



Tobias Grill

## **Der Westen im Osten**

Deutsches Judentum und jüdische  
Bildungsreform in Osteuropa (1783–1939)

Vandenhoeck & Ruprecht



Tobias Grill, Der Westen im Osten

# Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Herausgegeben von

Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

Band 19

Vandenhoeck & Ruprecht

Tobias Grill

Der Westen im Osten:  
Deutsches Judentum und jüdische  
Bildungsreform in Osteuropa  
(1783 – 1939)

Vandenhoeck & Ruprecht

## Für Lorenz und Jona

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525- 57029-5  
ISBN 978-3-647-57029-6 (E-Book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.  
Satz: Konrad Triltsch, Ochsenfurt  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung: Jüdische Geschichte und Kulturtransfer . . . . .	11
Zur Methodik des Kulturtransfers . . . . .	13
Kulturtransfer und Historiographie des Judentums . . . . .	16
Grundlegende Anmerkungen . . . . .	18
Der Kalender . . . . .	18
Transliteration . . . . .	18
Quellennachweis . . . . .	19
I. Das Eigene und das Fremde: Kulturelle Distinktionen und gegenseitige Wahrnehmung von deutschem und osteuropäischem Judentum . . . . .	20
II. Der Beginn der jüdischen Bildungsrevolution in West und Ost . . . . .	31
1. „Am Anfang war Moses Mendelssohn“: Die Reform des Bildungswesens im deutschen Judentum . . . . .	31
2. „Judenschulen im Sinne Mendelssohns“? Erste Reformversuche des jüdischen Bildungswesens in Osteuropa . . . . .	38
2.1 „Durch Vermittlung des gelehrten Moses Mendelssohn“: Jakob Hirschs Reformvorschlag . . . . .	38
2.2 Aufklärung oder Germanisierung? Die Errichtung jüdisch-deutscher Schulen in Galizien (1787 – 1806) . . . . .	40
2.3 „Kann ein Jude ein guter und nützlicher Bürger werden?“ Erste Anläufe zur Reform des jüdischen Bildungswesens im Zarenreich . . . . .	46
2.4 „[U]nsere Jugend in gemeinnützigen Kenntnissen zu üben, und zur Gottesfurcht, Sittsamkeit und zu allen gesellschaftlichen Tugenden anzuleiten“: Die Gründung der Israelitischen Freischule im galizischen Tarnopol . . . . .	50
2.5 Die Gründung einer modernen jüdischen Schule in Odessa . . . . .	57
2.6 Die Bedeutung der modernen jüdischen Schulen in Tarnopol und Odessa . . . . .	60

III. Reformorientiertes deutsches Judentum und die jüdische Bildungsreform in Osteuropa im 19. Jahrhundert . . . . .	62
1. Im Zarenreich . . . . .	62
1.1 Die „Lilienthalsche Epoche“: Zur Gründung staatlicher jüdischer Schulen im Zarenreich . . . . .	62
1.1.1 Die Gründung einer modernen jüdischen Schule in Riga . . . . .	62
1.1.2 „Millionen Juden zu einem höhern Standpunkte zu erheben“: Lilienthals Aufenthalt in St. Petersburg . . . . .	66
1.1.3 „Stunde der Wiedergeburt der geistigen Erziehung Israels“: Lilienthal und der Aufbau einer Musteranstalt für die Reform des jüdischen Bildungswesens in Riga . . . . .	72
1.1.4 Deutsche Juden als kulturelle Mittler? Zur Frage der Anstellung deutscher Juden als Lehrer im Zarenreich . . . . .	75
1.1.5 Wilna und Minsk als Testfall für die jüdische Bildungsreform . . . . .	84
1.1.6 Reaktionen auf Lilienthals Sondierungsreise in St. Petersburg . . . . .	102
1.1.7 Das Sendschreiben Maggid Jeschu'a: Aufklärung durch Drohung . . . . .	107
1.1.8 Lilienthals zweite Reise durch den jüdischen Ansiedlungsrayon . . . . .	110
1.1.9 Lilienthals Vorschlag für das jüdische Schulgesetz . . . . .	124
1.1.10 Die Rabbinerkommission in St. Petersburg . . . . .	133
1.1.11 Lilienthals Verhältnis zu den russländischen Maskilim . . . . .	137
1.1.12 Die jüdische Bildungsreform tritt in Kraft . . . . .	145
1.1.13 Was von Lilienthals Reformvorschlag übrig blieb . . . . .	147
1.2 „Der Moses gleich, in einem fremden Lande, Zerreißt des schwachen Wissens finst're Bande“: Abraham Neumann in Riga und Kurland . . . . .	153
1.2.1 Abraham Neumann als Nachfolger Lilienthals in Riga . . . . .	153
1.2.2 Abraham Neumann und der Auf- und Ausbau des staatlichen jüdischen Schulwesens in Kurland . . . . .	155
1.3 Die Reform der Odessaer Talmud-Tora: Vorbild für die Christen . . . . .	185
1.4 Sabbatschulen – ein neuer Schultyp zur Vermittlung von Bildung . . . . .	191
1.5 Die Gründung von Volksschulen: Ein Ausweg aus der Bildungskrise? . . . . .	197

1.6	Abraham Neumann und die Gründung einer modernen jüdischen Schule in St. Petersburg . . . . .	202
2.	In Galizien . . . . .	210
2.1	„Das Volk soll und muß gebildet werden“: Abraham Kohn und die Bildungsreform in Lemberg und Galizien . . . . .	210
2.2	„Civilisatorische Arbeit“: Das erzieherische Wirken der <i>Israelitischen Allianz zu Wien</i> . . . . .	227
2.3	Eine „culturelle Mission“: Die Baron-Hirsch-Schulen in Galizien . . . . .	229
2.4	Über die „Zivilisierung“ der galizischen Juden: Bertha Pappenheims Reise nach Galizien . . . . .	232
IV.	Orthodoxes deutsches Judentum und die jüdische Bildungsreform in Osteuropa im 20. Jahrhundert . . . . .	237
1.	Das <i>Tora im derech erets</i> -Ideal des orthodoxen deutschen Judentums: Ein Vorbild für den Osten? . . . . .	237
2.	Die Reform des Chederschulwesens im Generalgouvernement Warschau (1916–1918) . . . . .	243
3.	Die „Massen der jüdischen Töchter vor dem Untergang zu retten“: Die Reform der Mädchenerziehung im traditionsorientierten osteuropäischen Judentum . . . . .	274
4.	Die Verbreitung des <i>Tora im derech erets</i> -Ideals in Litauen und Lettland (1915–1939) . . . . .	301
V.	„Heimkehr ins Judentum“: Auf der Suche nach einer jüdischen Tradition in Osteuropa . . . . .	336
	Schlussbetrachtung: Deutsche Rabbiner und deutsch-jüdische Pädagogen in Osteuropa und die Bildungsreform . . . . .	355
	Abkürzungen . . . . .	360
	Literatur . . . . .	361
	Ungedruckte Quellen . . . . .	361
	Gedruckte Quellen und Forschungsliteratur . . . . .	362
	Enzyklopädien, Handbücher . . . . .	362
	Zeitgenössische Zeitungen, Zeitschriften und Periodika . . . . .	362
	Zeitgenössische Quellen . . . . .	364
	Darstellungen, Monographien und Zeitschriftenaufsätze . . . . .	369
	Ortsregister . . . . .	383
	Personenregister . . . . .	386





## Vorwort

Das vorliegende Buch ist die stark gekürzte und überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Sommersemester 2009 von der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde.

