jungs Meinung wie folgt wieder:

> »Die Soldaten müssen, wenn es ihnen so befohlen, zum Angriff und in den Tod gehen, auch wenn sie nicht wissen, warum, – und sie gehen; genauso wissen die Juden in Italien nicht, wohin die antisemitischen Gesetze des Faschismus führen, aber sie müssen sie akzeptieren wie gute Soldaten, in der Gewissheit, dass Mussolini nicht falschliegen kann, und dass die antisemitischen Vorkehrungen einen sehr wichtigen Zweck zum Wohle der Nation beinhalten.«[29]

Jung hatte 1938 schon eine über zwanzigjährige Geschichte als »Parteisoldat« hinter sich. 1914 wurde er Mitglied der 1910 gegründeten protofaschistischen Associazione Nazionalista Italiana (Italienischer Nationalistenverband, ANI), der »bedeutendste[n] antisozialistische[n] Organisation« ihrer Zeit, die durch einen »autoritären Korporativismus und Imperialismus« geprägt war und deren Mitglieder die erste nationalistische Miliz – die Sempre pronti – aufgebaut hatten.[30] Als die ANI 1923 im PNF aufging, schloss auch Jung sich diesem an und übernahm hohe Ämter in der Finanzpolitik:

26 Ebd.

27 Mussolini hatte Jung nicht aus antijüdischen Motiven durch Thaon di Revel ersetzt. Roberta Raspagliesi gibt als Grund an, dass Mussolini sein »Äthiopien-Unternehmen« plante und die dafür nötigen Ausgaben nicht mit Jungs Finanzpolitik vereinbar gewesen seien. Siehe dies., Guido Jung. Imprenditore ebreo e ministro fascista [Guido Jung. Jüdischer Geschäftsmann und faschistischer Minister], Mailand 2012, 197 f.

28 Dies., Fascist Jews between Politics and the Economy. Five Biographical Profiles, in: Quest. Issues in Contemporary Jewish History 11 (2017), 75–103, hier 90.

29 ACS, 0001802, Ordner 679, Thaon di Revel, 23. November 1938: »I soldati, se sono comandati, devono andare all'assalto ed alla morte anche se non sanno il perché, – e ci vanno; ugualmente gli ebrei in Italia non sanno a che cosa tende la legislazione antisemita del Fascismo, ma devono accetarla come dei bravi soldati, nella sicurezza che Mussolini non può sbagliare, e che i provvedimenti antisemiti celano un fine molto importante per il bene della Nazione.« Auch Raspagliesi zitiert das Schreiben. Dies., Fascist Jews between Politics and the Economy, 90.

30 Stanley Payne, Geschichte des Faschismus. Aufstieg und Fall einer europäischen Bewegung, übers. von Ewald Gramlich, Wien 2006, 129; siehe auch Alexander J. De Grand, The Italian Nationalist Association and the Rise of Fascism in Italy, Lincoln, Nebr., 1978.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

1923 wurde er zur Rettung der Banca di Roma eingesetzt, 1924 nahm er an den Konferenzen zum Dawes-Plan teil, ab 1926 gehörte er zu Mussolinis meistgehörten Beratern.[31] Bereits ab 1924 war er Parlamentsabgeordneter und ab 1932 Finanzminister; als er 1935 das Amt verlor, meldete er sich freiwillig für den Krieg in Abessinien. Weder dieses Engagement noch seine Befürwortung der Rassegesetze verschonten ihn jedoch vor den Folgen des antisemitischen Kurses der Partei: Trotz Konversion zum Katholizismus galt er aufgrund seiner familiären Herkunft per Gesetz als Jude. Das von ihm geführte und in seiner Geburtsstadt Palermo ansässige Familienunternehmen Fratelli Jung musste er an einen Nichtjuden überschreiben, sein Ferienhaus am Comer See wurde enteignet, er selbst aus Partei und Militär ausgeschlossen.[32] Weiterer Verfolgung konnte er, anders als Teile seiner Verwandtschaft, entgehen. Jungs Cousin Gustavo Schwarz wurde an der Schweizer Grenze zurückgewiesen und beging am 24. September 1943 Selbstmord, um der Deportation zu entgehen. Seine Tante Irene Randegger wurde im Juni 1944 in Triest von den Deutschen verhaftet, nach Auschwitz deportiert und dort ermordet.[33]

Arias wie Jung sind emblematische Beispiele für jene italienischen Juden, die loyale und überzeugte Parteimitglieder des PNF waren. Beide hatten sogar über das Inkrafttreten der Rassegesetze hinaus am Faschismus festgehalten und ihn lange Jahre aktiv mitgestaltet. Arias hatte als renommierter Ökonom wegweisende Werke zur korporatistischen Wirtschaftsform des faschistischen Staats verfasst. Jung hatte schon vor seinem Ministeramt zum Führungspersonal der faschistischen Finanzpolitik gehört. Nach 1938 fanden ihre Karrieren jedoch ein jähes Ende.

Aus heutiger Perspektive mag zunächst verwundern, dass sich ein erheblicher Teil der italienischen Juden dem Faschismus anschloss – nicht nur aufgrund der Nähe von Mussolinis Regime zum deutschen Nationalsozialismus, sondern auch weil in der neueren Forschung immer wieder hingewiesen wurde auf einen latenten, teils offenen Antisemitismus bei Mussolini und der faschistischen Bewegung bereits vor Inkrafttreten der Rassegesetze. Es bestand jedoch bis zu den antijüdischen Gesetzen kein manifester Widerspruch zwischen Juden und Faschismus, weder rechtlich noch ideologisch. Ihr verhältnismäßig hoher Anteil an Befürwortern bedarf dennoch einer Erklärung. Um sich der Frage anzunähern, warum sich Arias und Jung und mit ihnen viele andere italienische Juden Mussolini anschlossen, werden im

31 Nicola De Ianni, Art. »Jung, Guido«, in: Dizionario Biografico degli Italiani 62 (2004), <https://www.treccani.it/enciclopedia/guido-jung_%28Dizionario-Biografico%29/> (4. April 2023).

32 Raspagliesi, Fascist Jews between Politics and the Economy, 91.

33 Siehe dies., Guido Jung, 227.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Folgenden die Traditionsbestände jüdischer Zugehörigkeit im Hinblick auf die italienische faschistische Bewegung analysiert.

Erste Antworten

Eine verbreitete Erklärung für die jüdischen Mitglieder des PNF basiert auf der Annahme einer erfolgreichen Integrations- und Aufstiegsgeschichte der italienischen Juden: Ihrer sozialen Herkunft entsprechend hätten sie sich wie andere bürgerliche Italiener als Angehörige der Bourgeoisie der faschistischen Partei angeschlossen. Ein frühes Beispiel für diese Deutung ist Cecil Roths *History of the Jews of Italy*, die bereits 1946 erschien.[34] Im letzten Kapitel mit dem Titel *Downfall* geht Roth auf die jüdische Anhängerschaft der faschistischen Partei ein. Er nennt zwei gewichtige Gründe für ihre Parteizugehörigkeit. Zum einen seien Juden bereits vor dem Faschismus unter den stärksten Unterstützern des italienischen Nationalismus zu finden, zum anderen – und diese Lesart setzte sich in der Folgezeit durch – sei die überwiegende Zugehörigkeit zur italienischen Bourgeoisie bestimmend für ihre politische Orientierung gewesen.[35] Wie in diesem Buch, das unter dem Eindruck der Vernichtung der europäischen Juden entstand, erfolgte die Auseinandersetzung mit den jüdischen Mitgliedern des PNF bis Ende der 1980er Jahre in einer gewissen Parallelität zur Beschäftigung mit der Geschichte des Holocaust. Wurde der jüdischen Erfahrung im faschistischen Italien in der Zeit der Veröffentlichung von Roths Studie vereinzelt Aufmerksamkeit entgegengebracht, blieb eine weitere Beschäftigung zunächst aus,[36] bis sich 1961 gleich zwei Werke[37] den jüdischen Parteimitgliedern in unterschiedlichem Umfang widmeten. In diesem Jahr hatte der Eichmann-Prozess in Jerusalem begonnen und weltweit eine Auseinandersetzung mit dem Holo-

34 Siehe Shira Klein, Challenging the Myth of Italian-Jewish Assimilation, in: Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience 37 (2017), H. 1, 76–107, hier 77.

35 Cecil Roth, The History of the Jews of Italy, Philadelphia, Pa., 1946, 509.

36 Siehe Gudrun Jäger, Frühe Holocaustzeugnisse italienischer Jüdinnen (1946–47), in: dies./Liana Novelli-Glaab (Hgg.), … denn in Italien haben sich die Dinge anders abgespielt. Judentum und Antisemitismus im modernen Italien, Berlin 2007, 219–238, hier 223.

37 De Felice, Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo; Guido Valabrega, Prime notizie su »La nostra bandiera« (1934–1938) [Erste Anmerkungen zu »La nostra bandiera« (1934–1938)], in: Gli ebrei in Italia durante il fascismo. Quaderni della Federazione giovanile ebraica d'Italia [Die Juden in Italien während des Faschismus. Hefte der Federazione giovanile ebraica d'Italia] 1 (1961), 21–33.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

caust angestoßen.[38] Auch in Italien entstand eine öffentliche Diskussion.[39] Die dabei vorherrschende Meinung tendierte zu jenem Zeitpunkt und darüber hinaus in die Richtung einer kollektiven Absolution für die Italiener: Das Selbstverständnis der 1946 nach dem Rücktritt von König Vittorio Emmanuele III. gegründeten italienischen Republik als antifaschistisch und durch die Resistenza geboren hatte nicht nur eine Debatte über die Beteiligung von Italienern am Holocaust behindert. Auch die faschistische Massenbasis, die sich erst 1943 aufzulösen begann, wurde geleugnet.[40] Die mangelhafte Beschäftigung mit der eigenen Rolle im Zweiten Weltkrieg allgemein und bei der Verfolgung von Juden im Besonderen wurde oft auf die Wirkmächtigkeit des Mythos der Italiener als »*brava gente*« (»gute Menschen«) zurückgeführt.[41] Diese Haltung war noch dadurch bestärkt worden, dass in den wenigen Aussagen, die während des Prozesses in Jerusalem über Italien gemacht wurden, der italienische Staat als ohnmächtig gegenüber der deutschen Besatzung und das Volk als unschuldig erschien.[42]

In diesem Kontext veröffentlichte Renzo De Felice im Auftrag der Unione delle comunità israelitiche in Italia (Vereinigung der israelitischen Gemeinden Italiens, UCII) seine bis heute als Grundlagenwerk geltende *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*. Darin greift er die These auf, dass die bürgerliche Herkunft vieler italienischer Juden dem Klassencharakter des frühen Faschismus entsprochen habe.[43] Wie bei Roth beruhte diese Aussage auf der Annahme, dass sich die italienischen Juden ab dem 19. Jahrhundert assimiliert und einen beispiellosen gesellschaftlichen Aufstieg erlebt hätten.[44] Zugleich rekurrierte er auf die These, dass der Faschismus eine Bewegung aus dem Bürgertum gewesen sei. Für beide Momente seiner Deutung konnte Renzo De Felice auch auf Antonio Gramsci (1891–1937) zurückgreifen,[45] Mitbegründer des Partito Comunista Italiano (Kommunistische Partei Italiens, PCI) und wohl bedeutendster kommunistischer Intellektueller des

38 Siehe Robert S. C. Gordon, The Holocaust in Italian Culture, 1944–2010, Stanford, Calif., 2012, 4.

39 Siehe Guri Schwarz, After Mussolini. Jewish Life and Jewish Memories in Post-Fascist Italy, London 2021, 164 f.

40 Siehe Lutz Klinkhammer, Der Resistenza-Mythos und Italiens faschistische Vergangenheit, in: Holger Afflerbach/Christoph Cornelißen (Hgg.), Sieger und Besiegte. Materielle und ideelle Neuorientierungen nach 1945, Tübingen/Basel 1997, 119–140.

41 Der Begriff geht ursprünglich auf den Historiker David Bidussa zurück. Siehe ders., Il mito del bravo italiano [Der Mythos des guten Italieners], Mailand 1994. Siehe außerdem Angelo Del Boca, Italiani, brava gente? Un mito duro da morire [Italiener, gute Menschen? Ein hartnäckiger Mythos], Vicenza 2005.

42 Siehe Schwarz, After Mussolini, 164 f.

43 De Felice, Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo, 74.

44 Ebd., 15.

45 Siehe ebd.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Landes. Gramsci kam in seinen zwischen 1929 und 1935 in Miszellen verfassten *Gefängnisheften* immer wieder auf das Risorgimento zurück[46] und deutete dabei die Geschichte der italienischen Juden als einen Prozess der Assimilation, oder – in seinen Worten – als ein »Sich-Entjudaisieren«.[47] Diese krasse Fehleinschätzung über den Akkulturationsprozess der italienischen Juden ist längst widerlegt.[48] Gramsci berief sich in diesem Kontext auf Arnaldo Momigliano, der später Italiens bedeutendster Altertumswissenschaftler werden sollte und bereits 1933 von einer »parallelen Nationalisierung« gesprochen hatte: Die Juden der Apenninen-Halbinsel seien während der Nationalstaatsbildung gleichzeitig mit den Piemontesen, Neapolitanern und Sizilianern zu Italienern geworden. Die in diesem Nationalisierungsprozess erlangte Italianità der Juden sei – so wiederum Gramsci – zudem der Grund dafür gewesen, dass es im 19. und 20. Jahrhundert keine Judenfeindschaft in den zukünftigen italienischen Ländern gegeben habe.[49] Das war eine Annahme, die sich weit über die Zeit von De Felices Veröffentlichung hielt. An Gramsci anschließend entstand bei De Felice so die Erzählung, dass sich italienische Juden als vollkommen gleiche Bürger der faschistischen Partei anschlossen.[50] Zwar erwähnte er auch Momente der italienisch-jüdischen Geschichte des frühen 20. Jahrhunderts, die der These gänzlicher Assimilation eigentlich widersprachen, etwa die mitgliederschwache, aber für die Entwicklung eines jüdischen Selbstverständnisses durchaus einflussreiche zionistische Bewegung; diese war Ausdruck einer jungen Generation von

46 Seine Schriften zum Risorgimento finden sich in italienischer Sprache gesammelt in Antonio Gramsci, Il Risorgimento. Le riflessioni gramsciane intorno alle genesi e alle caratteristiche storiche del Rinascimento e del Risorgimento [Das Risorgimento. Die Überlegungen Gramscis über die Entstehung und historischen Merkmale der Renaissance und des Risorgimento], hg. vom Istituto Gramsci, Rom 1971.

47 Ders., Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von Valentino Gerratana hg. vom Deutschen Gramsci-Projekt unter der wiss. Leitung von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug, 10 Bde., Hamburg 1991–2002, hier Bd. 7, Hamburg 1996, 1758. Im vorliegenden Beitrag wird unter Assimilation die »Angleichung an die nichtjüdische Umwelt bis hin zum Verlust der eigenen Besonderheit« verstanden. Ich selbst ziehe den Begriff der Akkulturation vor. Siehe dazu Dan Diner, Editorial, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook 3 (2004), 9–13, hier 9.

48 Zur ausführlichen Kritik an der These der Assimilation siehe Klein, Challenging the Myth of Italian-Jewish Assimilation. Sie spricht stattdessen ebenso von Akkulturation, um den Prozess der Angleichung an die Kultur der Mehrheitsgesellschaft bei gleichzeitigem Beibehalten jüdischer Besonderheiten zu benennen. Siehe außerdem Anna Foa, Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti [Der Mythos der Assimilation. Historiografie der Emanzipation der italienischen Juden: Perspektiven und Bedingungen], in: Storia e problemi contemporanei [Geschichte und Probleme der Gegenwart] (2007), H. 45, 17–29.

49 Gramsci, Gefängnishefte, Bd. 7, 1758.

50 Siehe De Felice, Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo, 15 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Juden, die sich nach der rechtlichen Emanzipation weiterhin den Vorurteilen ihrer Mitbürger ausgesetzt sahen.[51] Gegen die Annahme eines assimilierten, bürgerlichen Judentums sprachen zudem Transformationen jüdischen Lebens infolge der Emanzipation, die kaum die Annahme einer »Entjudaisierung« nahelegen, sondern vielmehr Ausdruck eines selbstbewussten Judentums waren – man denke an die prachtvollen, stolzen Synagogen in Turin, Rom oder Florenz, die nach der rechtlichen Gleichstellung der Juden erbaut wurden.[52] De Felices These von der Assimilation blieb von solchen gegenläufigen Tendenzen jedoch unberührt.

Ebenfalls 1961 erschien ein Aufsatz von Guido Valabrega, Leiter des Mailänder Centro di documentazione ebraica contemporanea (Dokumentationszentrum für jüdische Zeitgeschichte, CDEC), über die jüdische Zeitschrift *La nostra bandiera* (Unsere Fahne), die 1934 in Turin als *Settimanale degli italiani di religione ebraica* (Wochenzeitung der Italiener jüdischen Glaubens) – so ihr Untertitel – gegründet wurde und die »Faschisierung der jüdischen Gemeinden« zum Ziel hatte. Das Blatt war faschistisch, antizionistisch – und kritisierte den nationalsozialistischen Antisemitismus. Valabrega nahm seine Untersuchung dieser Zeitschrift zur Grundlage, um die Beziehung der italienischen Juden zum faschistischen Regime zu beleuchten. In seiner Analyse kam der Autor jedoch zu unhaltbaren Ergebnissen. So deutete er das Verhältnis als »Kollaborationismus«, der mit dem Judenrat des Warschauer Ghettos vergleichbar sei. Ist für die »Grenzsituation«, mit der die »Judenältesten« während des Holocaust konfrontiert waren, der Begriff der Kollaboration schon zweifelhaft,[53] ist sie erst recht nicht mit der Situation der italienischen Juden im PNF vergleichbar. Während die Judenräte als Zwangsorganisationen antijüdischer Politik durch die Nationalsozialisten gegründet worden waren, waren italienische Juden freiwillig in den nicht vorrangig antisemitischen PNF eingetreten und hatten sich zudem oftmals gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus ausgesprochen. Bemerkenswert war die Studie Valabregas aber dennoch. Während die vorherigen Arbeiten die jüdischen Parteimitglieder nur nebenbei behandelt hatten, bemühte sich Valabrega um eine erste explizit geschichtswissenschaftliche Auseinanderset-

51 Carlotta Ferrara degli Uberti, Making Italian Jews. Family, Gender, Religion and the Nation, 1861–1918, London 2017, 185.

