

זשורשירם

המכונה

שפת אמת

זודה צחות לשון הקודש מתורגם אשכנזי • להבין במקרא מפורש
לביאורי המפרשים הפשטנים כמו רש"י וראב"ע וזולתם •

דבה רוחו אותו לחדש דבר מעתה • ולפרש מקראי קודש בביאור חדש כפי הפשט הניאות
ומצא עזר למלאכתו בזה החיבור • כי יורנו בדרך יבחר לכתוב יושר ודבר אמת אם ישם
נתו איו יאסוף • יען דרכי מבטא ליהק מצוינים באותותם לשרשיהם • והוא המוציא
פר צבא ההוראות השונות לכל שורש • ומונה מספר לבניני הפעלים אשר בכל

יוצא ומי העומד בהוראתו • ובשמות יפקוד צבא המשקלים לכל מובן מהמובנים

Andrea Schatz

Sprache in der Zerstreuung

Die Säkularisierung des Hebräischen
im 18. Jahrhundert

Vandenhoeck & Ruprecht

ברלין



Andrea Schatz, Sprache in der Zerstreuung

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Herausgegeben von
Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

Band 2

Vandenhoeck & Ruprecht

Andrea Schatz

Sprache in der Zerstreuung

Die Säkularisierung des Hebräischen
im 18. Jahrhundert

Vandenhoeck & Ruprecht

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung der Arbeit dar, die unter dem Titel »Sprache in der Zerstreuung. Zur Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert« von der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen wurde.

D 61

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 978-3-525-56991-7

© 2009 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / 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. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Gesamtherstellung: © Hubert & Co, Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Den Schätzen –
meinem Vater, meinem Bruder
und dem Andenken meiner Mutter

Dank

Ein Buch entsteht an vielen Orten des Schreibens und Gesprächs, und auch wenn es nur eine Autorin hat, die für sämtliche Wörter, Punkte und Akzente die Verantwortung trägt, so haben sich doch zahlreiche andere Stimmen in ihren verschiedenen Sprachen produktiv hineingemischt und an seiner Entstehung mitgewirkt. Mein Dank gilt Prof. Dr. Michael Brocke, der mich dazu ermutigte, eine Dissertation zur hebräischen Sprache im 18. Jahrhundert zu beginnen, der die wohl vollständigste Sammlung der zwischen Berlin und Königsberg gedruckten hebräischen Aufklärungsliteratur in Deutschland an das Salomon Ludwig Steinheim-Institut brachte, wo sie meinen Kollegen und mir immer wieder neue Entdeckungen ermöglichte, und der mit energischem Rat und wertvollen Hinweisen die Arbeit begleitete. Dankbar bin ich Prof. Dr. Stefan Rohrbacher, dem zweiten Betreuer der Dissertation, für aufschlussreiche Gespräche und viele weiterführende Fragen – und für die unschätzbare und tatkräftige Ungeduld, mit der er die Fertigstellung der Dissertation wie des Buches unterstützte. Ihm und Prof. Dr. Michael Brenner danke ich zudem für die Aufnahme des Buches in die Reihe »Jüdische Religion, Geschichte und Kultur« im Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. Prof. Dr. Shmuel Feiner und Prof. Dr. David Ruderman ebneten mir den Weg in israelische und amerikanische Kontexte der Forschung und ermutigten mich auf ihre je eigene Weise, meine Überlegungen zum 18. Jahrhundert fortzuentwickeln und zu schärfen.

Danken möchte ich auch den beiden akademischen Lehrerinnen, die großzügig bereit waren, ihr Wissen zu teilen, und deren strenge und subtile Analysen mir Zugänge zu Sprache und Aufklärung, Kritik und Tradition ermöglichten, die dieses Buch wesentlich prägten: Prof. Dr. Hella Tiedemann und Prof. Dr. Chava Turniansky. Für lange Gespräche über Schrift und Schreiben und für ihre Jerusalemer und Amsterdamer Gastfreundschaft danke ich Prof. Dr. Shlomo Berger, Dr. Carola Hilfrich und Prof. Dr. Irene Zwiep. Stefan Siebers sorgte mit unerschöpflicher linguistischer Expertise, scharfem Blick und Vincis Grassi dafür, dass mein Vergnügen an den Sprachen nie nachließ. Für ausgezeichnete Ratschläge und Hinweise bin ich Prof. Dr. Marion Aptroot, Dr. Resianne Fontaine, Prof. Dr. Gad Freudenthal, Prof. Dr. Gideon Freudenthal, Prof. Dr. Amnon Raz, Prof. Dr. Elchanan Reiner und Dr. Émile Schrijver dankbar. Auf verschiedenste wissenschaftliche und freundschaftliche Weisen haben Shulamit und Arie Arnon, Inka Arroyo,