Meinem Doktorvater Michael Brenner bin ich zu tiefstem Dank verpflichtet. Nicht nur hat er über all die Jahre meine Arbeit mit großem Interesse und wertvollen Ratschlägen begleitet und mir alle Freiheiten gelassen, diese zu entwickeln, sondern er war und ist ein wahrer Mentor, der mich in entscheidender Weise gefördert hat und fördert. Ebenfalls herzlich danken möchte ich Martin Schulze Wessel, der nicht nur Zweitkorrektor der Dissertation war, sondern mir während der Promotionsphase auch die für mich außerordentlich wichtige Möglichkeit gab, ein Jahr lang bei ihm als Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Vertretung arbeiten zu dürfen. Schließlich gilt auch Michael Wolffsohn größter Dank, da er mir (nicht nur) während der ersten Zeit als sein Wissenschaftlicher Mitarbeiter viel Freiraum bot, um die Dissertation fertigstellen zu können. Alle drei haben für mich – und dies soll alles andere als floskenhaft sein – derart viel getan, mir so viel Menschlichkeit zuteil werden lassen, dass ein Danke kaum ausreicht.

Freilich waren noch viele Andere am Zustandekommen dieser Arbeit beteiligt, die ich namentlich anführen möchte, um ihnen zu danken: Alexis Hofmeister, Lida Barner, Martina Niedhammer, Dominik Petzold, Reinhard Frötschner, Julia Mahnke-Devlin, Georg Holzer, Anette Bauer, Verena Dohrn und François Guesnet.

Darüber hinaus bin ich auch den vielen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Archiven in Odessa, L'viv, St. Petersburg, Riga, Vilnius, Cincinnati, Berkely, Berlin, Jerusalem und Ramat-Gan für ihre enorme Hilfsbereitschaft äußerst dankbar.

Dass die Studie jetzt als Buch vorliegt, ist vor allem dem Lektor des Vandenhoeck & Ruprecht Verlags, Christoph Spill zu verdanken, der äußerst freundlich und hilfsbereit die Drucklegung begleitete. Die Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius übernahm nicht nur einen großen Teil der Druckkostenbeihilfe, sondern gewährte mir auch für zweieinhalb Jahre ein großzügiges und sehr unbürokratisches Promotionsstipendium. Weitere Förderung für die Bestreitung der Publikationskosten bekam ich vom Schroubek Fonds östliches Europa.

Zu tiefstem Dank verpflichtet bin ich auch Gisela Barner. Sie lektorierte die Arbeit für die Buchfassung, und sie nahm mir viel Arbeit ab, für die ich neben dem Beruf keine Zeit mehr hatte.

Zuletzt möchte ich meiner Mutter, meinem Großvater, meinen beiden Kindern und Katharina für ihre persönliche Unterstützung danken, ohne die vieles nicht möglich (gewesen) wäre.

München, im Januar 2013

Tobias Grill

## Einleitung: Jüdische Geschichte und Kulturtransfer

Die historische Forschung beschäftigt sich schon seit geraumer Zeit mit den vielfältigen Aspekten der Emigration osteuropäischer Juden nach Westeuropa – insbesondere nach Deutschland – am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Demgegenüber fand die Niederlassung oder der längere Aufenthalt deutscher Juden in Osteuropa in der Historiographie bislang kaum Beachtung. Dies verwundert möglicherweise zunächst nicht, da es sich bei den deutschen Juden, die den Weg in den Osten Europas fanden, nur um eine sehr kleine Gruppe handelte. Doch dieser beschränkte Personenkreis bestand aus Persönlichkeiten, die in der Geschichte des osteuropäischen Judentums eine erhebliche Bedeutung erlangten. Deutsche Juden gleich welcher religiösen Richtung verkehrten sowohl mit hochrangigen Vertretern der nichtjüdischen Obrigkeit als auch mit Repräsentanten des osteuropäischen Judentums und nahmen, wenn auch mitunter nur für kurze Zeit, in bedeutender Weise an der Gestaltung jüdischen Lebens in Osteuropa teil.

Im vorliegenden Buch sollen zwei Berufsgruppen von deutschen Juden, die in Osteuropa gewirkt haben, im Zentrum des Interesses stehen: Zum einen deutsche Rabbiner, zum anderen deutsch-jüdische Lehrer. Die Wahl dieser beiden Gruppen als Untersuchungsgegenstand ist keineswegs willkürlich, sondern dem Umstand geschuldet, dass mit der Berufung von deutschen Rabbinern und deutsch-jüdischen Lehrern nach Osteuropa im Regelfall die Absicht einherging, bestimmte kulturelle Praktiken und Wertvorstellungen des osteuropäischen Judentums zu modernisieren. Als Referenzkultur galt dabei immer das deutsche Judentum, wie es sich im Zuge der jüdischen Aufklärungsbewegung, der Haskala, und der sich daran anschließenden religiösen Reformbewegung herausgebildet hatte. Freilich soll damit nicht suggeriert werden, dass das deutsche Judentum dieser Zeit homogen gewesen sei. Dies traf ebenso wenig für das deutsche wie für das osteuropäische Judentum zu. Trotz einer nicht zu leugnenden Heterogenität lassen sich jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, gewisse kulturelle (idealtypische) Charakteristika feststellen, die eine allgemeine Differenzierung zwischen dem deutschen und dem osteuropäischen Judentum ermöglichen. Gleichzeitig wird aber den unterschiedlichen Strömungen innerhalb des deutschen und des osteuropäischen Judentums Rechnung getragen, indem das Engagement sowohl reformorientierter wie auch neo-orthodoxer deutscher Rabbiner und deutsch-jüdischer Pädagogen in Osteuropa untersucht wird.

Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich vom Ende des 18. Jahrhunderts,

1 Vgl. etwa Adler-Rudel, Ostjuden; Aschheim, Brothers; Maurer, Ostjuden; Wertheimer, Strangers.

als auch in Osteuropa erste Anzeichen der Haskala auftraten, bis zum Ende der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Zweiter Weltkrieg und Holocaust bewirkten einen gewaltsamen Abbruch kultureller Austauschprozesse zwischen deutschen und osteuropäischen Juden in Europa. Alles, was in dieser Hinsicht nach 1945 geschah, fand unter gänzlich anderen geographischen und kulturellen Bedingungen statt und kann daher nicht mehr Gegenstand der Untersuchung sein.