52 Siehe Klein, Challenging the Myth of Italian-Jewish Assimilation, 92 f.

53 Siehe Dan Michman, Art. »Judenrat«, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. von Dan Diner, 7 Bde., Stuttgart 2011–2017 (nachfolgend EJGK), hier Bd. 3, Stuttgart 2012, 236–242, sowie Dan Diner, Jenseits des Vorstellbaren. Der »Judenrat« als Grenzsituation, in: ders., (Hg.), Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten, München 2003, 135–151.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

zung mit der jüdischen Anhängerschaft des Faschismus.[54] Für die Folgezeit aber schien Renzo De Felice mit seiner Arbeit das ganze Forschungsfeld der jüdischen Geschichte im Faschismus zu monopolisieren.

Jenseits der akademischen Auseinandersetzung erschien 1962 Giorgio Bassanis erfolgreicher Roman *Il giardino dei Finzi-Contini* (*Die Gärten der Finzi-Contini*),[55] der das Milieu der bürgerlichen, patriotischen, dem Faschismus nahestehenden jüdischen Familie Ferraras beschreibt und 1970 durch Vittorio de Sica verfilmt wurde.[56] 1963 gab Attilio Milano eine Gesamtdarstellung der Geschichte der italienischen Juden heraus. Darin erwähnte er zwar die jüdischen Parteimitglieder, konzentrierte sich jedoch auf das ambivalente Verhältnis Mussolinis gegenüber Juden und deren Verfolgung ab 1938.[57] In den folgenden Jahren spielten die jüdischen Anhänger Mussolinis in Publikationen kaum mehr eine Rolle. Im Vorwort zu Silva Bon Gherardis *La persecuzione antiebraica a Trieste, 1938–1945* von 1972[58] betonte Enzo Collotti zwar die bemerkenswert große jüdische Anhängerschaft der Triester faschistischen Partei, erklärte sie jedoch, wie De Felice, mit der großbürgerlichen Herkunft der Juden der Hafenstadt. Bon Gherardi selbst befasste sich nicht mit der Frage nach den Hintergründen der jüdischen Anhängerschaft.[59] 1978 erschien die Studie des israelischen Historikers Meir Michaelis zur Entstehung der italienischen Rassegesetze. Er untersuchte darin sowohl Mussolinis widersprüchliche Position als auch den Einfluss des Nationalsozialismus auf den italienischen Faschismus. Auf Juden in der faschistischen Partei ging auch er kaum ein.[60] Anfang der 1980er Jahre publizierte H. Stuart Hughes eine Monografie, in der die jüdischen Anhänger Mussolinis Erwähnung fanden, ohne dass der Autor über die Erkenntnisse De Felices hinausging.[61]

54 Sarfatti, Introduction, II.

55 Giorgio Bassani, Il giardino dei Finzi-Contini, Turin 1962 (dt. Die Gärten der Finzi-Contini, 1963). Siehe auch Bassanis vorherige Romane, in denen bereits jüdische Anhänger Mussolinis vorkommen: ders., Cinque Storie Ferraresi [Fünf Ferrareser Geschichten], Turin 1956, sowie ders., Gli occhiali d'oro [Die Brille mit dem Goldrand], Turin 1958.

56 Vittorio De Sica, Il giardino dei Finzi-Contini, Rom 1970 (dt. Der Garten der Finzi-Contini).

57 Attilio Milano, Storia degli ebrei in Italia [Geschichte der Juden in Italien], Turin 1963, 391–409, bes. 392 f.

58 Silva Bon Gherardi, La persecuzione antiebraica a Trieste (1938–1945) [Die Verfolgung der Juden in Triest (1938–1945)], Udine 1972.

59 Ebd., 8 f.

60 Allerdings nennt er in seinem Kapitel über die Jahre 1922 bis 1933 neben Gino Arias und Guido Jung weitere Personen mit jüdischem Hintergrund, die in der Anfangszeit des Faschismus Karriere machten. Siehe Meir Michaelis, Mussolini and the Jews. German-Italian Relations and the Jewish Question in Italy, 1922–1945, Oxford 1978, 52.

61 H. Stuart Hughes, Prisoners of Hope. The Silver Age of the Italian Jews, 1924–1974, Cambridge, Mass., 1983, 56.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Ende der 1980er Jahre[62] kam es in Italien zu einer Revision der Faschismus-Forschung. Erst in diesem Kontext fand eine intensivere Auseinandersetzung mit der antijüdischen Politik des italienischen faschistischen Staats statt. Ausschlaggebend war eine Konferenz anlässlich des 50. Jahrestags der *Leggi razziali* 1988.[63] *La rassegna mensile di Israel*, die zentrale italienische Fachzeitschrift für jüdische Geschichte, veröffentlichte dazu ein Sonderheft.[64] In ihm waren neue Perspektiven auf die Genese der italienischen Rassegesetze, den italienischen Antisemitismus und die Verfolgung der italienischen Juden versammelt, die jüdischen Parteimitglieder wurden jedoch ebenfalls nicht thematisiert.[65] In der Folgezeit entstanden weitere Arbeiten zur jüdischen Geschichte des Faschismus und zunehmend wurden die jüdischen Anhänger Mussolinis in den Fokus genommen. Alexander Stille verhandelte in seiner 1993 erschienenen Monografie unter anderem die Familiengeschichte Ettore Ovazzas, des Herausgebers von *La nostra bandiera.*[66] Im selben Jahr wurde eine Arbeit zu Margherita Sarfatti, der jüdischen Kunstkritikerin und Geliebten Mussolinis, veröffentlicht.[67] Ein Jahr später publizierte Miche-

62 In dieser Zeit kam es zu starken gesellschaftlichen Umbrüchen in Italien. Parallel zur Auflösung des Ostblocks brach auch in Italien das alte Parteiensystem zusammen: Der PCI büßte durch den Wegfall des real existierenden Sozialismus seine Legitimation ein; paradoxerweise verloren aber auch die Christdemokraten an Substanz – ihr Alleinstellungsmerkmal, der Antikommunismus, hatte seinen Gegner verloren. Siehe dazu Hans Woller, Geschichte Italiens im 20. Jahrhundert, München 2010, 367. In dieser Gemengelage änderten sich auch die Themen in der Geschichtswissenschaft. Wohl durch den in den 1990er Jahren aufkommenden Bedeutungsgewinn neofaschistischer Strömungen und der populistischen Partei Berlusconis entstand außerdem eine neue Auseinandersetzung mit der Geschichte des Faschismus und Antisemitismus in Italien. Siehe dazu Ferrara degli Uberti, Making Italian Jews, VIII.

63 Siehe Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 3.

64 Die Ausgabe enthielt auch einen Artikel von Michele Sarfatti: ders., 1938. Le leggi contro gli ebrei [1938: Die Gesetze gegen die Juden], in: La Rassegna Mensile di Israel 54 (1988), H. 1–2, 13–18.

65 Im gleichen Jahr erschien ders., Il razzismo in Italia. Prime reazioni del fuoriuscitismo italiano in Francia [Der Rassismus in Italien. Erste Reaktionen der italienischen politischen Emigranten in Frankreich], in: Qualestoria 16 (1988), H. 2, 5–9. Für eine historiografische Übersicht zur jüdischen Geschichte des Faschismus siehe Shira Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 236 f.

66 Alexander Stille, Benevolence and Betrayal. Five Italian Jewish Families under Fascism, New York 1991.

67 Philip V. Cannistraro/Brian R. Sullivan, Il Duce's Other Woman. The Untold Story of Margherita Sarfatti, Benito Mussolini's Jewish Mistress, and How She Helped Him to Come to Power, New York 1993. Siehe zu Margherita Sarfatti außerdem Karin Wieland, Die Geliebte des Duce. Das Leben der Margherita Sarfatti und die Erfindung des Faschismus, München/Wien 2004, sowie Marianne Brentzel/Uta Ruscher, Margharita Sarfatti, »Ich habe mich geirrt. Was soll's«. Jüdin. Mäzenin. Faschistin, Zürich 2008.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

le Sarfatti mit *Mussolini contro gli ebrei*[68] seine Annäherung an das Thema. Erst 2000 wurde der italienischen Öffentlichkeit seine Studie *Gli ebrei nell'Italia fascista* vorgelegt, in der er sich intensiv mit der Frage nach der jüdischen Anhängerschaft des italienischen Faschismus befasste und eine im Vergleich zu De Felice oder Roth wesentlich vielschichtigere Antwort auf die Frage nach Juden im PNF vorlegte. Sarfatti verharrt nicht bei De Felices abstrakt bleibendem Argument der »bürgerlichen Herkunft«, sondern zieht weitere demografische Besonderheiten der italienischen Juden heran. So führt er aus, dass im Italien des späten 19. Jahrhunderts, in dem nur knapp 50 Prozent der Bevölkerung lesen und schreiben konnten, der Alphabetisierungsgrad unter Juden überdurchschnittlich hoch war. Zudem lebten diese meist in der Stadt und verfügten oft über ein gewisses Vermögen, das ihnen eine Stimme im Zensuswahlrecht verlieh. Ihre politische Partizipation sei aus diesen Gründen stärker gewesen als die nichtjüdischer Italiener. Dies galt jedoch für alle politischen Strömungen[69] und Sarfatti betont, dass die Zahl der Juden, die sich der sozialistischen Partei anschlossen, ähnlich hoch, vielleicht höher gewesen sei als ihre Zahl in faschistischen Organisationen. Mit Blick auf die Juden im PNF schreibt er, »while Jews joined the PNF *just like other Italians*, they did so in numbers determined by their social makeup«.[70] Auf Sarfattis Monografie folgte 2006 eine Arbeit zu Renzo Ravenna, Ferraras jüdischem Podestà (faschistischer Bürgermeister) zwischen 1926 und 1938.[71] Die Einzelbiografie ergänzt die Forschung besonders durch die genaue Betrachtung der traditionsreichen Familie Ravenna sowie der jüdischen Gemeinde Ferraras während des Faschismus. Shira Klein bietet in ihrer 2018 erschienenen Monografie *Italy's Jews from Emancipation to Fascism* eine weitere Antwort auf die Frage, warum sich Juden der PNF anschlossen, und greift in ihren Ausführungen wiederum auf De Felices These zur zentralen Bedeutung der Klassenzugehörigkeit zurück. Zwar widerspricht Klein seiner Vorstellung der vollständigen »Assimilation«.[72] Dennoch stimmt sie ihm in der Annahme zu, die soziale Schicht sei der ausschlaggebende Faktor politischer Verortung gewesen: Als Teil des Bürgertums hätten sich italienische Juden dem PNF angeschlossen, weil sie in den als *biennio rosso* in die Geschichte eingegangenen »roten« Nachkriegsjahren 1919/20 die Angst weiter Teile des italienischen Klein- und Großbürgertums vor dem »Gespenst des

68 Michele Sarfatti, Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938 [Mussolini gegen die Juden. Chronik der Ausarbeitung der Rassegesetze von 1938], Turin 1994.

69 Ausgenommen waren die katholischen Vereine und der 1919 gegründete katholische Partito Popolare Italiano.

70 Sarfatti, Introduction, VIII (Hervorhebung des Verfassers).

71 Pavan, Il podestà ebreo.

72 Klein, Challenging the Myth of Italian-Jewish Assimilation.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Kommunismus« teilten: »Since Fascism promised to safeguard the rights and capital of the middle class, to which most Jews belonged, they saw Fascism as the safer alternative.«[73]

Die italienischen Juden und das Risorgimento

Die vorgestellten Ansätze haben einen hohen Erklärungsgehalt. Tatsächlich spricht vieles dafür, dass die demografischen Besonderheiten italienischer Juden, wie sie Sarfatti und Klein ins Feld führen, zur stärkeren Partizipation in politischen Organisationen führten.[74] Auch der beeindruckende gesellschaftliche Aufstieg großer Teile der jüdischen Bevölkerung ins Kleinbürgertum ist auffällig und muss bei einer Antwort auf die Frage nach der Mitgliedschaft von Juden im PNF berücksichtigt werden. Gemeinsam ist den genannten Autorinnen und Autoren das Verständnis, Juden hätten sich *wie andere Italiener* gleicher sozialer und kultureller Lage der Partei angeschlossen. Diese verallgemeinernde Deutung dominiert weiterhin den Diskurs, obgleich in neueren Arbeiten differenzierter argumentiert wird als noch bei De Felice. Auch die Historikerin Anna Foa, Tochter des jüdischen Antifaschisten und sozialistischen Gewerkschafters Vittorio Foa, schrieb in ihrem 2018 erschienenen Werk *La famiglia F.* (*Die Familie F.*):

> »Dem Faschismus stimmte der Großteil der Juden, in vielen Fällen von Anfang an, genauso zu *wie die anderen Italiener*. Sie verstanden, mehr oder weniger guten Glaubens, den Faschismus als die Vollendung des Risorgimento, die Diktatur als die Vervollkommnung des liberalen Staats.«[75]

Dass Juden und Nichtjuden aus denselben Beweggründen dem PNF beitraten, mag in vielen Fällen zutreffen. Insgesamt aber überdeckt eine solche Deutung die Ambivalenzen und Tiefenschichten der jüdischen Akkulturationsgeschichte in Italien. Im zweiten Satz Foas scheint diese Problemlage auf: Er verweist auf die historische und ideologische Bedeutung des Risorgimento für die frühe Anhängerschaft der faschistischen Bewegung. Unausgesprochen bleibt jedoch, dass Juden dem italienischen Nationalismus und der

73 Dies., Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 2.

74 Siehe dazu auch Ruth Nattermann, Jüdinnen in der frühen italienischen Frauenbewegung (1861–1945). Biografien, Diskurse und transnationale Vernetzungen, Berlin 2019.

75 Anna Foa, La famiglia F. [Die Familie F.], Bari 2018, 54: »A quel fascismo, in molti casi fin dall'inizio, la maggior parte degli ebrei italiani aderì come gli altri italiani, interpretando, più o meno in buona fede, il fascismo come il compimento del processo risorgimentale, la dittatura come il perfezionamento dello Stato liberale« (Hervorhebung des Verfassers).

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Nationalbewegung in einer besonderen und teilweise abweichenden Weise verbunden waren als andere Italiener.[76]

Um dies nachzuvollziehen, bedarf es eines Rückblicks in die Zeit der Entstehung der Nationalbewegung. Vor der Gründung des Königreichs Italien war die Apenninen-Halbinsel in verschiedene Herrschaftsbereiche unterteilt. Die Habsburgermonarchie regierte über große Teile Norditaliens, der Kirchenstaat über Teile Mittelitaliens und der Süden wurde von den spanischen Bourbonen beherrscht. Der Nordwesten und Sardinien standen unter der Herrschaft der Savoyer. Nach der napoleonischen Eroberung Italiens und infolge des Wiener Kongresses 1815 kam es in Italien zu einer durchaus heterogenen politischen Bewegung, deren gemeinsames Ziel die Bekämpfung der »Fremdherrschaft« war. Als Risorgimento wird meist diese Bewegung selbst verstanden, oftmals aber auch die Zeit zwischen dem Wiener Kongress und der Staatsgründung 1870. Das Königreich Sardinien-Piemont, das sich der Idee eines von Habsburg befreiten Staats verschrieben hatte, kämpfte zwischen 1848 und 1870 in den sogenannten Unabhängigkeitskriegen gegen die alten Herrscher. In der italienischen Historiografie kam den wenigen Jahren zwischen 1815 und 1870 aufgrund ihrer Bedeutung für den modernen Nationalstaat eine einzigartige Rolle zu, die gerade nach der Zeit des Faschismus zu Polbildungen in der Historikerzunft führte.[77] Auch zur jüdischen Geschichte des Risorgimento liegt eine umfassende Forschung vor, deren erste Werke schon am Anfang des vorigen Jahrhunderts entstanden.[78] Infolge der politischen Umbrüche in den 1990er Jahren in Italien führten sowohl eine

76 Siehe Simon Levis Sullam, Art. »Risorgimento«, in: EJGK, Bd. 5, Stuttgart 2014, 230–235.

77 Die Kluft verlief zwischen den an Giovanni Giolitti orientierten liberalen und den in der Tradition Antonio Gramscis stehenden Historikern. Für einen Überblick über die historiografischen Debatten zum Risorgimento siehe Lucy Riall, The Italian Risorgimento. State, Society and National Unification, London 1994.