Aubrey Pomerance, Dr. Claudia Rosenzweig, Astrid Schmetterling und Dr. Helene Schruff mich während der Arbeit unterstützt.

Dem Kurator der Judaica-Sammlungen an der University of Pennsylvania, Prof. Dr. Arthur Kiron, danke ich für anregende Gespräche und für die Erlaubnis, Isaak Satanows *Sefer ha-schoraschim* für die Umschlagabbildung zu verwenden. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Bibliothek des Center for Advanced Judaic Studies, der Jewish National and University Library in Jerusalem und der Bibliotheca Rosenthaliana an der Universität van Amsterdam machten es zur Freude, in ihren Lesesälen zu arbeiten.

Dem Franz-Rosenzweig-Forschungszentrum an der Hebräischen Universität Jerusalem und seinem Direktor, Prof. Dr. Gabriel Motzkin, danke ich für ein Graduiertenstipendium, das es mir ermöglichte, das Projekt von Anfang an auf solide Füße zu stellen. Der Society of Fellows in the Liberal Arts, die während meiner Jahre in Princeton mein akademisches Zuhause war, ihrem Direktor, Prof. Dr. Leonard Barkan, ihrer Executive Director, Dr. Mary Harper, und meinen »fellow Fellows« danke ich für viele beflügelnde Momente.

Für ihre Unterstützung und die großzügige Förderung der Drucklegung des Buchs bin ich Prof. Dr. Martha Himmelfarb, Dean Sandra K. Johnson und dem University Committee on Research in the Humanities and Social Sciences, Princeton University, zu großem Dank verbunden.

Thomas Kollatz begegnete der Herausforderung, einen mehrsprachigen Text mit langen Fußnoten lesbar zu machen, mit wissenschaftlicher Genauigkeit, raffinierten Ideen und guter Laune. Danken möchte ich zudem Tina Grummel, die die Zusammenarbeit mit dem Verlag zu einer ganz und gar erfreulichen Erfahrung machte.

Meine Mutter, mein Vater und mein Bruder interessierten sich lebhaft für meine Erkundungen jüdischer und deutscher Geschichte und stellten einige der besten Fragen, die mir während der Arbeit an diesem Buch begegneten. Sie reagierten auf meine Ortswechsel mit einer Gelassenheit, die auch mich beruhigte, und zögerten keinen Augenblick mit ihrer Unterstützung.

Thomas Quehl erzählte mir von der Macht der Sprachen in der Gegenwart und ermunterte mich – auch transatlantisch – mit unzähligen Tassen des besten Kaffees, den ich kenne.

Inhalt

Einleitung	11
I. Heilige Sprache	35
1. Babel: Verwirrung und Zerstreuung	37
2. Havdala: Ordnung und Unterscheidung	48
3. Verteilung und Vervielfältigung	56
Heilige und profane Sprache	56
Targum und La‘az	61
Geschrieben und gesprochen	64
4. Eingrenzung oder Ausbreitung sprachlichen Wissens?	73
Tora und Grammatik	75
Vermittelnde und vermittelte Sprache	98
5. Krise der Zweisprachigkeit	109
II. Ursprache	113
1. Die mangelhafte, die vorzügliche Sprache	115
Im Exil: Wege des Vergessens	115
Am Ursprung: Die Unantastbarkeit der Sprache	119
Vom Sinai: Eine einheitliche Sprache	124
2. Grammatik	133
Grenzgänge	133
Streit	140
Ein Echo?	165
3. Spracherweiterung	170
Wie Berge an einem Haar	170
Qohelet Musar: Schrift und Schreiben	176