Der dieser Arbeit zugrundeliegende Begriff des osteuropäischen Judentums umfasst sowohl eine geographisch-politische als auch eine kulturelle Dimension. Als osteuropäische Juden kommen zunächst alle Bekenner mosaischen Glaubens in Frage, die im Zuge der Teilungen der polnisch-litauischen Adelsrepublik (1772–1795) unter preußische, habsburgische oder russische Herrschaft gelangten. Allerdings darf bei einer solchen Definition die zeitgenössische Wahrnehmung nicht vernachlässigt werden. Als „polnische Juden“ – ein weitgehend negativ konnotiertes Synonym für osteuropäische Juden – wurden in erster Linie diejenigen Juden bezeichnet, die seit Ende des 18. Jahrhunderts dem Russländischen und dem Habsburgerreich unterstanden, während die zu Preußen gehörenden Posener Juden eine Zwischenstellung einnahmen, quasi eine Brücke zwischen deutschem und osteuropäischem Judentum bildeten. Aufgrund ihrer im Laufe des 19. Jahrhunderts erfolgten weitgehenden Anpassung an die deutsche Kultur legten die Juden Posens schließlich die Fremdzuschreibung „polnisch“ ab und sahen sich selbst nunmehr als „Pioniere deutscher Kultur“.<sup>2</sup> Insofern sollen sie in der vorliegenden Arbeit nicht unter dem Begriff des osteuropäischen Judentums subsumiert werden. Konkret gesagt, umfasste das osteuropäische Judentum die Gebiete Galizien, Podolien, Wolhynien, Weißrussland, Litauen, Livland, Kurland und das seit 1815 mit dem Zarenreich in Personalunion verbundene Königreich Polen („Kongresspolen“). Hinzu kommen noch diejenigen Regionen des Zarenreichs, die einer starken jüdischen Binnenzuwanderung ausgesetzt waren: das vom Osmanischen Reich eroberte sogenannte Neurussland nördlich des Schwarzen Meeres und einzelne kernrussische Städte wie Moskau und St. Petersburg.

Die vorliegende Darstellung will sich nicht darauf beschränken, das bloße Wirken der deutschen Rabbiner und der deutsch-jüdischen Erzieher zu rekonstruieren. Vielmehr stellt sich die Frage, inwiefern die beiden erwähnten Gruppen als kulturelle Mittler bei der Reform des traditionellen jüdischen Bildungswesens – eines Kernbereichs der jüdischen Aufklärungsbewegung – auftraten, also in gewisser Weise versuchten, bestimmte Aspekte des Bildungswesens aus ihrer Herkunftskultur in das osteuropäische Judentum zu transferieren, und wie Rezeption und Übernahme solcher Elemente durch die osteuropäischen Juden funktionierten. Fragestellung und methodischer Zugang dieser Arbeit sind demnach in der Kulturtransferforschung verortet.

2 Toller, Jugend, 6. Zu diesem Prozess allgemein vgl. Kemlein, Juden, insbes. 327.

Als Voraussetzung für eine Kulturtransferuntersuchung werden zunächst in groben Zügen die unterschiedliche Entwicklung des deutschen und des osteuropäischen Judentums seit dem 18. Jahrhundert wie auch die gegenseitige Wahrnehmung nachgezeichnet, um aufzuzeigen, dass und inwiefern es sich hierbei um zwei unterschiedliche kulturelle Räume handelte. Der Hauptteil befasst sich mit den vielfältigen Aspekten der Modernisierung des jüdischen Erziehungswesens in Osteuropa nach deutsch-jüdischem Vorbild, wobei die Mittlertätigkeit deutscher Rabbiner und deutsch-jüdischer Pädagogen sowie die Rezeption durch die osteuropäischen Juden zwar im Vordergrund stehen sollen, jedoch auch der weitere Kontext dabei nicht außer Acht gelassen werden darf. Schließlich soll unter dem Titel *Heimkehr ins Judentum* auch die umgekehrte Richtung von kulturellen Übertragungsprozessen, also deutsche Juden als Rezipienten, in den Blick genommen werden. Am Ende werden in einem kurzen Resümee die einzelnen Forschungsergebnisse bündig zusammengefasst.

## Zur Methodik des Kulturtransfers

Das noch junge Forschungsfeld des Kulturtransfers entwickelte sich seit etwa Mitte der 1980er Jahre zunächst im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprogramms am *Pariser Centre national de la recherche scientifique*. Die beiden Initiatoren – Michel Espagne und Michael Werner – wollten diesen neuen methodischen Zugang der Untersuchung interkultureller Beziehungen als Abkehr von als unzulänglich betrachteten älteren Ansätzen, allen voran dem klassischen historischen Vergleich, verstanden wissen. Gegenüber dem Vergleich scheint der Transfer mehrere Vorteile zu bieten. Zum einen ermöglicht er die Überwindung einer allzu sehr an nationalstaatlichen Grenzen orientierten Beschreibung von Beziehungen zwischen Kulturen, in der überspitzt formuliert das jeweils „Eigene“ betont und das jeweils „Fremde“ vernachlässigt wird. Zum anderen wird der Transferansatz eher der Wesenhaftigkeit von Zeit und Kultur gerecht. Während nämlich der Vergleich eine statische Komponente enthält, trägt der Transferansatz dem Phänomen der kulturellen und zeitlichen Dynamik Rechnung. In diesem Sinne berücksichtigt der Transferzugang sowohl die grundsätzliche Prozesshaftigkeit kultureller Übertragungen als auch die interkulturellen Vermittlungs-, Verwandlungs- und Anpassungsvorgänge.<sup>3</sup>

Darüber hinaus hat das Konzept des Kulturtransfers, so seine Verfechter, den Vorteil, dass „es sich von impliziten nationalen Hegemonieansprüchen älterer Kulturvergleiche distanziert“<sup>4</sup>. Gemäß der Kulturtransfer-Methodik steuert nämlich nicht so sehr der Wunsch nach einem Export, sondern viel-

3 Vgl. Lüsebrink/Reichardt, Kulturtransfer, 19.

4 Lüsebrink/Reichardt, Kulturtransfer, 20.

mehr das Bedürfnis nach einem Import die kulturellen Übertragungsprozesse. Insofern habe man, so Espagne und andere, einen radikalen Perspektivenwechsel vorgenommen, indem nun der Wunsch der Empfängerkultur nach Aufnahme bestimmter kultureller Güter zum Ausgangspunkt genommen wird.<sup>5</sup> Ein derartiger Perspektivenwechsel erzeugt allerdings eine problematische Einseitigkeit, da sowohl das Bedürfnis nach Modernisierung der eigenen Kultur durch Aufnahme fremder Kulturgüter als auch der Wunsch nach Verbreitung eigener kultureller Elemente am Beginn von Transferprozessen stehen kann.<sup>6</sup> Offenbar scheint diese Problematik nur Michael Werner aufgefallen zu sein. Er räumt ein, „daß immer beides notwendig ist: ein Angebot von außen, das irgendwie ins Blickfeld der Rezeptionskultur geraten muß (hier kann die Vorstellung eines kulturellen ‚Gefälles‘ in der Tat eine wichtige Rolle spielen), und eine interne Nachfrage, die primär auf die spezifische Interessenlage der Rezipienten zurückgeht. Vielfach wird übrigens von den Rezipienten das Argument eines wie immer gearteten fremden ‚Vorsprungs‘ eingebracht, mit dem ein gewisser eigener ‚Nachholbedarf‘ begründet werden soll.“<sup>7</sup> Darüber hinaus könnten, betont Werner zu Recht, Existenz und Bedeutung von „Strategien des kulturellen Imperialismus und der Kolonisierung ‚schwächerer‘ Kulturen“<sup>8</sup> nicht geleugnet werden. Und doch werde sich auch in solchen Fällen die Kulturtransferuntersuchung „nicht so sehr auf den Kulturexport als solchen konzentrieren, sondern auf die Veränderungen, Uminterpretationen und Adaptionen, die bei der Rezeption notwendig anfallen“.<sup>9</sup> Es stellt sich allerdings die Frage, mit welcher Begründung das Kulturtransferkonzept derart eingeschränkt wird. Was spricht dagegen, diese Methode in einem breiteren Rahmen einzusetzen, der die Bedürfnisse, Intentionen und Anpassungsprozesse der Ausgangs- und der Empfängerkultur in den Blick nimmt?