78 Siehe Salvatore Foa, Storia degli ebrei italiani all'epoca del Risorgimento [Geschichte der italienischen Juden im Risorgimento], Florenz 1922 (neu aufgelegt als Gli ebrei nel Risorgimento italiano, Assisi, Rom 1978); Nino Samaja (Samaia), La situazione degli Ebrei nel periodo del Risorgimento [Die Situation der Juden in der Zeit des Risorgimento], in: La Rassegna Mensile di Israel 23 (1957), H. 7, 298–309, H. 8, 359–371, und H. 9, 412–421; Bruno Di Porto, Gli ebrei nel Risorgimento [Die Juden im Risorgimento], in: Nuova Antologia 115 (1980), H. 114, 257–272. Für einen Überblick siehe Ulrich Wyrwa, Jewish Experiences in the Italian Risorgimento. Political Practice and National Emotions of Florentine and Leghorn Jewry (1849–1860), in: Journal of Modern Italian Studies 8 (2003), H. 1, 16–35.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Revision in der Risorgimento-Forschung als auch die lebendig geführten Debatten in der jüdischen Geschichte zu neuen Studien auf dem Gebiet.[79]

Erstmals durch die napoleonische Besetzung der Apenninen-Halbinsel zwischen 1796 und 1814 hatten Juden in den unter seiner Herrschaft stehenden Gebieten bürgerliche Freiheiten erlangt. Bis zu dieser Phase, die in der Forschung als »erste Emanzipation« bezeichnet wird,[80] hatten sie unter den regionalen Herrschern verschiedene Restriktionen erdulden müssen. Die Lebensverhältnisse variierten dabei stark je nach Herrschaftsgebiet. In den von den Habsburgern regierten Ländern Norditaliens hatte der Prozess der Emanzipation durch die Einführung der Toleranzpatente 1781 bereits begonnen.[81] Auch in der Hafenstadt Livorno in der Toskana hatten Juden besondere Freiheiten, die infolge der bereits 1516 erlassenen *Costituzione livornina* (Verfassung Livornos) eingeführt worden waren und den Juden die freie Religionsausübung sowie die freie Wahl des Wohnorts ermöglicht hatten.[82] In den anderen Gebieten, so auch im Königreich Sardinien-Piemont der Savoyer, litten Juden bis zur napoleonischen Besatzung unter rechtlichen Einschränkungen: Sie lebten in Ghettos, konnten ihre Berufe nicht frei wählen und kein Land erwerben. Aus dem vom spanischen Königshaus beherrschten Süden des Lands waren die Juden 1492 vertrieben worden. Das Gleiche gilt, mit Ausnahme von Rom und Ancona, für den Kirchenstaat, aus dem Juden 1569 ausgewiesen worden waren. Die römischen Juden lebten unter den wohl schlechtesten Verhältnissen – ihr Ghetto am Ufer des Tibers glich einem Elendsviertel. Zwar besserte sich ihre Lage, als während der

79 Siehe Wyrwa, Jewish Experiences; Ferrara degli Uberti, Making Italian Jews; Franco Della Peruta, Gli ebrei nel Riorgimento fra interdizioni ed emancipazione [Die Juden im Risorgimento zwischen Verboten und Emanzipation], in: Corrado Vivanti (Hg.), Storia d'Italia, Annali 11 (1997): Gli Ebrei in Italia [Die Juden in Italien], 1135–1170; Fabio Levi, Gli ebrei nella vita economica italiana dell'Ottocento [Die Juden in der italienischen Wirtschaft des 19. Jahrhunderts], in: ebd., 1171–1214; Gadi Luzzato Voghera, Aspetti della cultura ebraica in Italia nel secolo XIX [Aspekte jüdischer Kultur im 19. Jahrhundert], in: ebd., 1215–1244; Marina Beer/Anna Foa (Hgg.), Ebrei, minoranze, Risorgimento. Storia, cultura, letteratura [Juden, Minderheiten, Risorgimento. Geschichte, Kultur, Literatur], Rom 2013.

80 Als »zweite Emanzipation« wird dementsprechend die Phase nach der Restauration bis zur Vereinigung der Apenninen-Halbinsel als italienisches Königreich (1848 bis 1870) verstanden. Neuere Forschungen schlagen vor, diese Trennung abzuschwächen, um Kontinuitäten zwischen napoleonischer Ära und Staatsgründung hervorzuheben. Siehe Mario Toscano, Ebraismo e antisemitsmo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni [Judentum und Antisemitismus in Italien. Von 1848 bis zum Sechstagekrieg], Mailand 2004, 18.

81 Zu den Toleranzpatenten siehe Louise Hecht, Art. »Toleranzpatente«, in: EJGK, Bd. 6, Stuttgart 2014, 137–141.

82 Ulrich Wyrwa, Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr., Tübingen 2003; Francesca Bregoli, Art. »Livorno«, in: EJGK, Bd. 3, Stuttgart 2012, 552–555.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

kurzen Zeit unter napoleonischer Herrschaft die antijüdischen Restriktionen aufgehoben worden waren. Nach der französischen Niederlage wurden in Italien jedoch die alten Königreiche und Herzogtümer wiederhergestellt und mit ihnen die alten antijüdischen Gesetze. Infolgedessen schloss sich eine Vielzahl der italienischen Juden der Nationalbewegung an,[83] die ihnen Gleichberechtigung und Rechtssicherheit versprach.[84] Im Bündnis mit Teilen des Bürgertums und des aufgeklärten Adels setzten sie sich gegen die Restauration, die die rechtlichen Errungenschaften wieder zurücknahm, zur Wehr.[85] Viele Juden unterstützten in den 1830er Jahren die frühe Bewegung Giuseppe Mazzinis, da sie sich von der Geheimorganisation Giovine Italia und deren republikanischer, antiklerikaler Haltung angezogen fühlten.[86] Sie beteiligten sich an den Aufständen von 1848, zogen aus den verschiedenen Staaten der Halbinsel in die Städte der Revolutionen und als im selben Jahr in Venedig die kurzlebige Repubblica di San Marco ausgerufen wurde, waren Juden im Kabinett vertreten. Auch in Rom wurden jüdische Abgeordnete ins Parlament der Repubblica Romana gewählt.[87] Im Piemont trat im selben Jahr der *Statuto Albertino* in Kraft, eine Verfassung, die Juden die bürgerlichen Rechte verlieh. Während die Republiken nach kurzer Zeit wieder zerschlagen wurden, sollte der *Statuto* rechtskräftig bleiben und nach der Staatsgründung als Verfassung der konstitutionellen Monarchie übernommen werden. In den Einigungskriegen schlossen sich Juden Giuseppe Garibaldis »Zug der Tausend« zur Eroberung des von den spanischen Bourbonen beherrschten Südens an und nahmen an der Einnahme Roms 1870 teil. Mit der Gründung

83 Siehe Paolo Bernardini, The Jews in Nineteenth-Century Italy. Towards a Reappraisal, in: Journal of Modern Italian Studies 1 (1996), H. 2, 292–310. Der Autor benennt jedoch auch gegenläufige Reaktionen auf die sogenannte erste Emanzipation. Ein geringerer Teil der italienischen Judenheiten blieb loyal gegenüber den lokalen Herrschern. Siehe dazu auch Levis Sullam, Art. »Risorgimento«. Ihm zufolge erhofften sich Juden im Tausch für ihre Loyalität die freie Religionsausübung.

84 Zur Geschichte der Juden während der Restauration siehe Roberto G. Salvatori, Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione 1814–1848 [Die toskanischen Juden im Zeitalter der Restauration 1814–1848], Florenz 1993, sowie Gadi Luzzato Voghera, Il prezzo dell'eguaglianza. Il debattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781–1848) [Der Preis der Gleichheit. Die Debatte um die Emanzipation der Juden in Italien (1781–1848)], Mailand 1998.

85 Siehe Volker Reinhardt, Geschichte Italiens, München 1999, 100; Dan V. Segre, The Emancipation of Jews in Italy, in: Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hgg.), Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship, Princeton, N. J., 2014, 206–237, hier 228.

86 Wyrwa, Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich, bes. 239–252. Zu den jüdischen Anhängern Mazzinis siehe außerdem Ester Capuzzo, Gli ebrei italiani dal Risorgimento alla scelta sionista [Die italienischen Juden vom Risorgimento bis zum Zionismus], Grassina 2004, bes. 21–50.

87 Ester Capuzzo spricht gar von einem besonders stark ausgeprägten Nationalbewusstsein unter Juden, die sich an der Verteidigung der venezianischen und römischen Republiken beteiligten. Siehe dies., Gli ebrei italiani del Risorgimento alla scelta Sionista, 45.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

des Vereinten Königreichs erfüllte sich auch die Emanzipation der Juden. Im neuen Königreich knüpften viele von ihnen an ihre frühere Beteiligung an der Nationalbewegung an, übernahmen politische Ämter und erlebten einen außergewöhnlichen sozialen Aufstieg.[88]

Im Gegensatz zur starken Beteiligung von Juden am Risorgimento hatte ein großer Teil der nichtjüdischen Bevölkerung, vor allem die Landbevölkerung,[89] kaum Berührungspunkte mit der Nationalbewegung. Es kann sogar gesagt werden, dass sie eher eine Minderheitenbewegung war, keine Massenbasis hatte, jedoch unter Juden eine breite Unterstützung genoss.[90] Es spricht demnach vieles dafür, dass Juden und die nichtjüdische Bevölkerung, anders als Momigliano und andere behaupteten, nur teilweise parallel und in gleicher Weise zu Italienern wurden.[91] Entscheidend dabei ist, dass mit der Staatsgründung zwar allen Bewohnern der Halbinsel die Bürgerrechte verliehen worden waren – den Juden jedoch aus einer schlechteren rechtlichen Position heraus. Die Erringung der bürgerlichen Gleichheit bedeutete für Ju-

88 Susan Zuccotti, The Italians and the Holocaust. Persecution, Rescue, and Survival, New York 1987, 15 f.; siehe z. B. auch Alexander Stille, The Double Bind of Italian Jews. Acceptance and Assimilation, in: Joshua D. Zimmermann (Hg.), Jews in Italy under Fascist and Nazi Rule, 1922–1945, Cambridge 2005.

89 Gabriele B. Clemens, Geschichte des Risorgimento. Italiens Weg in die Moderne (1770–1870), Wien/Köln 2021, 9.

90 Reinhardt, Geschichte Italiens, 100; Levis Sullam, Art. »Risorgimento«; Cristina M. Bettin, Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws, New York 2010, 48. Sie verweist auf Guido Bedarida, Ebrei d'Italia [Die Juden Italiens], Livorno 1950, 226–228, der eine Reihe von in den Kämpfen des Risorgimento aktiven Juden nennt. Die These der »Minderheitenbewegung« ist in der neueren Forschung jedoch umstritten. Alberto Banti, der schon 2000 mit seinem Werk *La nazione del Risorgimento* (Die Nation des Risorgimento) für reichlich Diskussionen gesorgt hatte, vertritt in dem 2007 erschienenen Band *Il Risorgimento* die These, dass es sich bei dem Risorgimento sehr wohl um eine Massenbewegung gehandelt habe. Demnach müsse man den Zehntausenden von Freiwilligen, die sich an den Kämpfen in unterschiedlicher Weise beteiligten, Rechnung tragen und ihre bemerkenswerte Zahl anerkennen – in einem Land, in dem ein großer Teil der Bevölkerung kaum lesen konnte und das Zeitungswesen erst im Entstehen begriffen war. Siehe ders., Un movimento »di massa« [Eine »Massenbewegung«], in: Storia d'Italia 22 (2007): ders./Paul Ginsborg (Hgg.), Il Risorgimento, XXIII–XLI, hier XXIV. Lucy Riall gesteht zu, dass es in den Städten durchaus schichtenübergreifend Partizipation an den Kämpfen der Nationalbewegung gegeben habe, es aber noch weiterer Erforschung bedürfe, um Bantis These zu stützen. Siehe dies., Nation, »Deep Images« and the Problem of Emotion, in: Nations and Nationalism 15 (2009), H. 3, 402–409, bes. 403 f. Dass der Großteil der Bevölkerung auf dem Land wohl kaum Begeisterung für die Kämpfe des Risorgimento aufbringen konnte, wurde trotz Bantis Veröffentlichungen u. a. durch Gabriele B. Clemens vertreten. Siehe dies., Geschichte des Risorgimento, 9. Siehe für eine kritische Einordnung von Bantis These auch Marco Meriggi, Die Konstruktion von Staat und Nation. Der Fall Italien, in: Gabriele B. Clemens/Jens Späth (Hgg.), 150 Jahre Risorgimento – geeintes Italien?, Trier 2015, 19–34.

91 Zur Auseinandersetzung mit der These der parallelen Nationalisierung siehe Toscano, Ebraismo e antisemitismo in Italia, bes. 13–24.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

den das Ende der Restriktionen, von denen sie, anders als die nichtjüdische Bevölkerung, über Jahrhunderte betroffen gewesen waren.[92]

Die Forschung verstand die Veränderungen jüdischen Lebens nach der Staatsgründung lange Zeit als reine »Erfolgsgeschichte« sozialen Aufstiegs, jedoch auch als eine, die mit der sogenannten Assimilation der Juden an die Mehrheitsgesellschaft einherging, die zum »Verlust ihrer nationalen, historischen und religiösen Identität« geführt habe.[93] In neueren Arbeiten wird erstens aufgrund der teilweise pejorativen Note des Begriffs der Assimilation und zweitens, um die Veränderung jüdischer Kultur – im Gegensatz zu deren Aufgabe – zu betonen, der Begriff Akkulturation vorgezogen.[94] Aber auch die Einseitigkeit des Narrativs der Aufstiegsgeschichte wird hinterfragt.

Von Gramsci noch als »historisch exakt«[95] bezeichnet, geriet die lange Zeit übernommene Interpretation Momiglianos erst Ende der 1980er Jahre in die Kritik.[96] In dieser Zeit des Umbruchs gewann die jüdische Geschichte als Disziplin[97] in Italien vermehrt Aufmerksamkeit und auch über die Wissenschaft hinaus gab es ein neues Interesse an der jüdischen Vergangenheit Italiens.[98] Neben der Geschichte der Juden während des Faschismus wur-

92 Zum unterschiedlichen Verhältnis von Juden und Nichtjuden in den italienischen Staaten vor der Gründung des Königreichs zum Risorgimento schrieb Dan Vittorio Segre: »The Italian Jews, contrary to the majority of the peninsula's inhabitants, had no identity or emotional roots with the regional states, because these states, including Piedmont until 1848, were ruled by Catholic, aristocratic, basically anti-Semitic regimes. The Risorgimento, on the other hand, both in its republican and monarchical trends, drew its legitimacy from its secular, bourgeois, liberal ideology.« Ders., The Emancipation of Jews in Italy, 229.

93 Siehe Mario Toscano, Italian Jewish Identity from the Risorgimento to Fascism, 1848–1938, in: Zimmerman (Hg.), Jews in Italy under Fascist and Nazi Rule, 1922–1945, 35–54, hier 36.

94 Klein, Challenging the Myth of Italian-Jewish Assimilation.

95 Gramsci, Gefängnishefte, Bd. 7, 1758.

96 Toscano, Ebraismo e antisemitismo in Italia, 14; Bernardini, The Jews in Nineteenth-Century Italy.

97 Zur Historiografie der jüdischen Geschichte in Italien siehe Gadi Luzzatto Voghera, Die jüdische Geschichtsschreibung in Italien im 19. Jahrhundert, in: Ulrich Wyrwa (Hg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt a. M./New York 2003, 117–130. Siehe außerdem die umfangreichen Bibliografien: Attilio Milano, Bibliotheca historica italo-judaica [Historische Bibliothek zum italienischen Judentum], Florenz 1954; Giorgio Romano, Bibliografia italo-ebraica (1848–1977) [Italienisch-jüdische Bibliografie (1848–1977)], Florenz 1979; Aldo Luzzato/Moshe Moldavi (Hgg.), Bibliotheca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli Ebrei in Italia 1964–1973 [Italienisch-jüdische Bibliothek. Bibliografie für die Geschichte der Juden in Italien 1964–1973], Rom 1982.

98 Vittorio Dan Segre verwies auf die Neuentdeckung der Literatur von Primo Levi, Giorgio Bassani und Susan Zuccotti. Siehe ders., The Emancipation of Jews in Italy, 206, ebenso Stille, The Double Bind of Italian Jews, 19.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

de dem Jahr 1848 besondere Beachtung geschenkt.[99] Laut Mario Toscano stellt es einen Wendepunkt dar, nachdem zum einen das italienische Rabbinat seine Treue zur Nation deutlicher als zuvor bekundete, zum anderen die liberale nichtjüdische Öffentlichkeit die Emanzipation der Juden nun klar unterstützte.[100] Ein Kritikpunkt an der bisherigen Darstellung einer »Erfolgsgeschichte« der italienischen Juden war die mangelnde Berücksichtigung der fortbestehenden Armut in Teilen der jüdischen Gemeinschaft nach der Staatsgründung. Insbesondere in Rom bedeutete die Befreiung aus dem Ghetto zunächst kein Leben in Wohlstand. Ein großer Teil der Gemeindemitglieder war bis ins vorfaschistische Italien abhängig von Almosen.[101] Auch in anderen Städten wie Turin, Livorno und Venedig mussten Teile der lokalen jüdischen Bevölkerung die Unterstützung der Gemeinden wahrnehmen.[102] Ruth Nattermann wies anhand der Untersuchung von Jüdinnen in der italienischen Frauenbewegung auf Ambivalenzen innerhalb der Emanzipationsgeschichte hin – ohne zu revidieren, dass die Integration eines Großteils der jüdischen Männer in die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft sehr positiv verlief.[103] Ein weiterer Anlass, die Annahme einer allzu geradlinigen »parallelen Nationalisierung« zu revidieren, ergab sich aus der Wahrnehmung des Antisemitismus als einer einschneidenden Begleiterscheinung der Emanzipation: Die Auffassung, dass alle Bevölkerungsgruppen gleichermaßen zu Italienern wurden, verschleiere, dass dem Prozess der Emanzipation durch den bestehenden Antisemitismus Grenzen gesetzt wurden.[104] Schon nach der »ersten Emanzipation« und dem Rückzug der französischen Herrscher war es in der Toskana zu antisemitischen Ausschreitungen gekommen. Im Jahr 1799 ging von Arezzo aus die katholische, antifranzösische und antijüdische

99 Siehe Tullia Catalan, La »primavera degli ebrei«. Ebrei italiani del Litorale e del Lombardo Veneto nel 1848–1849 [Der »Frühling der Juden«. Die italienischen Juden aus der adriatischen Küstenregion und Lombardo-Venetiens 1848–1849], in: Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia [Zachor. Zeitschrift der Juden Italiens] 6 (2003), 35–66; Carlotta Ferrara degli Uberti, La questione dell'emancipazione ebraica nel biennio 1847–1848. Note sul caso livornese [Die Frage der Emanzipation der Juden 1847–1848. Anmerkungen zum Fall Livornos], in: ebd., 67–91; Ulrich Wyrwa, Die Debatte über die Emanzipation der Juden und die jüdischen Erfahrungen 1848/1849 in der Toskana, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 81 (2001), 397–438.

100 Toscano, Italian Jewish Identity from the Risorgimento to Fascism, 1848–1938, 41.

101 Siehe Martin Baumeister, Ebrei fortunati? Juden in Italien zwischen Risorgimento und Faschismus, in: Petra Terhoeven (Hg.), Italien, Blicke. Neue Perspektiven der italienischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen 2010, 43–60, hier 58.

102 Siehe Luzzato Voghera, Il prezzo dell'eguaglianza, 18; Baumeister, Ebrei fortunati?, 58.

103 Nattermann, Jüdinnen in der frühen italienischen Frauenbewegung (1861–1945), 3; dies., Emanzipatorischer Aufbruch und antisemitische Verfolgung. Jüdinnen in der italienischen Frauenbewegung 1914 bis 1945, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 69 (2021), H. 1, 25–53, hier 27.