III. In der Zerstreuung: Sprache und Nation	195
1. »Lernen wir von den übrigen Nationen ...«	197
»Nation« und »Colonie«	197
»Sie rasteten und ruhten nicht ...«	204
Von den Nationalsprachen zur Sprache überhaupt	215
Ursprache und »allmählicher Ursprung« der Sprache	222
2. Grammatik und Übersetzen	226
Zurück zur Schrift	227
Nach dem »lebenden Alter« des Hebräischen	231
Vor der Wiederherstellung	233
Die »tiefgründige Grammatik« der heiligen Sprache	241
Die »tote Sprache« der Grammatiker	255
3. Grammatik und Spracherweiterung	259
Auf dem Marktplatz der Sprachen	260
Im Archiv der Schriften	268
4. Eine Geschichte der Sprache	275
 Schluss: Eine Sprache wechselt den Autor	 279
Literatur	284
Personenregister	302

Einleitung

Auf der Suche nach einer Sprache, in der sich die jüdische Nation über die Fragen ihrer Zeit und ihre Situation in der Diaspora würde verständigen können, wandten sich die jüdischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts dem Hebräischen zu: »Möge der Kluge hören, sich belehren lassen und die Kenntnis unserer vorzüglichen, heiligen Sprache in Israel ausbreiten.«¹ Isaak Euchel und seine Freunde, die mit diesen Worten für die erste hebräische Zeitschrift der Moderne warben, waren, wie die meisten jüdischen Aufklärer, mehrerer Sprachen mächtig. Moses Mendelssohn verfasste einige seiner wichtigsten Werke auf Deutsch, andere schrieben Englisch, Französisch, Italienisch oder Niederländisch, und gemeinsam unternahmen sie es, die Landessprachen durch Übersetzungen und Lehrbücher in jüdische Zusammenhänge zu integrieren.² Doch zugleich wurde zwischen Prag, Amsterdam, Berlin und London über religiöse, kulturelle und politische Fragen der Zeit vor allem in hebräischen Büchern, Aufsätzen und Briefen verhandelt. Was bedeutete es, das Hebräische in eine jüdische Sprache der Moderne zu verwandeln?

Zu Beginn der Frühen Neuzeit ähnelte das Hebräische in mancher Hinsicht den »sacred silent languages«, die Benedict Anderson als die Medien beschreibt, durch die sich die »global communities« der Vergangenheit ihres inneren Zusammenhalts vergewisserten. Weil sich das Hebräische als Schriftsprache und Sprache der Schrift³ durch den alltäglichen Gebrauch nicht tiefgreifend veränderte, konnte es auf verlässliche Weise die Vorstellung von einem Kollektiv nähren, das Zeiten überdauert und territoriale Grenzen überschreitet. Hinzu kam, dass das Hebräische in jüdischen wie christlichen, in philosophischen wie mystischen Texten als Zeichenordnung interpretiert wurde, die grundsätzlich

¹ [...] ישמע חכם ויוסף לקח, להפיץ בישראל ידיעת סגולת לשונונו הקדושה [...] – Euchel u.a.: *Naḥal ha-besor*, 12.

² Erhellende Untersuchungen zur deutschen Sprache in jüdischen Kontexten von Mendelssohn bis Freud bietet Braese: *Eine europäische Sprache*. Zum Englischen vgl. Ruderman: *Jewish Enlightenment in an English Key*, 215–268.

³ »Schrift« steht in den folgenden Kapiteln fast ausnahmslos für das hebräische Wort *miqra*, das die hebräische und hebräisch-aramäische Bibel bezeichnet. Wenn es hingegen »Geschriebenes« im weiteren Sinne meint, geht dies aus dem Kontext eindeutig hervor.

durchsichtig ist auf die Ordnung der Dinge. Wie das Lateinische oder Chinesische konnte es als Archiv eines Wissens gelten, das – unabhängig von der Diversität gesprochener Sprachen – prinzipiell gültig und entzifferbar war: »in principle everyone has access to a pure world of signs.«⁴