Grundsätzlich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass interkulturelle Übertragungsprozesse auf kulturelle Mittler angewiesen sind, die daher von zentralem Interesse für jede Kulturtransferuntersuchung sein müssen.<sup>10</sup> Dabei sind zweierlei Trägergruppen zu unterscheiden: einmal diejenigen, die in ihre eigene Kultur „Fremdes“ zu vermitteln suchen, und zum anderen solche, die in eine fremde Kultur „Eigenes“ transferieren wollen. Obwohl auch Michel Espagne diese Unterscheidung als bedeutsam ansah und kritisierte, dass sie „nur selten als theoretisches Problem behandelt worden“<sup>11</sup> sei, blieb er gleichwohl eine nähere Auseinandersetzung damit schuldig. Dabei weist gerade die Unterscheidung von zwei Kategorien kultureller Mittler auf die Problematik der

5 Vgl. Espagne, Rolle, 310; Middel, Wechselseitigkeit, 18; Eisenberg, Kulturtransfer, 403.

6 Implizit schlägt dies auch Klaus Hödl vor. Vgl. Hödl, Wandel, 75.

7 Werner, Dissymetrien, 94.

8 Werner, Dissymetrien, 94.

9 Werner, Dissymetrien, 94; vgl. auch Eisenberg, Kulturtransfer, 399.

10 Vgl. hierzu auch Espagne, Stand, 64.

11 Espagne, Rolle, 309.

Behauptung hin, dass in erster Linie der Wunsch nach einem Import kulturelle Übertragungsprozesse steuere. Denn selbst wenn sich ein bestimmter Kulturraum bewusst fremder Mittler zum Zweck der Modernisierung bedient, so bleibt doch dabei unbeachtet, dass der Transfer eine von der Rezeptionskultur nicht intendierte Eigendynamik entwickeln kann. Anders gesagt, am Beginn des Wirkens eines kulturellen Mittlers oder einer solchen Gruppe mag zwar das Bedürfnis der Empfängerkultur stehen, die eigene Kultur zu modernisieren. Doch schließt dies nicht aus, dass die „Kulturträger“ auch selbst die explizite Absicht haben, in bestimmte kulturelle Felder, die sie als rückständig betrachten, Elemente aus der eigenen Kultur zu transferieren. Der kulturelle Missionseifer „fremder“ Mittler darf also nicht unterschätzt oder gar negiert werden. In diesem Sinne sind die gescheiterten Kulturtransferversuche ebenso von Bedeutung wie die erfolgreichen, wobei freilich nach den Ursachen des Misslingens zu fragen ist.<sup>12</sup> Umgekehrt darf aber nicht jede Deviation oder Neuerung vermeintlicher kultureller Mittler als Versuch eines Kulturtransfers gewertet werden. Die Abweichung von einer bestimmten kulturellen Praxis kann auch pragmatische Gründe haben, ohne dass damit eine Etablierung dieser Abweichung als kulturelle Norm beabsichtigt sein muss. Insofern muss bei der Untersuchung einer bestimmten kulturellen Mittlergruppe auch immer ihr Wirken insgesamt in den Blick genommen werden.

Darüber hinaus scheint die bislang vertretene Kulturtransfertheorie mit ihrer Betonung des Rezeptionsbedürfnisses der Empfängerkultur eine entscheidende Tatsache zu vernachlässigen: ein bestimmter kultureller Raum ist keineswegs homogen. In der Praxis haben wir es in der Regel zumindest mit einer bipolaren Kultur zu tun, in der es einen Teil gibt, der die kulturellen Strukturen konservieren möchte und daher keinen Bedarf für einen Kulturtransfer sieht, sowie einen anderen Teil, der der gegenteiligen Ansicht ist, also eine Veränderung oder Modernisierung der eigenen Kultur anstrebt, wobei ein anderes, als fortschrittlicher angesehenes Kulturmodell Vorbild- und Referenzcharakter besitzt. Insofern ist generell davon auszugehen, dass der konservierende Teil einer kulturellen Gemeinschaft in dem Wunsch des anderen Teils nach Aneignung fremder Kulturgüter kulturelle Hegemoniebestrebungen sieht und die daraus resultierende Abwehrhaltung insbesondere auf die kulturellen Mittler projiziert. Dementsprechend ist also die Frage nach dem Rezeptionsbedürfnis weitaus komplexer.

Bei einer Kulturtransferuntersuchung sind nicht nur die Herkunft der kulturellen Mittler und die Differenzierung des jeweiligen kulturellen Raumes zu beachten, sondern es ist auch die durch die Wahrnehmung konstruierte Beschaffenheit der Kulturgüter zu berücksichtigen. Mit Wolfgang Schmale lassen sich alle Kulturgüter, seien sie nun materieller oder ideeller Art, in Struktureme und Kultureme unterscheiden, wobei natürlich weder alle Struktureme noch alle Kultureme Übertragungsprozessen unterworfen wer-

12 Vgl. hierzu auch Steer, Einleitung, 16.



den. Während ein Strukturem eine identitäre Potenz aufweist, ist einem Kulturem eine identitäre Essenz eingeschrieben. Demgemäß sind Kultureme kulturelle Güter, „denen kollektive Herkunftsidentitätsmerkmale eignen bzw. im Zuge von Transferprozessen zugewiesen werden, die personell (kleine oder große Kollektive) und geographisch radiziert sind“.<sup>13</sup> Insofern ist also, wie Schmale betont, die „Herkunftsidentitätskonnotation [...] für das Kulturem entscheidend“.<sup>14</sup> Demgegenüber ist das Strukturem nicht herkunftskonnotiert, das heißt, den Rezipienten ist die Ausgangskultur des als Strukturem definierten Kulturguts nicht bewusst. Wie schon angedeutet, richtet sich die Bestimmung eines Kulturguts als Strukturem oder Kulturem nach der zeitgenössischen Wahrnehmung. Somit sind identitäre Konnotationen ein subjektiver Akt der Konstruktion und keineswegs unveränderlich. Gerade im Zuge eines Kulturtransfers kann durch die Anverwandlung eines fremden Kulturguts an das Eigene aus einem Kulturem ein Strukturem werden. Zwar mögen sowohl Struktureme als auch Kultureme kulturellen Übertragungsprozessen unterworfen sein, aber es liegt auf der Hand, dass die Transferuntersuchung von Kulturemen einen weitaus größeren Erkenntnisgewinn verspricht als die von Strukturemen, ist doch einem Kulturem die Alterität, die positiv oder negativ gewendete Fremdwahrnehmung, immanent. Insbesondere bei Kulturemen wird also der kreative Akt der Aneignung und Anpassung oder aber die Verweigerung durch die Rezeptionskultur deutlich.