104 Siehe Bernardini, The Jews in Nineteenth-Century Italy, 295.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Bewegung Viva Maria gegen Juden vor. Grausamer Höhepunkt ihres Feldzugs war die Ermordung von 13 Juden in Siena, deren Leichen öffentlich auf der Piazza del Campo verbrannt wurden.[105] Auch das Jahr 1848 wurde von judenfeindlichen Ausschreitungen begleitet: In Rom und im piemontesischen Acqui[106] griffen Feinde der Emanzipation jüdische Viertel an. In Florenz waren antisemitische Parolen an Häuserwänden zu lesen.[107] Vereinzelt kam es auch innerhalb der republikanischen Bewegung zu antisemitischen Äußerungen.[108] Dadurch, dass die errungene Gleichberechtigung der Juden vor allem vom Vatikan und Teilen des Klerus immer wieder infrage gestellt wurde, wies der Prozess der Emanzipation wesentlich stärkere Brüche auf als lange angenommen.[109]

Diese Ambivalenzen von Zugehörigkeit und Exklusion lösten sich nach der Ausrufung der Monarchie nicht einfach auf. Sie kamen vornehmlich am Anfang des 20. Jahrhunderts wieder zum Vorschein, insbesondere zur Zeit der kolonialen Mobilmachung anlässlich des italienisch-türkischen Kriegs.[110] Dennoch besteht Einigkeit in der Forschung, dass Juden sich ab den 1870er Jahren in besonderem Maße der italienischen Gesellschaft zugehörig fühlten. So betonte der Historiker Paolo Bernardini, dass trotz einer Korrektur des Narrativs der ungebrochenen Erfolgsgeschichte für die Zeit nach 1870 das Bild der »non-traumatic social and political integration of the Jews in the Italian state« weitgehend zutreffe.[111] Die Zeit des liberalen Italien zeichnete sich für Juden tatsächlich durch einen starken sozialen und politischen Aufstieg aus.[112] Dies zeigte sich unter anderem in der Präsenz von Juden in

105 Wyrwa, Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich, 167–173.

106 Heute Acqui Terme. Siehe Marco Francesco Dolermo, La Costruzione dell'odio. Ebrei, contadini e diocesi di Acqui dall'istituzione del ghetto del 1731 alle violenze del 1799 e del 1848 [Die Konstruktion des Hasses. Juden, Bauern und die Diözese von Acqui von der Errichtung des Ghettos 1731 bis zu den Gewalttaten 1799 und 1848], Turin 2005.

107 Siehe Wyrwa, Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich, 330.

108 Siehe ders., Der italienische Demokrat Francesco Domenico Guerrazzi und der Ausbruch aufgestauter antisemitischer Aggressionen, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 23 (2014), 279–283.

109 Siehe Bernardini, The Jews in Nineteenth-Century Italy sowie Luzzato Voghera, Il prezzo dell'eguaglianza und Elizabeth Schächter, The Jews of Italy, 1848–1915. Between Tradition and Transformation, London/Portland, Or., 2011. Mario Toscano urteilt über die Neuinterpretationen, dass sie, wenn auch in Teilen berechtigt, letztlich das Bild des Risorgimento verzerrten. Die Kritiken hätten teils eine Tradition des Antisemitismus vom Risorgimento bis zu den Rassegesetzen gezeichnet (siehe dazu z. B. Schächter, The Jews of Italy, 1848–1915), wodurch die Errungenschaften der Emanzipation der Juden verdeckt würden. Siehe ders., Ebraismo e antisemitismo in Italia, 14.

110 Siehe Nattermann, Emanzipatorischer Aufbruch und antisemitische Verfolgung, 34.

111 Bernardini, The Jews in Nineteenth-Century Italy, 299. Auch aktuellere Studien gehen von einer starken Integration der italienischen Juden in die Mehrheitsgesellschaft aus. Siehe z. B. Bettin, Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws, 30 f. und 51 f.

112 Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 30–36.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

staatlichen Institutionen: Schon 1869 war ihr Anteil in höheren Rängen des Militärs bemerkenswert – 87 von 14 108 Offizieren (ca. 0,6 Prozent) waren jüdischer Herkunft, ihre Zahl stieg in den folgenden Jahren weiter an. 1901 übten 18 Prozent der italienischen Juden freie Berufe oder Ämter im Staatsdienst aus (im Vergleich zu 6,4 Prozent der nichtjüdischen Bevölkerung). 1919 waren 6,3 Prozent aller Universitätsprofessoren jüdisch.[113] Zudem sank die Zahl der mittellosen Juden. Während in Venedig Mitte des 19. Jahrhunderts noch 800 Juden (ca. 31 Prozent der jüdischen Bevölkerung) als »arm« galten, verringerte sich ihre Zahl bis 1937 auf 400 (ca. 23 Prozent der Bevölkerung).[114] Bezeichnend ist zudem, dass kaum Juden Italien verließen – in einer Zeit, in der ein großer Teil der nichtjüdischen Bevölkerung Italiens, ca. 6 Millionen, nach Übersee auswanderte.[115]

Für die zunehmende Integration in das liberale Italien sprechen aber auch die Selbstbeschreibungen, die von der starken Italianità vieler Juden zeugen. So beschrieb Vittorio Dan Segre eindrucksvoll die Situation seiner Vorfahren:

> »Für das Risorgimento legten sie deshalb eine grenzenlose Begeisterung und Treue an den Tag […] und so fühlten sich Juden vom Schlag meiner Großeltern und Urgroßeltern einige Jahrzehnte lang nicht einfach nur als Untertanen, sondern als Gründerväter des neuen Einheitsstaates.«[116]

Diese Empfindung einer besonderen Bindung an das neu gegründete Königreich führte Teile der italienischen Juden in die Nähe des im 20. Jahrhundert entstehenden Nationalismus. Sich im Geiste des Risorgimento wähnend, partizipierten Juden an den sich zunehmend radikalisierenden Bewegungen.[117]

Konflikte der Vorkriegszeit

Wie im übrigen Europa, war es auch im Italien der Jahrhundertwende zur Entstehung einer neuen nationalistischen Kraft gekommen. Anders als die

113 Bettin, Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws, 2.
114 Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 33.
115 Ebd.
116 Vittorio Dan Segre, Ein Glücksrabe. Die Geschichte eines italienischen Juden, übers. von Sylvia Höhler und Hanni Ehlers, München 1996, 61.
117 Stille, Benevolence and Betrayal; Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism; Toscano, Italian Jewish Identity from the Risorgimento to Fascism, 1848–1938; Paolo L. Bernardini/Gadi Luzzato Voghera/Piergabriele Mancuso (Hgg.), Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia [Die Juden und die Rechte. Nation, Staat, Identität, Familie], Rom 2007.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

alte, »mazzinische« Nationalbewegung des Risorgimento hatte der Nationalismus des anbrechenden 20. Jahrhunderts einen aggressiveren Charakter, der sich bald durch Expansionsdrang und politischen Fremdenhass auszeichnete.[118] Anfänge dessen finden sich schon im Nachgang des Italienisch-Äthiopischen Kriegs 1896, in dem die italienische Armee vernichtend geschlagen wurde. Die Niederlage gegen eine afrikanische Armee, die als schwere Demütigung empfunden wurde, veranlasste eine junge Generation von Intellektuellen, zunehmend verächtlich gegen die »positivistische Demokratie« des liberalen Establishments zu hetzen.[119] Zunächst in ästhetisch-künstlerischen Kreisen verbreitet, entwickelte sich dieser neue Nationalismus zu einer ernstzunehmenden politischen Strömung. Grundpfeiler der neuen Bewegung waren der Irredentismus und der Kolonialismus.

Der *irredentismo* ging auf die Zeit der Proklamation des Königreichs 1861 zurück und forderte, die unter habsburgischer Herrschaft verbliebenen Gebiete Trient, Triest und Görz – die *terre irredente* (die unerlösten Gebiete) – an das italienische Königreich anzugliedern. Mit dem Erstarken des Nationalismus beanspruchten radikalere Elemente darüber hinausgehend weitere Gebiete, wie das schweizerische Tessin, die habsburgischen Regionen Istrien und Dalmatien im heutigen Slowenien und Kroatien oder auch die französischen Gebiete Savoyen und Nizza.[120] Bereits im Herbst 1887 hatten drei jüdische Studenten – Guido Morpurgo, Achille Levi und Roberto del Vecchio – einen *Appell an die Jugend* verfasst, mit dem sie die Gründung einer studentischen Vereinigung zur Verteidigung der italienischen Sprache und des italienischen Nationalgedankens initiieren wollten. Diese Vereinigung sollte die Organisation Pro Patria unterstützen, die in den italienischsprachigen Teilen der Habsburgermonarchie aktiv war.[121] Die Forschungsliteratur legt nahe, dass sich viele Juden dem Irredentismus anschlossen; sie galten dieser antiösterreichischen, antisozialistischen und antiparlamentarischen Bewegung nicht als Feindbild. Im Gegenteil waren sie, Ulrich Wyrwa zufolge, »maßgebliche Initiatoren und entscheidende Träger«[122] dieser neuen politischen Kraft. An Biografien lässt sich darlegen, dass der Irredentismus eine große Bedeutung für spätere jüdische Mitglieder der faschistischen Partei hatte, wie unter anderem in der Forschung Enrica Asquers deutlich

118 Zum Verhältnis von »altem« »mazzinischem« und »neuem« Nationalismus siehe Eric Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, übers. von Udo Rennert, Frankfurt a. M./New York 1991, 121–127.

119 Siehe Wilhelm Alff, Die Associazione Nazionalista Italiana von 1910, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 13 (1965), H. 1, 33.

120 Ulrich Wyrwa, Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus. Das Deutsche Kaiserreich und das Liberale Italien im Vergleich, Berlin 2016, 80.

121 Ebd.

122 Ebd., 82.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

wird.[123] Besonders unter Triester Juden,[124] die sich später dem PNF anschlossen, fand die Forderung nach den »unerlösten« Gebieten breite Unterstützung. Die Stadt war nicht nur unter habsburgischer Herrschaft Zentrum des *irredentismo*, sie beheimatete auch ab 1919, als sie Teil Italiens wurde, die drittgrößte jüdische Gemeinde des Landes. Nach Gründung der Fasci di combattimento wurde sie außerdem zur Vorzeigestadt der neuen faschistischen Bewegung.[125] Im Kontrast zum angrenzenden Königreich Italien hatten Triester Juden mit dem Habsburger Toleranzedikt vor dem Ersten Weltkrieg unter vergleichsweise prekären Rechtsverhältnissen gelebt. Angesichts der vollständigen Emanzipation in Italien sprachen sie sich deshalb für die Eingliederung ins Vereinte Königreich aus.[126] Viele von ihnen wurden daher früh Anhänger des Irredentismus, einige von ihnen später zu Faschisten, teilweise mit lokalpolitisch bedeutenden Funktionen.[127] Enrico Paolo Salem (1884–1948) war von 1933 bis 1938 Podestà, Pietro Jacchia (1884–1950) gründete die Triester Fasci di combattimento, die Parteimitglieder Achille

123 Enrica Asquer stößt bei ihrer Untersuchung der Anträge auf *discriminazione*, die Juden wie Arias bei der Demorazza eingereicht hatten, um von den Rassegesetzen ausgenommen zu werden, vermehrt auf Juden, die sich in der Tradition des Irredentismus sahen. So verweist sie auf Moise Elia Levi, geboren 1867 in Triest und Parteimitglied seit 1932, der »im stolzen irredentistischen Geist« aufgewachsen sei. Er habe im Faschismus seinen »lang ersehnten Traum« gesehen, »die Eingliederung Triests in den italienischen Staat«. Ein anderes Beispiel ist der Triester Irredentist Giorgio Schey, geboren 1889, der während des Ersten Weltkriegs aus der habsburgischen Armee desertierte. Siehe dies., Being a Fascist Jew in Autumn 1938, 14.

124 Es ist zu berücksichtigen, dass führende Irredentisten mit jüdischen Wurzeln aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten waren, wie u. a. Felice Venezian, Camillo Ara und Theodor Mayer. Siehe Tullia Catalan, Massoneria, ebraismo, irredentismo dal 18 brumario alla grande guerra [Freimaurertum, Judentum und Irredentismus vom Achtzehnten Brumaire bis zum Ersten Weltkrieg], in: Alceo Riosa (Hg.), Napoleone e il bonapartismo nella cultura politica italiana, 1802–2005 [Napoleon und der Bonapartismus in der italienischen politischen Kultur, 1802–2005, Mailand 2007, 197–215, hier 203, sowie Anna Millo, L'elite del potere a Trieste. Una biografia collettiva, 1891–1938 [Die Machtelite in Triest. Eine Kollektivbiografie 1891–1938], Mailand 1989, 104.

125 Siehe dazu Moehrle, Fascist Jews in Trieste sowie ders., Judenverfolgung in Triest während Faschismus und Nationalsozialismus 1922–1945, Berlin 2014.

126 Siehe ders., Fascist Jews in Trieste, 49 f., sowie ders., Fascismo, antislavismo e antisemitismo. I rapporti dei consoli tedeschi a Trieste 1919–1945 [Faschismus, Antislawismus und Antisemitismus. Die Berichte der deutschen Konsuln in Triest 1919–1945], in: Miriam Davide/Pietro Ioly Zorattini (Hgg.), Gli ebrei nella storia del Friuli Venezia Giulia. Una vicenda di lunga durata. Atti del Convegno internazionale di studi organizzato dal Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah [Juden in der Geschichte Friaul-Julisch-Venetiens. Ein Opfer von langer Dauer. Tagungsband der vom Nationalmuseum für das italienische Judentum und die Shoah organisierten internationalen Studientagung], Florenz 2016, 237–253.

127 Moehrle, Fascist Jews in Trieste, 49 f.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Levi-Bianchini und Marco De Parente waren Präsidenten der jüdischen Gemeinde.[128]

Juden teilten mit nichtjüdischen Patrioten ebenso die Begeisterung für den Kolonialismus. 1911 hatte die liberale Regierung um Giovanni Giolitti (1842–1928) die italienische Expansion ins heutige Libyen begonnen. In der zunehmend von gesellschaftlichen Spannungen geprägten italienischen Gesellschaft – die städtischen Mittelklassen expandierten, während das erstarkende Industrie- und Landarbeiterproletariat ein Heer von Arbeitslosen hervorbrachte – bekamen nationalistische und imperialistische Stimmen Aufwind. Sie versprachen, durch die Invasion innenpolitische Probleme wie die ausbleibende Entwicklung des Südens oder die Emigration eines großen Teils der in Armut lebenden Bevölkerung lösen zu können. Mit einer aufwendig geführten Pressekampagne wurden weite Teile der Gesellschaft erreicht,[129] so auch viele Juden. Shira Klein geht in ihrer Arbeit davon aus, dass sogar der Großteil der italienischen Juden den Kolonialismus befürwortete.[130] Ein Beispiel ist Elisa Majer Rizzioli,[131] Gründerin der Fasci femminile (Frauenbünde), der faschistischen Frauenorganisation, sowie ihrer Frauenzeitschrift *Rassegna femminile italiana*.[132] 1911 meldete sie sich freiwillig als Krankenschwester für den italienisch-türkischen Krieg um die libyschen Gebiete, unterstützte den Kriegseintritt Italiens 1915 und schloss sich 1920 den Fasci di combattimento an. Andere Beispiele für Juden, die sowohl vor als auch nach Mussolinis Machtübernahme in der italienischen Kolonialpolitik aktiv waren, sind der Historiker und spätere Leiter des CDEC Mas-

128 Ebd., 56. Dass Juden sich für den Irredentismus begeisterten, war nicht auf die Stadt Triest beschränkt. Auch Gino Arias stand zeitweise irredentistischen Kreisen in Genua nahe. Siehe Ottonelli, Gino Arias (1879–1940), 18. Ruth Nattermann verweist u. a. auf Margherita Sarfattis und Elisa Majer Rizziolis Sympathien für den Irredentismus. Siehe dies., Jüdinnen in der frühen italienischen Frauenbewegung (1861–1945), 183–187.

129 Siehe Woller, Geschichte Italiens im 20. Jahrhundert, 52.

130 Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 12.

131 Zu Elisa Majer Rizzioli gibt es noch keine Biografie. Bisher erschienen ist ein Artikel im Dizionario Biografico dei Italiani, siehe Giulia Galeotti, Art. »Mayer, Elisa«, in: Dizionario Biografico dei Italiani 72 (2008), <https://www.treccani.it/enciclopedia/elisa-mayer_(Dizionario-Biografico)/> (4. April 2023). Siehe auch dies., Art. »Majer Elisa in Rizzioli«, in: Rachele Farina (Hg.), Dizionario biografico delle donne lombarde 568–1968 [Biografisches Wörterbuch der lombardischen Frauen 568–1968], Mailand 1995, 668 f. Siehe außerdem zu ihrer Rolle im Faschismus Nattermann, Jüdinnen in der frühen italienischen Frauenbewegung (1861–1945); dies., Emanzipatorischer Aufbruch und antisemitische Verfolgung; Helga Dittrich-Johansen, Le »militi dell'idea«. Storia delle organizzazioni femminili del Partito Nazionale Fascista [Die »Kämpferinnen der Idee«. Geschichte der Frauenorganisationen im Partito Nazionale Fascista], Florenz 2002, 35–38, 51–54 und 63–68.