Am Rande sei erwähnt, dass die Aneignung kultureller Güter im Grunde genommen schon immer eines der zentralen Forschungsfelder der Ethnologie gewesen ist. Ebenso hat sich auch die Kultursemiotik schon lange vor den ersten Versuchen, eine Kulturtransfertheorie für die Geschichtswissenschaft aufzustellen, mit diesem Aspekt auseinandergesetzt. Hier sei insbesondere der Mitbegründer und herausragendste Vertreter der Moskauer-Tartuer Schule Jurij Lotman (1922 – 1993) angeführt, der beispielsweise mit seinem 1983 erschienenen Aufsatz *Der Einfluß im kulturellen Feld*<sup>15</sup> eine differenzierte theoretische Grundlegung des Kulturtransfers geleistet hat, auch wenn er ihn nicht als solchen bezeichnet hat.<sup>16</sup>

## Kulturtransfer und Historiographie des Judentums

Trotz einer Art „Konjunktur“ von kulturtransfergeschichtlichen Arbeiten fand dieser methodische Ansatz bisher bei der Erforschung der jüdischen

13 Schmale, Einleitung, 46.

14 Schmale, Einleitung, 46.

15 Lotman, Einfluß, 5 – 19.

16 Freilich mögen sich ausgewiesene Vertreter an einem Begriff wie „Einfluss“ stoßen, doch dies ändert nichts an der Tatsache, dass grundsätzlich ein ausgearbeitetes Modell des Kulturtransfers bereits vorlag.

Geschichte kaum Beachtung. Dies ist umso erstaunlicher, als die moderne jüdische Geschichte hierfür geradezu prädestiniert zu sein scheint.<sup>17</sup> Vor allem seit der Zeit der Aufklärung waren nicht nur die Beziehungen zwischen dem Judentum und der nichtjüdischen Umwelt, sondern auch die zwischen den einzelnen Judenheiten mit ihren unterschiedlichen religiösen Strömungen von wechselseitigen kulturellen Transfervorgängen oder -versuchen geprägt. Die weitgehend unterbliebene Rezeption des Kulturtransferansatzes in der jüdischen Geschichtsschreibung mag sicherlich auch damit zusammenhängen, dass zumindest in der Anfangsphase der Kulturtransferforschung in erster Linie nur kulturelle Übertragungsprozesse zwischen Nationalkulturen untersucht wurden. Insofern musste das Judentum als ein transnationales Phänomen schon fast zwangsläufig unberücksichtigt bleiben.

Wenn man allerdings, wie Hödl zu Recht bemerkt,

„das Verständnis von Kultur etwas auflockert und eine kulturelle Konfiguration nicht an eine Nation beziehungsweise ein religiöses System bindet, sondern damit auch die Symbolwelt einer kleineren Gruppe umschreibt, deren Mitglieder aufgrund einer spezifischen Gedächtniskultur und anderer konnektiver Faktoren ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, eine kollektive Identität besitzen, dann sind Forschungen zur jüdischen Geschichte mit dem Kulturtransfer-Modell nicht nur leichter durchführbar, sondern eigentlich auch schon vorhanden“.<sup>18</sup>

So weist Hödl beispielsweise auf Steven Bellers Monographie über die Juden in Wien hin, in der die Implikationen der imperialen Binnenmigration vor allem böhmischer und mährischer Juden in die Hauptstadt untersucht werden. Ebenso könnte man die Werke von Aron Rodrigue zum Wirken der *Alliance Israélite Universelle* im Osmanischen Reich anführen, in denen insbesondere der Transfer kultureller Güter mittels des Schulwerks der Alliance Gegenstand der Betrachtung ist.<sup>19</sup> Gerade viele der Beiträge, die sich mit „Einflüssen“, „contributions“ oder „impacts“ von emigrierten Juden beschäftigen, greifen im Grunde die Kulturtransferproblematik auf. So enthält ein Sammelband zur zweihundertjährigen Geschichte deutschsprachiger Juden in Großbritannien<sup>20</sup> unter der Rubrik *Social and Cultural Impact* solche Titel wie *The Contributions of German-speaking Jewish Immigrants to British Historiography* oder *The Contribution to Law by German-Jewish Refugees in the United Kingdom*, aber eben auch Beiträge, die den innerjüdischen Kulturaustausch beleuchten, wie zum Beispiel *The German Influence on Progressive Judaism in Great Britain* oder *The Impact of German Jews on Anglo-Jewry-Orthodoxy, 1850 – 1950*. Im letztgenannten Beitrag über den Einfluss deutscher Juden auf die englische Orthodoxie schreibt Julius Carlebach: „The real agents of social

17 Vgl. auch Steer, Einleitung, 13.

18 Hödl, Wandel, 60.

19 Vgl. Rodrigue, *Jews*; Rodrigue, *Images*.

20 Mosse (Hg.), *Chance*.

change here are not dramatic and charismatic leaders, but the innovators whose convictions and tenacity lead to chain reactions which eventually transform the environments in which they take place.<sup>21</sup> Was Carlebach hier beschreibt, ist nichts anderes als ein von „Kulturträgern“ (kulturellen Mittlern) vermittelter Kulturtransfer.

Dass sich die jüdische Geschichtsschreibung nunmehr direkt mit der Kulturtransferforschung befasst, ist in erster Linie das Verdienst von Martina Steer, die zusammen mit Wolfgang Schmale 2004 eine Konferenz zu dieser Thematik veranstaltet hat. Der daraus hervorgegangene Sammelband bietet nicht nur einige gelungene Beispiele, wie die Methodik des Kulturtransfers gewinnbringend im Bereich der Historiographie zum Judentum angewandt werden kann, sondern auch eine höchst lesenswerte Einführung Steers zum Forschungsfeld Kulturtransfer und jüdische Geschichte.<sup>22</sup>

Insofern versteht sich das vorliegende Buch als ein weiterer Beitrag bei der Etablierung der Kulturtransferforschung in der jüdischen Geschichtsschreibung.

## Grundlegende Anmerkungen

### Der Kalender

Die Datierung der Ereignisse, die sich auf das Russländische Reich beziehen, folgen dem bis 1918 geltenden Julianischen Kalender, der zu dem im Westen geltenden Gregorianischen Kalender im 19. Jahrhundert eine Differenz von minus zwölf Tagen, im 20. Jahrhundert von minus dreizehn Tagen aufweist.

### Transliteration

Die Übertragung der kyrillischen Schrift in lateinische Buchstaben folgt den in der deutschen Slawistik üblichen wissenschaftlichen Transliterationsregeln, die, angelehnt an das Tschechische, diakritische Zeichen zur Darstellung von speziellen Buchstaben verwenden. Im Deutschen gebräuchliche Eigennamen wie Nikolaus, Wilna oder Warschau werden wie im Deutschen generell üblich geschrieben.

Bei der Transliteration von hebräisch- und jiddischsprachigen Zitaten und Titeln wird auf eine der deutschen Phonetik angepasste, vereinfachte Über-

21 Carlebach, Impact, 405.

22 Vier Jahre zuvor war ein französischsprachiger Sammelband erschienen, der aber kaum rezipiert wurde. Auch fehlt dort eine Auseinandersetzung mit dem Kulturtransferansatz. Vgl. Borel/Motzkin (Hg.), voyages. Zwei weitere Aufsätze, die sich mit der Kulturtransferproblematik in der jüdischen Geschichte auseinandergesetzt haben, sind: Bechtel, Transfers, 67–83 sowie Petersen, Ärzte, 111–120.

tragung zurückgegriffen, wobei vor allem der Unterschied zwischen stimmhaften und stimmlosen Lauten beachtet wurde. Das heißt, dass Samech (ס) als „s“, Zajin (ז) als „z“ und Tsadi (צ) als „ts“ transliteriert werden.

### Quellennachweis

Bei allen Quellennachweisen, die sich auf Archive der ehemaligen Sowjetunion beziehen, wird die sowjetische Unterteilung verwendet, die auch heute noch in den Nachfolgestaaten üblich ist. Die erste Zahl verweist auf den Fonds, die zweite auf den Opis', die dritte auf das Delo und die letzte auf das oder die entsprechenden Blätter, wobei die Abkürzung ob (oborot) die Rückseite eines Blattes bezeichnet. Auf eine landessprachliche Angabe dieser russischen Begriffe wurde verzichtet. Bei den übrigen Quellen wird die von dem jeweiligen Archiv vorgegebene Art des Nachweises verwendet.

# I. Das Eigene und das Fremde: Kulturelle Distinktionen und gegenseitige Wahrnehmung von deutschem und osteuropäischem Judentum

Da der in dieser Arbeit angewandte Begriff des Kulturtransfers als eines „interkulturellen Übertragungsprozesses“ idealtypisch von separat existierenden Kulturbereichen ausgeht, werden im Folgenden die grundlegenden Unterscheidungsmerkmale zwischen dem deutschen und dem osteuropäischen Judentum, die letztlich das Eigene und das Fremde generierten, herausgearbeitet.

Bis ungefähr zur Mitte des 18. Jahrhunderts bildeten die mittel- und osteuropäischen Juden eine relativ homogene Gruppe, die sich vor allem durch ihre Zugehörigkeit zum aschkenasischen Judentum definierte. Die weitgehende Einheit in religiöser und kultureller Hinsicht fand laut Israel Bartal ihren Ausdruck im gegenseitigen Austausch von Rabbinern, Gelehrten und religiösen Funktionsträgern, in einer aktiven Beteiligung an den Angelegenheiten des jeweils Anderen sowie im Gebrauch der gleichen jiddischsprachigen Bücher.<sup>1</sup>

Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts setzte bei den Juden Mittel- und Osteuropas eine auseinanderstrebende Entwicklung ein, die ihren Ausgangspunkt in einer stetigen Abnahme der Gemeindedisziplin – bis dahin Garant für weitgehende Kohäsion und Uniformität des europäisch-aschkenasischen Judentums – hatte.<sup>2</sup> In Deutschland wie auch in anderen Staaten und Gebieten Mittel- und Westeuropas wurde das dadurch entstandene Vakuum durch die wachsende Kontrolle des rationalistisch orientierten absolutistischen Staates ausgefüllt. Gleichzeitig wies die innerjüdische Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Abgeschiedenheit den Weg zur jüdischen Aufklärungsbewegung, der Haskala, die den „dramatischen Eintritt“ der deutschen Juden „in das soziale und kulturelle Leben Deutschlands“<sup>3</sup> markierte.

Im Gegensatz dazu eröffnete die Mehrheitsgesellschaft in Osteuropa laut Jacob Katz keine Möglichkeit der Integration, so dass die Schwächung der Gemeindedisziplin Platz für eine autochthone jüdische Entwicklung bot.

1 Vgl. Bartal, Image, 4. Aber erst durch die Anstellung von renommierten jüdischen Gelehrten aus Polen erhielten, so Wilke, „fast alle der später bedeutendsten rabbinischen Zentren des Westens [...] ihren Ruf als Bildungsstätten zurück.“ Wilke, Talmud, 85. Vgl. hierzu auch Schulvass, East; M. Graetz, Austausch, 80.

2 Vgl. Katz, Ghetto, 43.

3 Carlebach, Juden, 56.

Während in Mittel- und Westeuropa die an Rationalität orientierte Haskala entstand, formierte sich in Osteuropa, ausgehend von Polen, die mystische Bewegung des Chassidismus.<sup>4</sup> Beides waren Reformbewegungen, die jedoch ganz unterschiedliche Inhalte formulierten. Die Anziehungskraft der Lehren des Chassidismus erwies sich in Osteuropa als so stark, dass innerhalb weniger Jahrzehnte ein erheblicher Teil der dortigen Juden Anhänger dieser Bewegung wurde. Die Ausbreitung des Chassidismus nach Westen stieß erst in Litauen auf energischen Widerstand der rabbinischen Juden, deren künftige Bezeichnung als Mitnaggdim (hebr. für Gegner) aus dieser Konfrontation resultierte. Als Antwort auf die vermeintliche Bedrohung durch den Chassidismus leiteten die Mitnaggdim eine Renaissance des Talmudstudiums ein und gründeten zahlreiche neue Jeschivot (Talmudhochschulen).

Ungefähr zur gleichen Zeit verbreitete sich die jüdische Aufklärungsbewegung von Deutschland aus über ganz Mittel- und Westeuropa, wobei sich letzten Endes alle jüdischen Schichten an diesem Projekt der Moderne beteiligten. Eine Reihe spezifisch jüdischer Merkmale, die als Ausdruck des Ghettolebens verstanden wurden, sollten den Assimilations- und Akkulturationsbestrebungen der deutschen Juden weichen. Die traditionelle jüdische Kleidung wurde aufgegeben und Deutsch an Stelle des nun als abstoßend empfundenen Jiddisch zur Umgangssprache der deutschen Juden. Herausragende Bedeutung erlangte die (säkulare) Bildung, was zu einer Abkehr von der traditionellen Dominanz jüdisch-religiösen Wissens sowie zu Bemühungen um Integration in die Mehrheitsgesellschaft führte. In zunehmendem Maße besuchten die deutschen Juden allgemeine Schulen oder errichteten eigene moderne Lehranstalten, in denen die Vermittlung weltlicher Kenntnisse im Vordergrund stand, während der religiöse Unterricht gegenüber früheren Zeiten einen stark komprimierten Charakter aufwies. Damit war, um mit Julius Carlebach zu sprechen, die „schnelle und dramatische Säkularisierung der Juden in Deutschland“<sup>5</sup> eingeleitet. Die durch die Haskala gewandelte Haltung zur Religion mündete schließlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in eine religiöse Reformbewegung innerhalb des deutschen Judentums. In Anlehnung an den Protestantismus wurde eine Ästhetisierung und Modernisierung des Gottesdienstes angestrebt, die sich in der Einführung von Synagogenordnungen, Chören, der deutschen Predigt, des Ornats für Rabbiner, des Orgelspiels (partiell) und der Verkürzung des Gebetsbuchs sowie in der Abschaffung als nicht mehr zeitgemäß empfundener Bräuche niederschlug.

Im Zuge dieser religiösen Reformen entwickelte sich seit den 30er Jahren

4 Vgl. Katz, Ghetto, 43 – 44. Diese zeitliche Koinzidenz hinsichtlich der Entstehung von Aufklärung und Chassidismus hat Graetz mit folgenden Worten kommentiert: „Die Aufklärung und die kabbalistische Mystik reichten einander die Hände, um das Werk der Zerstörung zu beginnen. Mendelssohn und Israel Baal-Schem, welche Gegensätze! Und doch haben beide unbewußt den Grundbau des talmudischen Judentums unterwühlt.“ Graetz, Geschichte, Bd. 11, 96.