132 Galeotti, Art. »Mayer, Elisa«.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

simo Adolfo Vitale (1885–1968),[133] der in den Kriegen um Libyen, Eritrea und Somalia kämpfte und bis zu seinem Ausschluss 1938 in der kolonialen Administration arbeitete, oder Maurizio Rava (1878–1939), der zum Vizegouverneur von Libyen aufstieg.[134]

Die Forderung nach den »unerlösten Gebieten« sowie nach kolonialer Expansion wurde mit besonderer Vehemenz von der 1910 gegründeten ANI propagiert. Auch in den Reihen dieser protofaschistischen Organisation[135] waren Juden aktive Mitglieder.[136] Neben dem wohl prominentesten jüdischen ANI-Mitglied Guido Jung, der überzeugter Lokalpolitiker der palermitanischen Ortsgruppe gewesen war, wurde auch die venezianische Assoziation von einem Juden, Alberto Musatti, geleitet. Selbst in Tunis, damaliger Sitz der französischen Protektoratsverwaltung,[137] organisierten sich Juden in einer ANI-Ortsgruppe. Laut einer während des Faschismus entstandenen Studie war der Kampf um die Italianità in Tunis insbesondere von Juden geführt worden.[138]

Nur logisch scheint bei dieser Begeisterung für einen expansiven Nationalismus auch das Engagement im Militärwesen. Über 13 Prozent der italienischen Juden traten während des Ersten Weltkriegs dem Heer bei. Im

133 Siehe Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 51. Zu seiner späteren Rolle in der Aufklärung des Holocaust in Italien siehe auch die Onlinepräsenz der Ausstellung »Verfolgen und Aufklären« der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, <https://www.ghwk.de/de/ausstellung/sonderausstellungen/verfolgen-und-aufklaeren/massimo-adolfo-vitale> (4. April 2023) sowie Roberto Bassi, Ricordo di Massimo Adolfo Vitale. Dal Comitato Ricerche Deportati Ebrei al Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea [Erinnerung an Massimo Adolfo Vitale. Vom Komitee zur Recherche der deportierten Juden zum Dokumentationszentrum für jüdische Zeitgeschichte], in: Rassegna Mensile di Israel 45 (1979), H. 1–3, 8–21.

134 Siehe Bettin, Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws, 179; Zuccotti, The Italians and the Holocaust, 26.

135 Stanley Payne bezeichnet die ANI als protofaschistisch, u. a. weil sie die »bedeutendste antisozialistische Organisation« ihrer Zeit war, einen »autoritären Korporativismus und Imperialismus« vertrat und deren Mitglieder die Sempre pronti aufgebaut hatten. Siehe dazu ders., Geschichte des Faschismus, 129.

136 Wyrwa, Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus, 109 f.

137 Schon Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts hatten sich Livorneser Händler, darunter sephardische Juden, in Tunis niedergelassen. Armut hatte nach der Staatsgründung Italiens zu einer massenhaften Emigration von Italienern geführt, nicht nur nach Nord- und Südamerika, sondern auch in die französischen Kolonien und insbesondere in das nahe gelegene Tunesien. Bis in die 1930er Jahre lebten mehr Italiener in französischen als in italienischen Kolonien. In Tunesien bildeten die christlichen Italiener die mit Abstand größte europäische Bevölkerungsgruppe. Unter den Livorneser Juden in Tunis entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein italienisches Nationalbewusstsein. Siehe dazu Ralf Balke/Ulrich Schuster, Art. »Tunis«, in: EJGK, Bd. 6, Stuttgart 2015, 169–172; Ruth Ben-Ghiat/Mia Fuller, Introduction, in: dies. (Hgg.), Italian Colonialism, New York 2005, 1–12, hier 3.

138 Wyrwa, Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus, 110.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Vergleich zu nur 4 Prozent der nichtjüdischen Soldaten hatte die Hälfte der Juden in der königlichen Armee Offiziersposten inne.[139] Während einige von ihnen eingezogen wurden, gehörte die freiwillige Teilnahme am Ersten Weltkrieg oft zu den Erwartungen an männliche Angehörige jüdischer Familien des Bürgertums.[140]

Um die Hintergründe dieser regen Beteiligung von Juden in der nationalistischen Bewegung zu verstehen, bedarf es eines Blicks auf den Aufstieg weiterer politischer Kräfte um die Jahrhundertwende. Mit der Proletarisierung breiter gesellschaftlicher Schichten entstand nicht nur die sozialistische Arbeiterbewegung. Die sich verschärfende soziale Frage führte auch dazu, dass der Katholizismus wieder an Bedeutung gewann.

Die Kirche hatte sich aus der politischen Sphäre des vereinten Italien zunächst gänzlich herausgehalten. Nachdem die Einnahme Roms 1870 zur vollständigen Eroberung des übrigen kirchlichen Territoriums geführt hatte, verbot der Papst in seiner Bulle *Non expedit* Katholiken die Teilnahme an den demokratischen Wahlen des neuen Nationalstaats. In der Folge verlor die Kirche massiv an politischem Einfluss. Um die Jahrhundertwende versuchten jedoch Teile des Katholizismus wieder vermehrt, politische Bedeutung zu erlangen. Bis zur Gründung einer katholischen Massenpartei 1919 dauerte es zwar noch, aber schon in den 1880er und 1890er Jahren wurden katholische Gewerkschaften und Arbeiterorganisationen gegründet.[141] Im Jahr 1906 formierte sich zudem die Unione Elettorale Cattolica Italiana (Katholische Wählervereinigung Italiens). Giovanni Giolitti – Hassobjekt der Nationalisten und vermeintliche Verkörperung des »Alten«, »Greisen«, dem die Anhänger der ANI ihr Ideal des »Jungen« entgegensetzten,[142] – versuchte seinem Politikstil des *trasformismo* entsprechend den erstarkenden Katholizismus in die italienische Politik zu integrieren. Der liberale Ministerpräsident machte 1903 mit Tommaso Tittoni (1855–1931) einen katholischen Liberal-Konservativen zum Außenminister. Zehn Jahre später unterstützte er in der Bürgermeisterwahl von Rom nicht den jüdischen und ausdrücklich antiklerikalen Amtsinhaber Ernesto Nathan, sondern seinen katholischen Kontrahenten.[143] Giolittis Politik zeigte Erfolge – während seiner Amtszeit kam es zu einem merklichen Anstieg der Wahlbeteiligung unter Katholiken,

139 Klein, Italy's Jews from Emancipation to Fascism, 41.
140 Ebd., 42.
141 Siehe John Pollard, Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861, London 2008, 60.
142 Alff, Die Associazione Nazionalista Italiana von 1910, 57.
143 Siehe Peter R. D'Agostino, Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism, Chapel Hill, N. C., 2004, 92.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

die ihm letztlich auch den Machterhalt ermöglichten: Die Parlamentswahlen 1913 konnte er nur noch mit katholischer Unterstützung gewinnen.[144]

Mit dem Katholizismus hielt jedoch eine Kraft Einzug in die italienische Politik, deren vorherige Abwesenheit in den Anfangsjahren des vereinten Italien den Aufstieg so vieler Juden ins politische Establishment erst ermöglicht hatte. Die Rückkehr des Katholizismus bedeutete das Wiedererstarken eines politischen Akteurs, der auf dem Humus jahrhundertealter katholischer Judenfeindschaft zur wesentlichen antisemitischen Kraft in Italien erwachsen war. Als Katholiken 1905, 1909 und mit besonderem Erfolg 1913 bei den Parlamentswahlen kandidierten, fanden auch antisemitische Positionen Eingang in den Wahlkampf.[145] Dass in der katholischen Politik Judenfeindschaft keine Randerscheinung war, zeigt eine frühe Aussage des späteren Mitbegründers des Partito Popolare Italiano (Italienische Volkspartei, PPI), Alcide DeGasperi: »Wir sind nicht gegen die Juden, weil sie etwa eine andere Religion oder eine andere Rasse hätten, aber es drängt sich uns der Eindruck auf, dass sie mit ihrem Geld die Christen unters Joch zwingen.«[146]

In einer Situation, in der sich selbst der liberale Ministerpräsident Italiens dem Katholizismus annäherte,[147] nahm der Nationalismus eine bedeutsame Rolle ein: Es war nicht mehr der Liberalismus, sondern die ANI schien – neben der sozialistischen Partei – *die* überzeugend antiklerikale Kraft zu sein. Die ANI beschwor die *purezza* (Reinheit) ihres Nationalgefühls, das sich gegen das »Rückschrittliche, Klerikale, Antisemitische, Legitimistische« wandte.[148] Tatsächlich wurden selbst unter Sozialisten Stimmen laut, eine gemäßigtere Position gegenüber dem Katholizismus zu vertreten, um sich nicht zu weit von den mehrheitlich katholischen »Massen« zu entfernen. Antonio Labriola (1843–1904), einer der ersten und bedeutendsten marxistischen Denker Italiens, forderte zum Beispiel, Religion als »Privatsache« zu dulden. Camillo Prampolini (1859–1903) strebte sogar ein entmythologisiertes und vom Klerus befreites Christentum an, dessen Anhängerschaft das neue

144 Paul Corner, State and Society, 1901–1922, in: Adrian Lyttelton (Hg.), Liberal and Fascist Italy, Oxford 2002, 17–29, hier 27.

145 Siehe Nattermann, Emanzipatorischer Aufbruch und antisemitische Verfolgung, 34, sowie Pollard, Catholicism in Modern Italy, 67.

146 Il contradittorio Dr. De Gasperi – Todeschini [Der Disput Dr. De Gasperi – Todeschini], in: Il Trentino, 18. Juni 1906, zit. nach Michael Voelkl, Das Deutschenbild Alcide De Gasperis (1881–1954). Ein Beitrag zur Geschichte der italienischen Deutschenwahrnehmung, München 2004, 66.

147 Siehe D'Agostino, Rome in America, 92.

148 Siehe Scipio Sighele, Nazionalismo Italiano e Nazionalismo Francese [Italienischer Nationalismus und französischer Nationalismus], in: ders., Pagine nazionaliste [Nationalistische Schriften], Mailand 1910, 215–226, hier 218, zit. nach Alff, Die Associazione Nazionalista Italiana von 1910, 53.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Proletariat sein sollte.[149] Der Nationalismus hingegen distanzierte sich vom Katholizismus. Damit ging einher, dass der Antisemitismus in den Reihen der Nationalisten keine Unterstützung fand: Ein Jahr nach Gründung der nationalistischen Vereinigung versuchte der Journalist Francesco Coppola, dort antijüdische Positionen zu verbreiten, erhielt daraufhin aber vehementen Widerspruch und musste letztlich seinen Vorstandsposten räumen.[150]

Dass die Kirche wieder zu einem einflussreichen politischen Faktor wurde, dürfte also ein wesentlicher Grund dafür gewesen sein, dass Juden sich dem neuen Nationalismus anschlossen. Die starke Anziehungskraft des Nationalismus auf italienische Juden speiste sich demnach daraus, dass er sich in einer Zeit zunehmender »Rekatholisierung« der italienischen Politik als der überzeugendste Nachfolger eines Antiklerikalismus darstellte, der das Risorgimento und das frühe liberale Italien entscheidend geprägt hatte. Er erklärte sich am lautstärksten und zuweilen aggressiv als Vertreter der italienischen Nation, als deren treueste Anhänger italienische Juden sich mehrheitlich verstanden. Es war diese Tradition, in die sich der frühe Faschismus stellte.

Juden und der frühe Faschismus

Der Eintritt Italiens in den Ersten Weltkrieg 1915 wurde von nationalistisch gesinnten Juden euphorisch begrüßt, bedeutete er doch für viele von ihnen einen entscheidenden Schritt für die italienische Nation im Geiste des Risorgimento. Ruth Nattermann hat dies anhand von Egodokumenten jüdischer Italienerinnen am Vorabend des Ersten Weltkriegs gezeigt: Für die Frauen stand laut Nattermann die Kriegserklärung gegen Österreich-Ungarn in der Tradition der Befreiungskriege Giuseppe Mazzinis und Giuseppe Garibaldis.[151] Mario Toscano spricht davon, dass die Mehrheit der italienischen Juden sich ab dem Kriegseintritt mehr denn je mit der Nation identifizierte.[152] Nach dessen Ende, von den Nationalisten aufgrund unerfüllter Gebietsforderungen als *vittoria mutulata* (verstümmelter Sieg) bezeichnet, stürzte Italien erneut in eine ökonomische und politische Krise. Der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit äußerte sich in massiven Streiks sowie Aussperrungen seitens der norditalienischen Unternehmen, Landbesetzungen und Hunger-

149 Siehe Pollard, Catholicism in Modern Italy, 57.

150 Wyrwa, Gesellschaftliche Konfliktfelder und die Entstehung des Antisemitismus, 114.

151 Ruth Nattermann, The Female Side of War. The Experience and Memory of the Great War in Italian-Jewish Women's Ego Documents, in: Edward Madigan/Gideon Reuveni (Hgg.), The Jewish Experience of the First World War, London 2019, 233–254.

152 Toscano, Italian Jewish Identity from the Risorgimento to Fascism, 1848–1938, 46.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

revolten. In dieser Situation schlossen sich bürgerliche Juden dem entstehenden Faschismus auch aus antisozialistischen Motiven an, wie Historiker von Renzo De Felice bis Shira Klein gezeigt haben. Die relativ große jüdische Anhängerschaft des PNF ist damit jedoch nur zum Teil erklärt.

Einige Juden waren von der ANI zum Faschismus gekommen; sie traten zu den Fasci di combattimento gleich nach deren Gründung 1919 über oder wurden wie Ettore Ovazza und Guido Jung PNF-Mitglieder, als die ANI mit der Partei Mussolinis fusionierte.[153] Ausschlaggebend für die vielen ehemaligen ANI-Anhänger in den Reihen der Faschisten war die ideologische Nähe der zwei Organisationen,[154] die sich – bis auf den Führerkult, den der Faschismus von Gabriele D'Annunzio übernommen hatte – kaum unterschieden.[155] Aber auch unabhängig von einer vorausgegangenen Zugehörigkeit zur ANI schien es für Juden gute Gründe zu geben, den frühen Faschismus in einer politischen Tradition zu sehen, der sich bereits ihre Vorfahren zugehörig gefühlt hatten. Mussolini selbst stellte sich ebenso in die Tradition des neuen wie des alten Nationalismus, sprich des Risorgimento. Hatte er als früherer Sozialist Karl Marx gegen Giuseppe Mazzini hochgehalten, griff er nach dem Krieg und besonders in den 1920er Jahren rhetorisch immer wieder auf Letzteren zurück.[156] Zudem schien das Programm des frühen Faschismus in seiner noch uneindeutigen Formierungsphase[157] durchaus republikanische Versatzstücke zu enthalten, die die ANI schon längst abgelegt hatte: Für faschistische Frauen wie Elisa Majer Rizzioli wird eine Rolle gespielt haben, dass im Programm der Fasci di combattimento das Frauenwahlrecht sowie der gleichberechtigte Zugang zu Berufen gefordert wurden.[158] Entscheidend war aber sicherlich außerdem, dass sich der PNF wie auch die ANI zunächst als strikt antikatholisch präsentierten.[159] Infolge des Ersten Weltkriegs setzte sich der Prozess der Rekatholisierung der italienischen Politik fort, der schon um die Jahrhundertwende begonnen hatte. Nachdem frühere Initiativen zur Gründung einer katholischen Massenpartei noch am Papst gescheitert wa-

153 Wolfgang Altgeld, Das faschistische Italien. Vorlesung, Bonn 2016, 38.
154 Payne, Geschichte des Faschismus, 160.
155 Altgeld, Das faschistische Italien, 38.
156 Siehe Simon Levis Sullam, L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo [Der Apostel in Stücken. Das Erbe Mazzinis zwischen Risorgimento und Faschismus], Rom 2010.
157 Wolfgang Schieder weist darauf hin, dass Mussolini auf dem ersten Kongress der Fasci 1919 »weder monarchistische noch republikanische« Präferenzen gehabt hätte, er sich politisch nicht festlegen wollte. Siehe ders., Der italienische Faschismus, 1919–1945, München 2010, 19.
158 Siehe Vittoria De Grazia, How Fascism Ruled Women. Italy, 1922–1945, Berkeley, Calif., u. a. 1992, 30.
159 Payne, Geschichte des Faschismus, 160.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ren,[160] wurde 1919 der katholische PPI gegründet. In kürzester Zeit stieg er zur zweitstärksten Kraft nach den Sozialisten auf.

Juden hatten sich der Nationalbewegung angeschlossen, gerade weil sie gegen den Katholizismus die gleichen Bürgerrechte für Juden geschaffen hatte. Nun griff der Faschismus Versatzstücke des Risorgimento wie des Nationalismus auf – vor allem aber verstand er sich zunächst auch als antikatholisch. Der Katholizismus selbst stellte die Zugehörigkeit von Juden zur Nation zunehmend infrage. Hier bot sich der Faschismus an, ihre Italianità in Form einer »Vorwärtsverteidigung«[161] unter Beweis zu stellen. Der progressiv-egalitäre laizistische Schein des frühen Faschismus war jedoch nur von kurzer Dauer: Schon 1921, zwei Jahre nach Gründung seiner Fasci di combattimento, begann Mussolini Beziehungen zum Vatikan zu pflegen. Seine vermeintlich antiklerikale Positionierung verlor zunehmend an Bedeutung, bis er 1929 den Katholizismus wieder zur Staatsreligion ernannte. Die Forderung nach dem Frauenwahlrecht wurde ebenfalls schnell wieder aufgegeben, als mit Erstarken der Partei der Einfluss der konservativ eingestellten Kleinstadtbourgeoisie und der ländlichen Grundbesitzer gestiegen war.[162] Der Antisemitismus der Partei und Mussolinis selbst war in seiner Entwicklung von Brüchen geprägt, verschaffte sich nach dem Marsch auf Rom aber immer wieder Ausdruck.[163] Auch unter faschistischen Juden bestand schon vor Inkrafttreten der Rassegesetze die Angst vor seiner Zunahme.[164]

Dennoch waren die aufgezeigten Momente im italienischen Faschismus, die an die Geschichte der italienischen Nationalbewegung erinnern, ausschlaggebend dafür, dass er als »Vollendung des Risorgimento« (Foa) erscheinen konnte. Für Juden war diese Tradition aufs Engste mit dem Versprechen verbunden, gleichberechtigte Bürger, Italiener zu werden. Vieles deutet darauf hin, dass auch Gino Arias, Guido Jung und Elisa Majer Rizzioli sowie die vielen weiteren jüdischen Parteianhänger sich in einer Linie mit ihren Vorfahren sahen, als sie sich den Faschisten anschlossen. Die Untersuchung dieser Tradition am Quellenmaterial und über mehrere Generationen könnte in Zukunft das Verhältnis von italienisch-jüdischer Akkulturation und Zugehörigkeit zum PNF erhellen.