5 Carlebach, Juden, 68.

des 19. Jahrhunderts innerhalb des deutschen Judentums auch ein neuer Rabbinertyp, der jüdische Gelehrsamkeit mit einem hohen Maß an säkularem Wissen verband. Im Unterschied zu früheren Zeiten befasste sich der moderne deutsche Rabbiner nunmehr weniger mit rituellen Fragen, dafür aber um so mehr mit Rhetorik, Repräsentation, Wissenschaft, Erziehung und sozialer Fürsorge. Hatte er früher in erster Linie als Gesetzesausleger und Richter fungiert, so verstand sich der deutsche Rabbiner, selbst der orthodoxe, nun vor allem als Prediger, Seelsorger und Lehrer sowie allgemein als moralisches Vorbild. Schon bald waren ein abgeschlossenes Hochschulstudium und die Promotion eine Selbstverständlichkeit für deutsche Rabbiner jeder religiösen Richtung.<sup>6</sup> Für den herausragenden Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* Leopold Zunz (1794–1886) markierte dieser Prozess die „Verbannung der östlichen Barbarei“,<sup>7</sup> da sich damit die Anstellung polnischer Rabbiner und Lehrer in deutsch-jüdischen Gemeinden erledigt hatte. Gegner der Rabbinatsreform quittierten dies hingegen nicht selten mit folgendem despektierlichem Diktum: „Seit die Rabbiner ‚Doktoren‘ sind, ist das Judentum krank.“<sup>8</sup>

Im Gegensatz dazu verlief die Entwicklung der osteuropäischen Juden seit der Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend in anderen Bahnen. Zwar war es dort zur Spaltung des Judentums in Chassidim und Mitnaggdim gekommen, jedoch blieben beide Strömungen einer traditionalistischen alljüdischen Lebensweise verhaftet, die sich auch weiterhin in einer weitgehend strikten Abgeschlossenheit von der Kultur der Mehrheitsgesellschaft äußerte. Erst etwa ein halbes Jahrhundert nach Beginn der Haskala in Deutschland lassen sich auch in Osteuropa erste äußerst zaghafte Anzeichen einer jüdischen Aufklärung erkennen.<sup>9</sup> Diese neuen Ideen waren in erster Linie durch Vermittlung osteuropäischer Juden, die sich zu geschäftlichen oder wissenschaftlichen Zwecken eine gewisse Zeit in Deutschland aufgehalten hatten, nach Osteuropa transferiert worden.<sup>10</sup> Dass es sich hierbei vor allem um „importierte“, also „fremde“ Ideen handelte, wird insbesondere auch an der Wahrnehmung der traditionalistisch gesinnten osteuropäischen Juden deutlich, die weiterhin die große Mehrheit bildeten. So bezeichneten sie nahezu jede Neuerung in abwertender Weise als „daitsch“, und selbst die relativ wenigen osteuropäischen Repräsentanten der jüdischen Aufklärung, die Maskilim, erhielten den Spitznamen „daitsch“ oder „Berliner“. <sup>11</sup> In diesem Sinne

6 Zur Entwicklung eines modernen Rabbinats im deutschen Judentum vgl. den exzellenten Aufsatz von Schorsch, *Emancipation*, 205–248.

7 Zunz, *Rede*, 110.

8 Vgl. Breuer, *Rabbinat*, 22; Meyer, *Model*, 78.

9 Vgl. hierzu bspw. Stanislawski, *Tsar*, 50.

10 Vgl. hierzu Meyer, *Mendelssohn*, 67; Ochs, *Aufklärung*, 16, 92, 114–121; Sinkoff, *Shtetl*, 45–202. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass auch „interne“ Faktoren im osteuropäischen Judentum die Etablierung der Haskala dort ermöglicht haben. Vgl. hierzu Etkes, *Factors*, 13–32.

11 Vgl. Bartal, *Image* 5–6.

waren die Haskala selbst und alle mit ihr verbundenen Wertvorstellungen und Praktiken Kultureme.

Die Mehrheit der osteuropäischen Juden blieb gegenüber den Ideen der Aufklärung indifferent, wobei es regionale Unterschiede gab. Während in den osteuropäischen Gebieten, die im Allgemeinen stark von der deutschen Kultur beeinflusst waren, die Haskala bedeutende Anziehungskraft entwickeln konnte – so zum Beispiel in Liv- und Kurland oder auch in galizischen Städten –, blieb sie insbesondere in den Gegenden, die vom Chassidismus geprägt waren, eine Randerscheinung. Neben einer verhältnismäßig geringen Akzeptanz unterschied sich die osteuropäische Haskala auch in ihrer weiteren Entwicklung insofern prägnant von ihrem deutschen Vorbild, als sie einen deutlich „jüdischeren“ Charakter aufwies. Dies zeigte sich in erster Linie im Festhalten an der traditionellen Diglossie, indem die beiden jüdischen Sprachen Hebräisch und Jiddisch als sprachliche Medien zur Verbreitung der Aufklärung herangezogen wurden, woraus letztlich sogar eine Zweisprachigkeit entstand.<sup>12</sup> Während Hebräisch nicht nur im religiösen Bereich, sondern bei den osteuropäischen Maskilim (später ebenfalls bei den zionistisch orientierten Anhängern) auch als Literatursprache große Bedeutung besaß, blieb Jiddisch weiterhin für den überwältigenden Teil der osteuropäischen Juden die Umgangssprache. So bezeichneten noch 1897 bei der im Zarenreich durchgeführten Volkszählung knapp 97 % der russländischen Juden Jiddisch als ihre Muttersprache.<sup>13</sup>

Ganz anders gestaltete sich hingegen die Entwicklung in Deutschland. Dort spielte schon zu Beginn der Haskala die deutsche Sprache eine herausragende, das Hebräische hingegen nur eine untergeordnete Rolle, während das Jiddische als zu überwindender „Jargon“ völlig abgelehnt wurde. Nach nur wenigen Jahrzehnten war Deutsch zum alleinigen Idiom des deutschen Judentums geworden. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass zunächst auch die deutsche Sprache in der osteuropäischen Haskala von großer Bedeutung war, was die Orientierung der osteuropäischen Maskilim an ihrem deutschen Vorbild besonders augenscheinlich demonstriert.

Das Zeitalter der Aufklärung markierte nicht nur den Beginn unterschiedlicher Entwicklungen innerhalb des bis dahin weitgehend homogenen aschkenasischen Judentums, sondern hatte auch ein gewandeltes Selbstverständnis zur Folge, das vor allem aus der Wahrnehmung des jeweils „Anderen“ seine Bestätigung erfuhr. Zweifellos war die neue Sicht der deutschen Juden auf ihre osteuropäischen Glaubensgenossen Teil eines allgemeinen westeuropäischen Phänomens, das Larry Wolff sehr prägnant wie folgt beschrieben hat:

12 Vgl. Bechtel, *Transfers*, 68; Katz, *Ghetto*, 45; Grözinger, *Literatur*, 76.

13 Vgl. Bauer/Kappeler/Roth (Hg.), *Nationalitäten*, 200.



“It was Western Europe that invented Eastern Europe as its complementary other half in the eighteenth century, the age of Enlightenment. It was also the Enlightenment, with its intellectual centers in Western Europe, that cultivated and appropriated to itself the new notion of ‚civilization‘, an eighteenth-century neologism, and civilization discovered its complement, within the same continent, in shadowed lands of backwardness, even barbarism. Such was the invention of Eastern Europe.”<sup>14</sup>

Auch Jurij Lotman hat darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Kultur als „geschlossenem Begriff“ zwangsläufig einen „Antipoden, eine ‚Nicht-Kultur‘, voraus[setzt], die sich jenseits ihrer Grenzen befindet“.

Das von der Aufklärung konstruierte Bild des „zivilisierten“, kultivierten Westeuropas und des „barbarischen“, unkultivierten Osteuropas als dessen Antipode fand, wie bereits erwähnt, auch im deutschen Judentum seine Entsprechung. Tatsächlich existierte laut Sander Gilman seit dem späten 18. Jahrhundert ein negatives Bild des osteuropäischen Juden im deutsch-jüdischen Bewusstsein:

„der nicht assimilierte Jude, der ungeschlachtet Deutsch sprach; er wurde ‚der mauschelnde Jude‘, der Lumpensammler, schmutzig, unwissend, am Rande der ordentlichen Gesellschaft. Er war eine Variante der Standard-Stereotype vom Juden, wie er in der europäischen antisemitischen Propaganda seit dem frühen Mittelalter zu sehen war.“<sup>15</sup>

Ähnlich wie sich Westeuropa seit der Aufklärung als Inbegriff der „Zivilisation“ wahrnahm, schuf man innerhalb des aufgeklärten deutschen Judentums das „Bild des schwerarbeitenden, gelassenen, intellektuellen Juden“,<sup>16</sup> der sich positiv von seinem als „unzivilisiert“ perzipierten osteuropäischen Glaubensgenossen abhob. Insofern war auch für die deutschen Juden das osteuropäische Judentum nicht geographisch bestimmt, sondern eine Chiffre für Rückständigkeit, Kulturlosigkeit, Nutzlosigkeit und „Verwilderung“; es bedurfte daher einer „Regeneration“ – ein häufig von deutschen Juden dieser Zeit in Bezug auf das osteuropäische Judentum verwendeter Begriff.<sup>17</sup>

Wenn deutsche Juden im 19. Jahrhundert von osteuropäischen Juden sprachen, wurden diese ungeachtet ihrer tatsächlichen Herkunft zumeist als „polnische“ Juden bezeichnet, wobei der „polnische“ Jude alle positiven Eigenschaften vermissen ließ, deren sich der deutsche Jude sehr wohl glaubte rühmen zu dürfen. Insofern lassen sich die Stereotype des Orientalismus, wie sie Edward Said in seinem 1978 erschienenen gleichnamigen Werk dargestellt

14 Vgl. Wolff, *Inventing*, 4.

15 Gilman, *Wiederentdeckung*, 12 (Am Rande sei darauf hingewiesen, dass es problematisch ist, im frühen Mittelalter von antisemitischer Propaganda zu sprechen).

16 Gilman, *Wiederentdeckung*, 12.

17 Im Übrigen war diese Haltung keineswegs auf das deutsche Judentum beschränkt. Auch das französische Judentum verwandte im 19. Jahrhundert ständig den Begriff der „régénération“, wenn es von der Reformnotwendigkeit der Juden Nordafrikas oder des Osmanischen Reichs sprach. Vgl. Rodrigue, *Jews*, 5–8.

hat, auch auf das Verhältnis der aufgeklärten deutschen Juden zu ihren osteuropäischen Glaubensgenossen übertragen. Ähnlich wie der Blick des Westens auf die Völker des Vorderen Orients oder der arabischen Welt von einem grundsätzlichen Überlegenheitsgefühl bestimmt war, das sich im politischen und kulturellen Umgang mit dieser Region manifestierte und bis in die Gegenwart andauert, war auch die Sichtweise der aufgeklärten deutschen Juden auf das osteuropäische Judentum von diesem Diskurs geprägt. Immerhin erkannten aber die deutschen und die deutschakkulturierten Juden die Möglichkeit einer „Zivilisierung“ des osteuropäischen Judentums durch den Transfer deutscher Kultur, hauptsächlich in Form von Bildung, an. Prägnant auf den Punkt gebracht hat dies der aus Galizien stammende jüdische Schriftsteller Karl Emil Franzos (1848–1904), der das osteuropäische Judentum kulturell in „Halb-Asien“ verortete und literarisch für eine Übernahme der deutschen Kultur durch seine osteuropäischen Glaubensgenossen, also den Übergang nach Europa, warb.

Worin bestand nun in der Wahrnehmung der aufgeklärten deutschen Juden ihre vermeintliche kulturelle Überlegenheit im Einzelnen? Zunächst zeigte sich dies schon allein in der Verwendung einer neuen Umgangssprache. Zum einen propagierten die deutschen Maskilim die Verbreitung der deutschen Sprache unter ihren Glaubensgenossen als wichtigen Schritt zur Annäherung an die nichtjüdische Gesellschaft, zum anderen waren sie zugleich vom Jiddischen, dem sogenannten „Jargon“, zutiefst abgestoßen. Moses Mendelssohn (1729–1786), zweifellos der erste und hervorragendste Vertreter der deutschen Haskala, war der Auffassung, das jüdische Sprachgemisch habe erheblich „zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes“ beigetragen.<sup>18</sup> Insofern wurde dem Jiddischen nicht nur eine unästhetische, sondern auch eine unmoralische Wirkung beigemessen. Zwar hatten sich die deutschen Juden schon bald dieser angeblich so verderblichen Sprache entledigt, doch ihre ablehnende Haltung verfestigte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in gewisser Weise zu einer Phobie, die im Grunde die Tatsache reflektierte, dass in Osteuropa noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahezu alle Juden das Jiddische als ihre Muttersprache bezeichneten. Für den großen deutsch-jüdischen Historiker Heinrich Graetz (1817–1891) war Jiddisch nichts anderes als eine „häßliche Mischsprache“, „ein lallendes Kauderwelsch“, ja eine „Sprachverderbnis“.<sup>19</sup> Wie kompromisslos die Haltung des Historikers in dieser Hinsicht war, wird vor allem daraus ersichtlich, dass er es verbot, sein monumentales Werk über die Geschichte der Juden ins Jiddische zu übersetzen, da er den „Jargon“ als größte Schande für (s)ein Volk betrachtete.<sup>20</sup> Damit gab er überdeutlich zu verstehen, was er von der Muttersprache der großen Mehrheit der osteuropäischen Juden hielt, für die eine solche Übersetzung bestimmt gewesen wäre.

18 Graetz, Geschichte, Bd. 11, 12.

19 Graetz, Geschichte, Bd. 11, 38, 12.

20 Vgl. Wertheimer, Strangers, 150.

# Vandenhoeck & Ruprecht

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JR GK), Band 19

Zwei Berufsgruppen deutscher Juden, die in etwa zwischen 1839 und 1939 in Osteuropa gewirkt haben, stehen besonders im Interesse von Tobias Grills Arbeit: deutsche Rabbiner und deutsch-jüdische Pädagogen. Tobias Grill geht der Frage nach, inwiefern die beiden Gruppen als kulturelle Mittler bei der Reform des traditionellen jüdischen Bildungswesens – eines Kernbereichs der jüdischen Aufklärungsbewegung (Haskala) – auftraten. In gewisser Weise war das der Versuch, bestimmte Aspekte des Bildungswesens aus ihrer Herkunftskultur in das osteuropäische Judentum zu transferieren. Zugleich klärt Grill die Frage, wie Rezeption und Übernahme solcher Elemente durch die osteuropäischen Juden funktionierten.

## **Der Autor**

Tobias Grill ist Post-Doc an der Graduiertenschule Ost- und Südosteuropastudien der LMU München.

ISBN: 978-3-525-57029-6



9 783525 570296

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)