160 Siehe Woller, Geschichte Italiens im 20. Jahrhundert, 81.

161 Klinkhammer, Ohne Sehnsucht nach einem »noch blaueren Himmel«, 34.

162 Siehe De Grazia, How Fascism Ruled Women, 35.

163 Siehe Giorgio Farbre, Mussolini e gli ebrei alla salita al potere di Hitler [Mussolini und die Juden während Hitlers Machtergreifung], in: La rassegna mensile di Israel 69 (2003), H. 1, 187–236, sowie ders., Il razzismo del Duce. Mussolini dal Ministero dell'Interno alla Repubblica Sociale Italiana [Der Rassismus des Duce. Mussolini vom Innenministerium zur Italienischen Sozialrepublik], Rom 2021.

164 Michele Sarfatti, »Wie ein Blitz aus heiterem Himmel«? Die faschistische Rassengesetzgebung von 1938, in: Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 15 (2021), H. 2, 12–24, hier 20.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Abstracts

Yvonne Al-Taie
Klang, Geste, Bild:
Das Arabische als künstlerischer Projektionsraum in Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland*

This article discusses the depiction of Palestine's Arab population in Else Lasker-Schüler's late work *Das Hebräerland*. In her travel writing, the Arabic is represented by a number of motifs that are generated from both biblical imagery as well as the orientalist fashion widespread in Europe's popular culture of the turn of the century. These motifs are closely related to sensual perceptions: sound and music, dance and play, entertainment such as cinema and circus, sleep, dreams, and trickster figures. They form a set of features that characterize the figure of the artist and become a paradigm of Lasker-Schüler's vision of an ideal Semitic (Jewish as well as Arab) identity.

Sylvia Asmus
»Ich möchte einsame Ruhe haben im Hause« –
Ein ungedruckter Brief von Else Lasker-Schüler an Hanna Rovina vom 25. November 1941

On the basis of a yet unpublished letter by Else Lasker-Schüler that only recently made its way into the collection of the German National Library's German Exile Archive 1933–1945, this article focuses on Lasker-Schüler's exile years in Jerusalem. By highlighting the significance of the so-called Kraal meetings – originally a circular settlement in southern Africa, where people gather to network and exchange ideas – held for the writer and poet, it allows insights into Lasker-Schüler's longing for community. It also reveals her tendency to retreat into solitude whenever her hopes to find that sense of belonging were disappointed.

Anna-Carolin Augustin
Dealing with Germany and Reclaiming Jewish Ceremonial Objects:
Guido Schönberger's Postwar JCR Mission Reconsidered

Incorporating newly evaluated archival sources, this essay re-examines one of Guido Schönberger's restitution missions concerning heirless Nazi-loot-

JBDI / DIYB 19 (2020/2021), 517–528 | doi.org/10.13109/9783666302039.517

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

ed Jewish ceremonial objects. Schönberger – a Jewish émigré art historian, curator, and expert for Jewish ceremonial objects originally from Frankfurt am Main – traveled to West Germany in 1951 to negotiate the restitution of rediscovered remnants of Judaica collections and to identify and select objects on behalf of the Jewish Cultural Reconstruction, Inc. By tracing his journey, this article draws particular attention to the German art world, which emerged as an "object-related contact zone" between Jews and non-Jews in the postwar period. The analysis of this framework sheds light on the individual and institutional ambivalences encompassed in the process of cultural restitution and object allocation. This chapter of Jewish-German history appears to be highly topical against the background of ongoing public debates on provenance research and restitution today.

Monika Biesaga
The Polish Society of Friends of the Hebrew University:
Helping to Build the National and University Library in Jerusalem, 1918–1939

The essay sheds light on the Polish Society of Friends of the Hebrew University and its activities in support of the National and University Library in Jerusalem during the interwar period. Officially registered in 1923, its founding meeting took place in Rabbi Samuel Poznański's house on 10 July 1918, ten days before the cornerstone of the Hebrew University was laid on Mount Scopus. It was therefore one of the oldest fundraising organizations on behalf of the Hebrew University in Jerusalem. Its founding members, Majer Bałaban, Markus Braude, Samuel Goldflamm, Ozjasz Thon, Borys Stawski, and others, were prominent figures of the Jewish intelligentsia in Poland. The society's first branch opened in Warsaw, with others to follow soon in various major cities across Poland. Among the society's primary activities was the collection of books for the library in Jerusalem, which included the estate of Józef Chazanowicz, the founder of the National Library. From the 1930s onward, its main aim shifted to the promotion of studies at the Hebrew University, facilitating registration processes and providing scholarships for students. In 1950, the society ceased its activities.

Cornelia Blasberg
Heiliges Land und Neues Reich:
Raumsemantik in Else Lasker-Schülers *Das Hebräerland* und Karl Wolfskehls *Die Stimme spricht*

References to Palestine take very different forms in Else Lasker-Schüler's work of prose *Das Hebräerland* and in Karl Wolfskehl's poetry collection *Die*

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Stimme spricht. In their texts, the portrayal of the departure to the "Land" is closely intertwined with the poet's existential reflections, overshadowing the presence of Palestine as a physical place. This article analyzes and compares the structures of spatial semantics in both works. The poetic spaces they depict not only divulge insights into characteristic schemes of order referring to thinking and writing, they also manifest as fields of action in the religious and poetic search of both authors. Most importantly, a comparison of *Die Stimme spricht* with *Das Hebräerland* makes evident how Wolfskehl's construction of himself as a Jewish poet is stymied by his fixation on Stefan George.

Stephanie Bremerich
Arbeit an der »neuen Welt«:
Arthur Holitschers *Reise durch das jüdische Palästina* (1922) und Felix Saltens *Neue Menschen auf alter Erde* (1925)

The article examines two German travelogues from the 1920s that focus on Palestine, written by Arthur Holitscher and Felix Salten. In both texts, Palestine, as the biblical "Urväterland" and visionary project of Jewish settlement during the third Aliyah, reveals itself as a place where history, present, and future emerge. Using the theoretical frameworks of Jurij Lotman and Michail Bachtin, the article sheds light on the nexus between spatial organization and labor. The travelogue itself is considered a poetical elaboration of space and identity. Two different techniques of identity formation become evident in Holitscher's and Salten's accounts: While the former's is characterized by a restless gesture that performatively realizes text production as the production of space, in Salten's work one can speak of a rhetoric of deceleration and internalization, in which Palestine comes into focus as a reading space.

Birgit R. Erdle
Auf der Traumspur von Jehuda Halevi:
Gerson Stern in Jerusalem (1938–1948)

This essay traces the poetological formation of German-Jewish experience in Gerson Stern's multifaceted literary work. After escaping from Frankfurt in spring 1939, Stern lived and wrote in Jerusalem. The present analysis focuses primarily on his narrative texts: the novel *The Scale of the World* (Die Waage der Welt), first published in Hebrew in 1948 under the title *Me'ozne ha-Olam*, and the diary narrative *The Farewell* (Der Abschied), written around 1939. It also considers his diary notes, such as *J'accuse!* from 1947, and the anthology *Menora* (1941). *Menora*, which Stern compiled together with Shalom Ben-Chorin, contains Else Lasker-Schüler's poem *My*

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Blue Piano (Mein blaues Klavier), dedicated to "my dear friend from home, G. St." ("meinem lieben Heimatfreund, G. St."). Exploring the blend of religious and national self-understandings in Stern's texts, this essay aims to show how the fissured layers of time and disparate worlds of experience in Germany and British-mandated Palestine are inscribed into his language and literature.

Rotem Giladi
Gegenwartsarbeit in the National Home:
International Law and the Two Nationalisms of Nathan Feinberg (1895–1988)

This article considers two 1930s episodes embodying a dilemma that was one of the defining features of Nathan Feinberg's international law engagement – an ongoing ideological tension between two visions and programs of Jewish nationalism: *Gegenwartsarbeit* in the diaspora on the one hand and the national home in Palestine on the other. One episode concerns the publication of his 1936 book *Some Problems of the Palestine Mandate* and its critical reception, especially by historian Simon Dubnow. The other pertains to Feinberg's involvement in the Jewish Agency's 1938 work, triggered by the 1936 Palestine Royal Commission, on the status of the Arab minority in a future Jewish state. Together, both episodes illustrate the persistence and prevalence of Feinberg's dilemma, highlight its ideological nature and origin, and reveal its hold on his career. Examining Feinberg's engagement through this ideological prism sketches a paradox underscoring his role in the transfer of diaspora international law knowledge to Palestine: Precisely when required to place his *Gegenwartsarbeit* experience and expertise in minority rights at the service of the national home cause, that very knowledge was rendered illegible, as the prospect of a Jewish majority status in Palestine was becoming politically viable. The article concludes by noting the persistence of Feinberg's dilemma in his later career and exploring the degree to which it represents the experience of other nationally inclined Jewish international lawyers.

Jakob Hessing
Else Lasker-Schüler –
Historische Perspektiven auf das Nachleben der Dichterin

On the occasion of Else Lasker-Schüler's 150th birthday, this article sheds light on some of the main aspects of Israeli and German research on her of the last forty years. Its starting point is Lasker-Schüler's biography published

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

by Jakob Hessing in 1985 with the aim to counter the ignorance towards her Judaism that was widespread in postwar Germany. It illustrates the historical as well as cultural policy conditions under which it was written and shows the reviving effect the reunification of 1989/1990 had in Israel as well as in Germany on the research on Else Lasker-Schüler. The most significant result of a new and intensified cooperation between both countries was the publication of the critical edition of her works and letters in eleven volumes (1996–2010). In addition, this article examines why Lasker-Schüler cannot be included in the Jewish German "Palästinadichtung," even though she spent her last years in Jerusalem, where she died in January 1945.

Brian Horowitz
An Idiosyncratic Path from Liberalism to Zionism at the Turn of Russia's Twentieth Century:
The Case of Saul Gruzenberg

This essay aims to illuminate the development of Jewish nationalism in Russia through the study of the biography of a single individual, Saul Gruzenberg. While some middle-aged men, who were former liberals, adopted nationalism's credo in the period before and after 1897, they had little comprehension of what nationalism really meant. What they did understand was the struggle for integration; even after the pogroms of 1881/82, they defined themselves as liberals and had fought most of their lives for Jewish equality. Gruzenberg, a doctor, journalist, and founder of *Budushchnost'* (Future), a Jewish pro-Zionist newspaper in St. Petersburg (1899–1904), became an idiosyncratic Zionist in 1899. His life shows that nationalism as a concept was not yet codified and, as a result, Gruzenberg united disparate and even contradictory ideas in his effort to find a solution to the Jewish problem in Russia.

Julia Ingold
Die Dialektik von Klage und Arabeske –
Else Lasker-Schülers *Wunderrabiner von Barcelona*

Taking the arabesque as a point of departure, this article sheds light on Else Lasker-Schüler's poetic strategy. As an ornament or a frame, the arabesque serves its carrier and raises its status. In itself, however, it is generally undervalued. The arabesque is supposed to have an end in itself, to be vain and virtuosic play, while its origins lie in the mosaic aniconism. It is thus capable of encompassing hidden meanings and enables expression in face of divine

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

interdiction. In *Der Wunderrabbiner von Barcelona* (1921), Lasker-Schüler uses this poetic form to hide and frame a fantastic story about cruel pogroms in the medieval Sephardic world. The dialectical images she constructs make her criticism remarkably impactful and provocative.

Miriam Intrator
Shared Concerns, Divergent Visions:
UNESCO in the Postwar Debate over Jewish Books

This article examines a short-lived plan, proposed by Denmark, to build a World Jewish Library in Copenhagen under the auspices of the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO). The plan developed over the course of World War II and was discussed and debated during the early years of its aftermath. The proposed library was to house a portion of the Jewish books that had been stolen, looted, and displaced by the Nazis, and recovered by the Allies after the war, but that, for a variety of reasons, could not be restituted to original owners or surviving relations. The plan for the World Jewish Library, almost entirely forgotten in the many decades since, reveals a vision for Jewish life, culture, and learning in postwar Europe that did not come to fruition. That vision reflected the collaborative and international character of UNESCO while seeking to make these books available to the broadest possible audience, both Jewish and non-Jewish. It provided an alternative to Zionism for Jews determined to create a new Jewish future in post-Holocaust Europe.

Caroline Jessen
Friedhelm Kemp und Werner Kraft:
Zur Edition der Schriften Else Lasker-Schülers (1959–1962)

The article focuses on a formative edition of Else Lasker-Schüler's works prepared by Friedhelm Kemp, a German literary scholar, translator, and editor at the Kösel publishing house in Munich, together with Werner Kraft, a poet, scholar, and literary critic who had left Germany after the Nazis' rise to power in 1933 and settled in Jerusalem in 1934. Kemp's edition of Lasker-Schüler's *Gedichte 1902–1943* (1959) and Kraft's edition of the poet's *Verse und Prosa aus dem Nachlass* (1961) are taken as vantage points to illuminate the special circumstances of Lasker-Schüler's re-introduction to a postwar readership in Germany. For many reasons (practical, geographical, and historical), the edition is the product of a complex long-distance collaboration. The article explores this work, in particular the different paths both

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

editors took to bring home what they believed to be important aspects of Else Lasker-Schüler's oeuvre. Special attention is given to Kraft's emphasis on Lasker-Schüler as a Jewish poetess and as an émigré among her (and his) friends in Jerusalem. While the article questions some of the editors' decisions, it stresses the importance of Friedhelm Kemp's outreach to one of Lasker-Schüler's closest friends in Jerusalem in order to introduce readers to a part of Lasker-Schüler's life and work that was largely unknown in 1950s Germany.

Kobi Kabalek
Emotionen der Distanzierung:
Deutsche Historikerinnen und Historiker schreiben über die Rettung verfolgter Juden im Holocaust

Since the 1980s and 1990s, scholars in West Germany and in other countries have shown an increasing interest in researching the rescue of Jews during the Holocaust. However, these works of young non-Jewish German historians lack the personal and emotional accounts that characterize the studies of their non-German colleagues as well as early publications in Germany. To explain this distanced style of writing, this article investigates the personal relations and emotions of German historians who concentrated in their research endeavors on the assistance and help non-Jewish Germans offered to Jews during the Holocaust. In addition to their motivation and their narrative style, this essay analyzes their conclusions. While the first part provides an overview of different depictions of this subject in West Germany and internationally since 1945, the second and third parts offer possible explanations for the distanced attitude by taking commemorative, biographical, and generational aspects into consideration.

Magnus Klaue
Notenvergessenheit:
Der Klang des Exils in Else Lasker-Schülers später Lyrik

The article analyzes Else Lasker-Schüler's poetics against the background of her self-image as a bohemian artist, positioning her life and work as a deliberate defiance of bourgeois concepts of sedentariness and "intellectual property." Lasker-Schüler's experience as a migrant, first in Switzerland and then in Jerusalem, is interpreted in light of a harsh inversion of the earlier euphoric understanding of aesthetic exile. The poem *Mein blaues Klavier* and selected exile texts from her literary estate demonstrate how this experience of rupture is reflected in Lasker-Schüler's poetry.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Lara Lempertienė
The End of the Glorious Years:
YIVO under the Soviet Regime, 1940–1941

While the general history of the YIVO Institute, which was established in Vilnius in 1925, and its afterlife in New York have been widely discussed, the fate of its collections under Soviet rule has attracted considerably less attention. This article delves into thousands of pages of YIVO-related materials that were recently rediscovered in several institutions in Vilnius. Even though the documents have been accessible for years, they were virtually untouched by scholars and thus constitute an interesting case of under-researching. Preserved in the Lithuanian National State Archives, these documents relate to the YIVO Institute in Vilnius in 1940 and 1941 – a period during which Vilnius was under Soviet occupation, but at the same time underwent processes of lithuanization. Located at an interface of Jewish, Lithuanian, and Soviet history, these materials offer an insightful glimpse into the state of the YIVO structure, the content of its archival collections, the museums, and the library immediately before the Nazi occupation and the subsequent plundering.

Chiara Renzo
Individual Recovery and Collective Redemption through Skilled Labor after the Holocaust:
The Birth of the Organization for Rehabilitation through Training in Italy

After the war, Holocaust survivors in Italy owed much of their recovery to a network of humanitarian agencies and voluntary organizations that provided them with immediate relief and long-term rehabilitation programs aiming to retrain them for "normal life" after the horrors they had witnessed. This paper sheds light on an overlooked aspect of Jewish recovery in postwar Italy: the emphasis the rescue network put on vocational training and manual labor as means to promote healing, reintegration, and equality. Through a critical analysis of still unexplored primary sources, it traces the origin of the Organization for Rehabilitation through Training (ORT) in Italy and its first programs. The article reveals that the advocacy of vocationalism after the Holocaust helped Jewish survivors to assign new meanings to manual labor. In particular, the activities of the ORT in Italy involved both secular and orthodox local Jewry in an intense discussion around work ethic.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Joachim Schlör
Von äußeren und inneren Passagen zwischen Heilbronn und dem »Hebräerland«:
Der Dichter Fritz Wolf (1908–2006)

Fritz Wolf was born in Heilbronn, Germany, in 1908 and died in Nahariyah, Israel, in 2006. This article is mainly based on an autobiographical text entitled *Ein Jude zu sein* (To Be a Jew), written in the early 1960s. When visiting his small lodgings in Nahariyah in 2000, Fritz Wolf allowed me to make copies of several hundred pages of unpublished manuscripts that document the transition from a seemingly secure existence as the son of an assimilated Jewish family in the German town of Heilbronn to a life full of challenges in British Mandate Palestine and the State of Israel. Using Arnold van Gennep's rites de passage as a guideline, my close reading of the manuscript traces the three stages of his life story – the departure from Nazi Germany, the liminal phase of the sea voyage to Palestine, and the period of integration into the new society and its language, Hebrew – and their manifold historical and cultural contexts. One key moment in this process, where Fritz Wolf redefined himself as a Jew and as an Israeli, was the premiere of his singspiel Nahariyade in 1942, a bittersweet commentary on the particular cultural experiences of German Jews in Israel. In addition, Wolf's postwar letters to the mayor of Heilbronn provide deep insights into his former hometown's attempts to "come to terms with the past" and into the fragility of German-Israeli relations.

Moritz Schmeing
Juden in der faschistischen Partei Italiens:
Eine Annäherung

This article addresses the issue of the relatively high proportion of Jews in the Italian fascist party (Partito Nazionale Fascista, PNF). Until the 1990s, and to some extent even today, historians assumed that Jews aligned with Mussolini's movement based on their socioeconomic ties to the middle classes. However, this can only partially explain the fascist party's appeal to Jews. Informed by an analysis of the research literature on the subject, the article shows that there was a specifically Jewish attachment to the Risorgimento, the Italian national movement. As early as the nineteenth century, Jews had joined the unification movement, which demanded and eventually enforced the legal emancipation of Jews. The article demonstrates that it is due to this tradition that many Jews joined the PNF. When the frequently anti-Jewish Catholicism gained prominence in Italian politics in parallel with the rise of fascism, the early, still anti-clerical fascist movement appeared as the consummator of the Risorgimento.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dan Tsahor
What a Nation Ought to Know?
Aḥad Ha'am, Dubnow, Bialik, and the Making of a Modern Jewish Canon

At the turn of the nineteenth century, the Hebrew republic of letters found itself embroiled in a fervent discussion concerning the structure and goals of Jewish society. Within this discourse, prominent Zionist intellectuals argued against prioritizing specific political aims. Instead, they stressed the pressing necessity of creating a national canon that would serve as a blueprint for crafting a modern national identity for those who aligned with the national movement. Out of a desire to strengthen the Zionist culture and bring about the creation of an ideal Jewish persona, proposals were made to create a national book that would contain all the necessary knowledge for the members of the nation. This article examines three large-scale competing literary projects that were proposed as infrastructure for the national culture. The projects headed by Aḥad Ha'am, Simon Dubnow, and Ḥayim Naḥman Bialik encompassed diverse literary genres and reflected distinct political objectives within the national movement. Aḥad Ha'am aimed to publish a comprehensive Jewish encyclopedia, whereas Dubnow advocated for Jewish autonomy and authored historical studies. Bialik, in collaboration with Rawnitzki, compiled a folklore anthology. Despite their distinct viewpoints, these writers shared common ground in their view of knowledge as a means of shaping identity and their ambition to establish a new Jewish canon. They aimed to supplant rabbinic literature with a multi-volume publication, a comprehensive work that would not only serve as a testament to Jewish identity but also demarcate the parameters of the national society. Through an analysis of their works, this article elucidates the concepts of an ideal Jewish nation and the political trajectory envisioned by these influential thinkers.

Daniel Weidner
Palästina realistisch, psychoanalytisch und historisch:
Die Form des Romans in Arnold Zweigs *De Vriendt kehrt heim*

The article discusses the depiction of the Yishuv of the interwar period in Arnold Zweig's novel *De Vriendt kehrt heim* (1932). Zweig uses means of representation of the classic European realistic novel to draw a complex and polyphonic picture of Palestinian society and to mythize it by referring to the "biblical landscape." Moreover, he creates a Freud-inspired in-depth story that also draws on mythical images of a historical landscape but, at the same time, is linked to the highly ambivalent depiction of homosexuality, which

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

in itself suggests an ambivalent reading. Finally, the author uses methods of montage and gathering to discuss the historical consequences of the portrayed history and the role of memory in the Yishuv.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Contributors

Yvonne Al-Taie is assistant professor (Privatdozentin and Akademische Rätin auf Zeit) of German literature at Kiel University, where she received her habilitation in February 2020. She studied art history, German literature, and systematic theology at Saarland University and Trinity College Dublin. She received her PhD in German literature from Friedrich Schiller University Jena in 2012 with a dissertation on image and language theory in early German romanticism. From 2017 to 2018, she was Feodor Lynen Research Fellow at Yale University. Her research interests include German-Jewish literature, image theory, German literature of the eighteenth century and the age of Goethe, and literary theory. *Publications*: Gesten schreiben. Rhetorik des Körpers in Bettina von Arnims "Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde," in: Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 42 (2023): Andrea Allerkamp/Sebastian Schönbeck (eds.), Rhetorik und Romantik (forthcoming); Poetik der Unverständlichkeit. Schreibweisen der "obscuritas" als problematisiertes Weltverhältnis bei Johann Fischart, Johann Georg Hamann, Franz Kafka und Paul Celan, Paderborn 2022; Die Ellipse, der Körper und Paul Celans Poetik der Berührung, in: Evelyn Dueck/Sandro Zanetti (eds.), Mitdenken. Paul Celans Theorie der Dichtung heute, Heidelberg 2022, 57–76; epitáphios. Tradition und Freundschaft bei Jacques Derrida, in: Weimarer Beiträge 67 (2021), no. 1, 124–143; Tropus und Erkenntnis. Sprach- und Bildtheorie der deutschen Frühromantik, Göttingen 2015; "Vorführung meiner Blutsverwandten." Else Lasker-Schülers arabische Chiffren jüdischer Identität, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 133 (2014), no. 4, 553–571.

Sylvia Asmus studied German literature at Goethe University in Frankfurt and library science at Humboldt University of Berlin, where she received her PhD in 2010. Since 2011, she has been the head of the German Exile Archive 1933–1945 of the German National Library in Frankfurt and responsible for publications and exhibitions on the topic of exile. *Publications*: Marcel Reich-Ranicki. Ein Leben, viele Rollen, Frankfurt a. M. 2022 (exhibition accompanying brochure, ed. with Uwe Wittstock); Kinderemigration aus Frankfurt am Main. Geschichten der Rettung, des Verlusts und der Erinnerung/Child Emigration from Frankfurt am Main, Göttingen 2021 (ed. with Jessica Beebone); Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 37 (2019): Archive und Museen des Exils (ed. with Doerte Bischoff and Burcu Dogramaci); Exil. Erfahrung und Zeugnis. Deutsches Exilarchiv 1933–1945 der Deutschen Nationalbibliothek/Exile. Experience and Testimony, Göttingen 2019 (ed.); "… mehr vorwärts als rückwärts schauen …"/"... ol-

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

hando mais para frente do que para trás ...” Das deutschsprachige Exil in Brasilien 1933–1945, Berlin 2013 (ed. with Marlen Eckl); So wurde ihnen die Flucht zur Heimat. Soma Morgenstern und Joseph Roth. Eine Freundschaft, Bonn 2012 (exhibition catalogue, ed. with Heinz Lunzer and Victoria Lunzer-Talos).

Anna-Carolin Augustin joined the German Historical Institute as a research fellow in April 2019. From 2011 to 2014, she was a fellow at the Walther Rathenau Graduiertenkolleg at the Moses Mendelssohn Center for European-Jewish Studies (MMZ). She received her PhD in modern history from the University of Potsdam in 2016. At the same time, she completed a two-year academic apprenticeship (Wissenschaftliches Volontariat) at the Jewish Museum Berlin and worked on several exhibitions. Since 2017, she has devoted herself to provenance research in the field of Judaica. In her current research project, she examines the entangled object biographies and migration paths of Jewish ceremonial objects as well as their changing attributions of meaning and functions after 1945 from a transnational and cultural-historical perspective. *Publications*: The Object’s Afterlife. Nazi-Looted Precious Metal Objects, Art History, and Jewish History in Postwar Germany, in: GHI Bulletin 66 (2020), 31–51; Tracking Entangled Provenances. Knowledge Production in Relation to Objects, in: History of Knowledge. Research, Resources, and Perspectives, 23 October 2019, <https://historyofknowledge.net/2019/10/23/knowledge-production-in-relation-to-objects/> (24 May 2023); Berliner Kunstmatronage. Sammlerinnen und Förderinnen bildender Kunst um 1900, Göttingen 2018.

Nicolas Berg is a historian. Working at the Dubnow Institute as a research associate since 2001, he is heading the “Knowledge” research unit. In 2015/2016 and between 2020 and 2022 he was a visiting professor and acting professor in Frankfurt and Cologne respectively. His research interests encompass the texts, figures of thought, concepts, and metaphors of Jewish authors in the fields of cultural theory, ethnopsychology, sociology, historiography, and literature of the nineteenth and early twentieth centuries. Further key areas of his research include modern antisemitism and ethnic nationalism as well as the treatment of the Holocaust in German historical research and general memorial culture since 1945. *Publications*: Der Berliner Antisemitismusstreit. Eine Textsammlung von Walter Boehlich, Berlin 2023 (newly edited and introduced); Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie, Göttingen/Bristol, Conn., 2014 (ed. with Dieter Burdorf); Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher, 2nd revised edition, Göttingen 2014; Kapitalismusdebatten um 1900. Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen, Leipzig 2011 (ed.); Der Holocaust und die

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, 3rd revised edition including an index, Göttingen 2004 (Engl. 2015).

Monika Biesaga studied information and library science as well as Jewish studies at the Jagiellonian University in Kraków. In 2021, she received her PhD from the Jagiellonian University with a historical study on Jewish libraries in interwar Poland. During her doctoral studies, she was a fellow at the Center for Urban History of East Central Europe in L'viv (2015), the Leibniz Institute for Jewish History and Culture – Simon Dubnow (2018), and the YIVO Institute for Jewish Research (Dina Abramowicz Emerging Scholar Fellowship, 2018/2019). *Publications*: Books on Diaspora – A Few Remarks on a Research Strategy in Tracing the Postwar Fate of Jewish Book Collections on the Example of the Esra Library, in: Où sont les bibliothèques spoliées par les nazis? Tentatives d'identification et de restitution, un chantier en cours [Where are the Libraries Looted by the Nazis? Attempts at Identification and Restitution, a Work in Progress], Villeurbanne 2019, <www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/notices/68746-books-on-diaspora-afew-%20remarks-on-a-research-strategy-in-tracing-the-postwar-fate-of-jewish-book-collections-on-theexample-of-the-esra-library> (24 May 2023); Katalogi żydowskich bibliotek publicznych jako źródło do badań historii bibliotek i czytelnictwa w dwudziestoleciu międzywojennym [Catalogues of Jewish Public Libraries as a Source for Research on the History of Libraries and Reading in the Interwar Period], in: Adam Kaźmierczyk/Alicja Maślak-Maciejewska (eds.), Żydzi polscy w oczach historyków [Polish Jews in the Perspective of Historians], Kraków 2018, 173–179; Biblioteka judaistyczna "Esra" w Krakowie (1899–1939) [The Judaica Library "Esra" in Kraków (1899–1939)], in: Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa [Scientific Journals of the Historical Museum of the City of Kraków] 35 (2018), 79–90; Hantbuch far bibliotekn. Podręcznik dla bibliotek żydowskich z okresu międzywojennego [Library Handbook. A Manual for Jewish Libraries of the Interwar Period], in: Przegląd Biblioteczny [Library Review] 85 (2017), no. 2, 185–195; Biblioteka gminy wyznaniowej żydowskiej we Lwowie (1901–1939) [The Library of the Jewish Community in L'viv (1901–1939)], in: Rocznik Przemyski [Przemyśl Yearbook] 53 (2017), no. 1, 95–109.

Cornelia Blasberg studied German literature and political science in Marburg and Tübingen, where she finished her PhD in 1983. From 1984 to 1986, she was a scientific assistant at the German Literature Archive in Marbach. In 1996, she received her habilitation from the University of Tübingen. From 2003 to 2021, she was professor of modern German literature at the University of Münster. Her research focuses on nineteenth century German culture

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

and literature, literature around 1900, Jewish literature, poetics of memory after 1945, and postmodern discourse of history and literature. *Publications*: Annette von Droste-Hülshoff. Handbuch, Berlin/Boston, Mass., 2018 (ed. with Jochen Grywatsch); Erschriebene Tradition. Adalbert Stifter oder das Erzählen im Zeichen verlorener Geschichten, Freiburg i. Br. 1998; Karl Wolfskehls Briefwechsel aus Neuseeland 1938–1948, with a foreword by Paul Hoffmann, 2 vols., Darmstadt 1988 (ed.); Krise und Utopie der Intellektuellen. Kulturkritische Aspekte in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften," Stuttgart 1984.

Stephanie Bremerich is senior lecturer in modern German literature und literary theory at the Department of German Studies of Leipzig University. She studied German language and literature, history of art, and comparative literature in Leipzig and Prague. Her fields of research are modernity and avantgarde, authorship and autofiction, narratology and fictional theory, as well as the cultural representation of deviance and poverty. *Publications*: Katastrophischer Ästhetizismus. Topographien der Krise in Heinz Helles "Eigentlich müssten wir tanzen," in: Torsten Erdbrügger/Joanna Jabłkowska/Inga Probst (eds.), Erosion der sozialen Ordnung. Zeitdiagnostik in neuesten dystopischen Entwürfen, Berlin/Bern/Vienna 2022, 225–250; Orientalismus heute. Perspektiven arabisch-deutscher Literatur- und Kulturwissenschaft, Berlin/Boston, Mass., 2021 (ed. with Dieter Burdorf and Abdalla Eldimagh); Mit Speer und spitzer Feder. Literarische Inszenierung von Autorschaft bei Else Lasker-Schüler, in: Renata Dampc-Jarosz/Pawel Zarychta (eds.), "… nur Frauen können Briefe schreiben." Facetten weiblicher Briefkultur nach 1750, 2 vols., Frankfurt a. M. 2019, here vol. 2, 213–228; Erzähltes Elend. Autofiktionen von Armut und Abweichung, Stuttgart 2018; Flucht, Exil und Migration in der Literatur. Syrische und deutsche Perspektiven, Berlin 2018 (ed. with Dieter Burdorf and Abdalla Eldimagh); Schelmische "Unternehmungen." Zum "homo oeconomicus" in der zeitgenössischen Literatur, in: Nicole Mattern/Timo Rouget (eds.), Der große Crash. Wirtschaftskrisen in Literatur und Film, Würzburg 2016, 249–272.

Dieter Burdorf has been professor of modern German literature and literary theory at Leipzig University since 2006. He studied German studies, philosophy, and pedagogy in Münster and Hamburg. He completed the first state examination to become a high school teacher in 1984 and the second one in 1988. In 1992, he received his PhD from Hamburg University and, in 2000, obtained his habilitation in modern German literature and general literature at Friedrich Schiller University Jena. In 2001 and 2002, he was acting professor at the universities of Flensburg and Hildesheim. From 2002 to 2006, he was professor of literary studies and literary didactics at Hildesheim

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

University. Since 2019, he has been a full member of the Academy of Sciences for Public Utility in Erfurt. *Publications*: Geschichte der deutschen Lyrik. Einführung und Interpretationen, 2nd updated and extended edition, Heidelberg 2023 (first publ. Stuttgart 2015); Archiv Bibliographia Judaica – Deutschsprachiges Judentum Online. Historische Kontexte und Einführung in die Datenbank, Berlin 2022 (ed.); Orientalismus heute. Perspektiven arabisch-deutscher Literatur- und Kulturwissenschaft, Berlin/Boston, Mass., 2021 (ed. with Stephanie Bremerich and Abdalla Eldimagh); Zerbrechlichkeit. Über Fragmente in der Literatur, Göttingen 2020; Flucht, Exil und Migration in der Literatur. Syrische und deutsche Perspektiven, Berlin 2018 (ed. with Stephanie Bremerich and Abdalla Eldimagh); Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie, Göttingen/Bristol, Conn., 2014 (ed. with Nicolas Berg); Friedrich Hölderlin, Munich 2011.

Birgit R. Erdle is an associate professor (Privatdozentin) at the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature of the Technical University of Berlin. In 2018 and 2021, she was a senior fellow for Modern Jewish studies at the Lichtenberg-Kolleg, University of Göttingen. She was Kurt David Brühl Visiting Professor at the Centre for Jewish Studies of the University of Graz in 2020 and visiting professor of Jewish cultural history at the University of Augsburg in 2019. From 2012 to 2018, she held the DAAD Walter Benjamin Chair at the Hebrew University of Jerusalem, Israel. She held additional visiting professorships at the universities of Vienna, Frankfurt am Main, and at Emory University, Atlanta, USA. Her research focuses on German-Jewish literature and intellectual history in modernity, post-history of National Socialism and the Shoah, the dynamics between memory, materiality, and knowledge, the epistemology of time in literature and theory, and relations between poetic and scientific language in exile. *Publications*: Ilse Aichinger Wörterbuch, Göttingen 2021 (ed. with Annegret Pelz); Yearbook for European Jewish Literature Studies 6 (2019): Intentionally Left Blank – Raum für Notizen. Materials and Forms of Notation in European Jewish Literature/Aufzeichnungsformen und -materialien in europäisch-jüdischer Literatur (ed. with Annegret Pelz); Art. "Literatur, Ethik, Zeugenschaft," in: Andrea Allerkamp/Sarah Schmidt (eds.), Handbuch Literatur & Philosophie, Berlin 2021; "Tightrope walking zwischen und über dem Gestern und Heute." Sprachbilder des Nachexils bei Siegfried Kracauer, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 38 (2020): Bettina Bannasch/Katja Sarkowsky (eds.), Nachexil/Post-Exile, 115–135; Im Trümmerfeld der Geschichtszeit. Schreibformen der Zeitlücke bei Hannah Arendt, in: Rahel Villinger/Christian Jany (eds.), Formen der Zeit in Poetiken der Moderne, Paderborn 2019, 211–228; Koexistenzfiguren. Zu zwei Texten von Werner

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Picht und Ernst Simon aus dem Zweiten Jahr der "Kreatur," in: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte/Journal of German-Jewish Literature and Cultural History 13 (2019), no. 1–2, 15–28.

Rotem Giladi is a senior lecturer in law at the Roehampton University in London. He taught international law at the Hebrew University of Jerusalem, Helsinki University, and the University of Edinburgh. He received an undergraduate degree in law (LLB) from the University of Essex, and holds master degrees (LLM) from the Hebrew University of Jerusalem and the University of Michigan Law School, where he also obtained his doctoral degree (SJD). He was a research fellow at the Dubnow Institute and is currently a research fellow at the Jacob Robinson Institute for the History of Individual and Collective Rights at the Hebrew University of Jerusalem. At present, he is completing a book on Nathan Feinberg, Jewish nationalism, and international law. *Publications*: At the Sovereign Turn. International Law at the Hebrew University Law Faculty Early Years, in: History of the Hebrew University, vol. 5: Yfaat Weiss/Uzi Rebhun (eds.), Nation State and Higher Education, Jerusalem 2023 (forthcoming; Heb.); Jews, Sovereignty, and International Law. Ideology and Ambivalence in Early Israeli Legal Diplomacy, Oxford 2021; Rites of Affirmation. The Past, Present, and Future of International Humanitarian Law, in: Yearbook of International Humanitarian Law 24 (2021), 33–70; Corporate Belligerency and the Delegation Theory from Grotius to Westlake, in: Grotiana 41 (2020), no. 2, 349–370; The Phoenix of Colonial War. Race, the Laws of War, and the "Horror on the Rhine," in: Leiden Journal of International Law 30 (2017), no. 4, 847–875; Negotiating Identity. Israel, Apartheid, and the United Nations 1949–1952, in: The English Historical Review 132 (2017), no. 559, 1440–1472.

Jakob Hessing is professor emeritus of German studies. Between 1995 and 2012, he taught at the Hebrew University of Jerusalem. His research centers around German-Jewish literature from the eighteenth century to the present time. In addition to his scholarly work, he has also written two novels (*Der Zensor ist tot*, Weinheim/Berlin 1990; *Mir soll's geschehen*, Berlin 2005) and worked as a translator of modern Hebrew literature (Abraham B. Jehoschua, *Der Liebhaber*, Stuttgart 1980; Jehoschua Kenaz, *Auf dem Weg zu den Katzen*, Frankfurt a. M./Leipzig 1994). From 1993 to 1999, he published the *Jüdischer Almanach* with Suhrkamp Verlag. He is also known as an author and critic for German daily newspapers. *Publications*: Der jiddische Witz. Eine vergnügliche Geschichte, Munich 2020; Sebalds Blick, Göttingen 2015 (with Verena Lenzen); Verlorene Gleichnisse. Heine – Kafka – Celan, Göttingen/Oakville, Conn., 2011; Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns, Göttingen 2005; Der Fluch des Propheten. Drei Abhandlungen zu Sigmund Freud, Rheda-Wiedenbrück 1989; Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Brian Horowitz holds the Sizeler Family Chair and is professor of Jewish studies at Tulane University, New Orleans. He studied Russian languages and literatures at New York University and the University of California, Berkeley. He received his PhD from Berkeley in 1993. From 1993 to 2003, he taught at the University of Nebraska. His present research focuses on Zionism in Mandate Palestine. *Publications*: Vladimir Jabotinsky's Russian Years, 1900–1925, Bloomington, Ind., 2020; The Russian-Jewish Tradition. Intellectuals, Historians, Revolutionaries, Boston, Mass., 2017; Vladimir Jabotinsky's "Story of My Life," Detroit, Mich., 2016 (ed. with Leonid Katsis); Russian Idea – Jewish Presence. Essays on Russian-Jewish Intellectual Life, Brighton, Mass., 2013; Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late-Tsarist Russia, Seattle, Wash., 2009; Empire Jews. Jewish Nationalism and Acculturation in 19th- and Early 20th-Century Russia, Bloomington, Ind., 2009.

Julia Ingold studied German and French language and literature as well as art history in Hamburg, Paris, and Kiel. From 2015 to 2016, she was visiting faculty at Mumbai University's Department of German. Between 2016 and 2020, she worked on her PhD on Else Lasker-Schüler at Kiel University, supervised by Bernd Auerochs. Since 2020, she has been a research associate working with Christoph Jürgensen at Bamberg University. *Publications*: Arabeske und Klage. Aspekte des Ausdrucks bei Else Lasker-Schüler, Göttingen 2022; Makabre "memento mori." Jan Wagners barockisierende Arbeit an der Gegenwart, in: Christoph Jürgensen/Friedhelm Marx/Holger Pils (eds.), Natur – Form – Autorschaft. Das literarische Werk Jan Wagners, Würzburg 2022, 171–186; Rhetoric of Images. Emblematic Structures and Craig Thompson's "Habibi," in: CLOSURE. Kieler e-Journal für Comicforschung 8 (2021), 162–176, <https://www.closure.uni-kiel.de/closure8/ingold> (24 May 2023); "Ab und zu wird diese Grenze übertreten. Aber nur in eine Richtung." Versuch einer Allegorese von Markus Färbers "Reprobus," in: Matthias Harbeck/Linda-Rabea Heyden/Marie Schröer (eds.), Comics an der Grenze. Sub/Versionen von Form und Inhalt, Berlin 2017, 251–266.

Miriam Intrator is special collections librarian for rare books and liaison librarian to honors programs at Ohio University. She has a PhD in modern European history from the Graduate Center, City University of New York and was a Mellon/ACLS Social Science Research Council International Dissertation Research Fellow. She received her master's diploma from the University of North Carolina at Chapel Hill. Her library research explores interactive primary source literacy instruction and diverse and inclusive approaches to rare book collection development. *Publications*: Collecting Queerly. Acquiring and Describing Queer Print Culture for a Rare Book

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Collection, in: Javier Samper Vendrell/Vance Byrd (eds.), Queer Print Culture (forthcoming); Popular Culture in Special Collections. A Case Study in Collection Development and Instruction, in: Melissa E. Johnson/Thomas Weeks/Jennifer Putnam Davis (eds.), Integrating Pop Culture into the Academic Library, Lanham, Md., et al. 2022, 69–84; Books Across Borders. UNESCO and the Politics of Postwar Cultural Reconstruction, 1945–1951, Cham 2019; UNESCO, Reconstruction, and Pursuing Peace through a "Library-Minded" World, 1945–1950, in: Poul Duedahl (ed.), A History of UNESCO. Global Actions and Impacts, London 2016, 131–150; Educators Across Borders. The Conference of Allied Ministers of Education, 1942–1945, in: Dan Plesch/Thomas G. Weiss (eds.), Wartime Origins and the Future United Nations, London 2015, 56–75.

Caroline Jessen has been a research associate at the Dubnow Institute since October 2021. She studied German literature and art history at Bonn University and St. Andrews and received her PhD in 2015. Between 2012 and 2021, she worked at the research department and the library of the German Literature Archive (DLA) Marbach. At the DLA, she coordinated "Traces of German-Jewish History. Preservation and Research," a project in collaboration with the Rosenzweig Minerva Research Center at the Hebrew University of Jerusalem. Her current work focuses on translocations of collections, especially Salman Schocken's autograph collection. *Publications*: Contested Cultural Affiliations. Salman Schocken's Novalis Collection and the Nuremberg Haggadot from the Germanisches Nationalmuseum, in: The Leo Baeck Institute Year Book 67 (2022), 195–215 (with Susanna Brogi); Der komplexe Faden der Herkunft. Provenienz (Editorial), in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 46 (2021), no. 1, 109–130; Die Autorenbibliothek als Bestand, oder: Vom spielerischen Umgang mit einer heuristisch problematischen Kategorie, in: Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie 68 (2021), no. 1, 10–19; Contested Heritage. Jewish Cultural Property after 1945, Göttingen 2020 (ed. with Elisabeth Gallas, Anna Holzer-Kawalko, and Yfaat Weiss); Der Sammler Karl Wolfskehl, Berlin 2018.

Kobi Kabalek is assistant professor of German and Jewish Studies at Penn State University. He earned his PhD in history from the University of Virginia, with a dissertation on "The Rescue of Jews and the Memory of Nazism in Germany" (2013). From 2014 to 2017, he was a postdoctoral fellow at the Hebrew University of Jerusalem as part of the ERC project "Experience, Judgment, and Representation of WW II in an Age of Globalization" and examined conflicting perspectives on the war in Mandatory Palestine and their impact on the postwar historiography of Israel and Zionism. He is an expert of German, Israeli, and global Holocaust history and his research focuses

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

on historical perceptions, moral sentiments, and memory in film, literature, auto/biographies, oral narratives, art, among others. He currently explores marginalized and extreme phenomena in Holocaust testimonies, historical writing, and popular culture – with special attention to the role of fantasy, imagination, and horror – and their impact on our understanding and the representation of the Holocaust. *Publications*: Meaningful Work. Cultural Frameworks of Forced Labour in Accounts of Nazi Concentration Camp Inmates, in: German History 41 (2023), no. 1, 41–66; "Other Germans." Exceptions and Rules in the Memory of Rescuing Jews in Postwar Germany, in: Central European History 55 (2022), no. 3, 390–409; Monsters in the Testimonies of Holocaust Survivors, in: Iris Idelson-Shein/Christian Wiese (eds.), Monsters and Monstrosity in Jewish History. From the Middle Ages to Modernity, London 2019, 134–153.

Magnus Klaue has been associated with the Dubnow Institute since 2015, from 2015 to 2020 as a research associate. He studied German literature, philosophy, as well as film and theater studies at Freie Universität Berlin, where he wrote a dissertation on Else Lasker-Schüler. He was a teaching fellow at the Department of German Literature from 2003 to 2008. From 2008 to 2014, he wrote and worked as an editorial journalist for a German weekly newspaper in Berlin. His research interests include modern German and Austrian literatures, especially the history and poetics of German-Jewish literature, and the early Frankfurt School. He is currently finishing a study about Max Horkheimer. *Publications*: Das Ende der Nuancen. Von der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, in: Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften 66 (2020), no. 4, 585–598; Das untergehende Ich. Zur Biografiekritik der Kritischen Theorie, in: Jahrbuch des Dubnow-Instituts/Dubnow Institute Yearbook 16 (2017) [2019], 333–364; "Der wahre Konservative." Max Horkheimer und der Konservatismus der frühen Bundesrepublik, in: Sebastian Liebold/Frank Schale (eds.), Neugründung auf alten Werten? Konservative Intellektuelle und Politik in der Bundesrepublik, Baden-Baden 2017, 155–174; Mit doppeltem Blick. Max Horkheimers bürgerliche Gelehrsamkeit und wissenschaftliches Unternehmertum, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook 13 (2014), 437–460; Poetischer Enthusiasmus. Else Lasker-Schülers Ästhetik der Kolportage, Cologne/Weimar/Vienna 2011; Unterwegs. Zur Poetik des Vagabundentums im 20. Jahrhundert, Cologne/Weimar/Vienna 2008 (ed. with Hans Richard Brittnacher).

Lara Lempertienė is head of the Judaica Research Center at the Documentary Heritage Department of the National Library of Lithuania and the curator of its Judaica collection. Her work centers around the cultural history of

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

European and Lithuanian Jewry. She is currently editing a volume of articles entitled *Jewish Religious Life in Lithuania, 18–20 c.* together with Shaul Stampfer and Marcin Wodziński. *Publications*: Moyshe Kulbak's and Zalman Shneour's Vilnius. Poetic Reality versus Glorious Construct, in: Colloquia 48 (2021), 227–238; Jewish Literature and the Jewish Press in Lithuania in the Nineteenth and the First Half of the Twentieth Century, in: Vladas Sirutavičius/Darius Staliūnas/Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė (eds.), The History of Jews in Lithuania. From the Middle Ages to the 1990s, Leiden 2020, 185–201; Looted? Abandoned? Saved? The Provenance and Status of Jewish Documents in the State Document Repositories of Lithuania, in: Olivia Kaiser/Christina Köstner-Pemsel/Markus Stumpf (eds.), Treuhänderische Übernahme und Verwahrung. International und interdisziplinär betrachtet, Göttingen 2018, 313–320; Übersetzung aus der und in die jüdische Kultur. Die Rolle von Übersetzungen in der Entstehung der jüdischen kulturellen Identität im Vilnius des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps (eds.), Vilne, Wilna, Wilno, Vilnius. Eine jüdische Topografie zwischen Mythos und Moderne, Berlin 2017, 32–40; The Transformations in the Culture of Reading among Lithuanian Jews in the 2nd Half of the 19th c. – 1st Half of the 20th c., in: Knygotyra 66 (2016), 37–45; Constructing Blocks of Memory. Post-Holocaust Narratives of Jewish Vilna, in: Giedrė Jankevičiūtė/Rasutė Žukienė (eds.), The Art of Identity and Memory. Toward a Cultural History of the Two World Wars in Lithuania, Brighton 2016, 241–256.

Chiara Renzo is a postdoctoral fellow at Ca' Foscari University of Venice, where she is currently working on the research project "Jews and Colonialism: The Italian Case." In 2017, she received her PhD in history from the joint doctoral program of the universities of Florence and Siena, defending a dissertation entitled "'Where Shall I Go?' Jewish Displaced Persons in Italy 1943–1951." From 2020 to 2022, she worked on the fascist internment system as a postdoctoral fellow at the University of Florence. Previously, she was a Rothschild Foundation Ha-Nadiv Europe Postdoctoral Fellow at Ca' Foscari (2017–2019) and a Baron Friedrich Carl von Oppenheim Chair for the Study of Racism, Antisemitism, and the Holocaust Postdoctoral Fellow at Yad Vashem International Institute for Holocaust Research (2019). *Publications*: Jewish Displaced Persons in Italy 1943–1951. Politics, Rehabilitation, Identity, London (forthcoming); Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC 21 (2022), no. 1: Training for Aliyah. Young Jews in Hachsharot across Europe between the 1930s and Late 1940s, <https://www.quest-cdecjournal.it/?issue=21> (24 May 2023, ed. with Verena Buser); Theater in Jewish DPs Camps in Italy. A Stage for Political and Ideological Debate on Aliyah, Zionism and Jewish Identity (with Achinoam

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Aldouby and Michal Peles-Almagor), in: ibid., 103–154; "They Crossed the Sea on Dry Land." The Jews of Libya in Italian Displaced Persons Camps and the International Refugee Regime in the Aftermath of the Second World War (1948–1949), in: Italia Contemporanea Yearbook 2021 (2022), 65–92, <https://doi.org/10.3280/icYearbook2021-oa004> (21 April 2023); "To Build and Be Built." Jewish Displaced Children in Post-War Italy, 1943–48, in: Beatrice Scutaru/Simone Paoli (eds.), Child Migration and Biopolitics. Old and New Experiences in Europe, London 2021, 105–123.

Joachim Schlör studied empirical cultural studies and political science at Tübingen University and completed his doctorate in 1990. He obtained his habilitation in 2003 in cultural studies from Potsdam University, where he worked at the Moses Mendelssohn Center for European-Jewish Studies and taught within the Jewish Studies program. He initiated the German Research Foundation's Graduate School "Makom: Place and Places in Judaism (2001–2007)." Since 2006, he has been professor of modern Jewish/non-Jewish relations at the University of Southampton. In the same period, he held the position of director of the Parkes Institute several times. He is the editor of the journal *Jewish Culture and History*, co-editor of the online journal *Mobile Culture Studies*, and editor of the series "Modern Jewish Cultural History" at Neofelis Verlag. *Publications*: Migration als Thema jüdischer Volkskunde und Ethnografie, in: Kerstin Schoor/Werner Treß (eds.), Juden und ihre Nachbarn. Die Wissenschaft des Judentums im Kontext von Diaspora und Migration, Berlin 2022, 137–157; Im Herzen immer ein Berliner. Jüdische Emigranten im Dialog mit ihrer Heimatstadt, Berlin 2021; Escaping Nazi Germany. One Woman's Emigration from Heilbronn to England, transl. by Christopher Lutton, London 2020; Jewish Engagement(s) with Modern Culture, in: Die Religionen der Menschheit, 34 vols., Stuttgart since 1960, here vol. 27: Michael Tilly/Burton L. Visotzky (eds.), Judaism III. Culture and Modernity, transl. by David E. Orton, Stuttgart 2020, 16–43; Heinemann Stern. Jüdische Jugend im Umbruch. Briefe nach Berlin und Rio de Janeiro, 1937–1952, Berlin 2019 (ed. with Aubrey Pomerance and Eva Rohland).

Moritz Schmeing has been a doctoral candidate at the Dubnow Institute since 2020. He studied cultural studies, history, and politics at the universities of Leipzig, Jena, and Kraków. In 2020 and 2022, he was visiting scholar at the German Historical Institute in Rome. His dissertation focuses on the Jewish members of the Italian Fascist Party and aims to investigate the causes for Italian fascism's appeal to Jews.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0

Dan Tsahor completed his PhD in Jewish Studies and History at New York University in 2015 and was a postdoctoral fellow at the Judaic Studies Program, Yale University, and the Cherrick Center for the Study of Zionism, Hebrew University. He has served as a visiting professor at the Department of History at the University of Massachusetts, and he currently holds the position of director of the library at Yad Vashem. His research interests encompass various aspects of modern Jewish thought and cultural history, including knowledge production, collective memory, and history of the State of Israel with a particular emphasis on Zionist ideology. Currently, he studies the politics of nineteenth century tourism in Palestine through early Zionist travel guidebooks. *Publications*: The Book of the People. The Hebrew Encyclopedic Project and the National Self, Berlin 2023; Knowledge and the Making of a Jewish Nation. Encyclopedia, Historical Narrative, and the Epistemic Origins of Zionism, in: Avriel Bar-Levav/Uzi Rebhun (eds.), Textual Transmission in Contemporary Jewish Cultures, New York 2020, 210–222; Postwar Nakba. A Microhistory of the Depopulation of Zakariyya, 1950, in: Institute for Palestine Studies 49 (2019), no. 1, 47–63; "A Compass to Our Culture." A History of "Haentsiklopedia Haivrit," 1944–1980, in: Israel Studies 23 (2018), no. 1, 106–128.

Daniel Weidner is professor of comparative literature at the Martin Luther University of Halle-Wittenberg. Until 2020, he was professor in the Department of Cultural History and Theory at the Humboldt University of Berlin and head of the research area "World Literature" at the Leibniz Center for Literary and Cultural Research in Berlin (ZfL). His research concentrates on the relationship between religion and literature, the history of philology and literary theory, and German-Jewish literature. Among other things, he is a co-editor of *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* and of *Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte/Journal of German-Jewish Literature and Cultural History*. *Publications*: Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung, Berlin (forthcoming, ed. with Andreas Mauz); KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft 22 (2022), no. 1: Historisieren (ed. with Barbara Picht); Kommentar und Säkularisierung in der Moderne. Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten, Paderborn 2017 (ed. with Yael Almog and Caroline Sauter); Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016 (ed.); Blumenberg lesen. Ein Glossar, Berlin 2014 (ed. with Robert Buch); Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit, Munich 2012 (ed. with Stefanie Ertz and Heike Schlie); Bibel und Literatur um 1800, Munich 2011; Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, Munich 2003.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
https://doi.org/10.13109/9783666302039 | CC BY-NC-ND 4.0