Doch zugleich war das Hebräische als heilige Sprache nie ganz so »schweigsam«, wie Andersons Überlegungen es nahelegen mögen. Im Gegenteil, es ist seine Beredsamkeit, der sich dieses Buch verdankt. Das Hebräische war als rezitierte, studierte und bisweilen auch gesprochene Sprache, vor allem aber als Sprache, in der und über die unablässig geschrieben wurde, ein ausgesprochen mitteilbares Medium. In hebräischen, jiddischen und deutschen Texten, die zwischen 1500 und 1800 entstanden und Fragen des Torastudiums und des Gebets, des Übersetzens und der Grammatik, der Nation und der Diaspora aufgreifen, lässt sich verfolgen, wie die hebräische Sprache eine Fülle von Bedeutungen annahm, die sich wechselseitig formten, umstritten waren, sich wandelten und sichtbar machen, wie in der jüdischen und jüdisch-christlichen Öffentlichkeit über zentrale Aspekte des kulturellen und politischen Lebens im Übergang zur Moderne verhandelt wurde. Noch die Vorstellung von der transhistorischen und transregionalen Existenz der Sprache ist, wie sich zeigen wird, Ausdruck ihrer Verankerung in geschichtlich und räumlich genau bestimmbareren Kontexten.

Am Anfang des Buches stand also die Frage, inwiefern sich das Projekt der jüdischen Aufklärer, die heilige Sprache zur modernen Sprache der jüdischen Nation in der Diaspora zu machen, als Versuch beschreiben lässt, eine schweigsame, dauerhafte und wahre Ordnung der Zeichen in eine Sprache für die vielstimmigen Auseinandersetzungen, flüchtigen Reden und fehlerhaften Konstruktionen der Gegenwart zu verwandeln – und inwiefern es sich dieser Beschreibung entzieht. Wenn es im 17. und 18. Jahrhundert eher um Verschiebungen und Veränderungen innerhalb einer Ordnung ging, die schon immer beweglich war und in der das Hebräische seine Bedeutungen stets in Beziehung zu anderen Sprachen, in Beziehung zur islamischen oder christlichen Umgebung und in Beziehung zur Gegenwart entfaltet hatte, wenn das Hebräische also nie wirklich »schweigsam« war, so warf dies neue Fragen auf. Was bedeutete es in der Frühen Neuzeit, von der »heiligen Sprache« zu sprechen und sie von den »profanen Sprachen« zu unterscheiden, und was bedeutete es im 18. Jahrhundert, diese Sprache mit der Geschichte und Gegenwart der jüdischen Nation in der Diaspora neu zu verknüpfen? Ging die Verwandlung der heiligen Sprache in eine jüdi-

⁴ Anderson: *Imagined Communities*, 13.

sche Sprache der Moderne mit der Abkehr von religiösen Vorstellungen und Narrativen einher? Zeichnet sich hier die Entstehung säkularer Ansätze, Begriffe und Praktiken ab? Was lässt sich über »das Religiöse« und »das Säkulare« in jüdischen Kontexten des mittleren und westlichen Europa sagen, wenn sie mit Blick auf Veränderungen der sprachlichen Ordnung untersucht werden? Die letzte Frage weist auf eine Verdoppelung der Perspektive hin, die für die folgenden Kapitel relevant ist, auch wenn sie nicht immer ausdrücklich benannt wird. Das Sprachprojekt der jüdischen Aufklärer, der Maskilim, wird einerseits möglichst genau in den Kontexten der Frühen Neuzeit und des 18. Jahrhunderts verortet. Andererseits wird es gerade dadurch als Teil jüdischer Anfänge der Moderne lesbar, als ein Anfang unter den vielen Anfängen, die im Kontext gegenwärtiger Debatten über die europäische Aufklärung und die westliche Moderne neu studiert und interpretiert werden.

Die Erneuerung des Hebräischen bildete in den Augen der Maskilim ein zentrales Projekt, das die Anhänger der jüdischen Aufklärung in Europa und darüber hinaus miteinander verband und es ihnen ermöglichte, sich – gegen die Kräfte der Assimilation – als gesellschaftliche und kulturelle Avantgarde zu definieren, die sich die Reform der jüdischen Nation und die Erfindung neuer Formen ihrer Repräsentation in der Diaspora zum Ziel gesetzt hatte. Doch die Maskilim stellten nur eine kleine Gruppe innerhalb der jüdischen Gesellschaft dar,⁵ und sie selbst beklagten bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts, dass ihr Unterfangen schon nach kurzer Zeit kaum noch ein Echo fand. Die zionistische Erneuerung der hebräischen Sprache knüpfte an manche Aspekte ihrer Arbeit an, ging aber auch mit scharfer Kritik an den jüdischen Kulturen der Diaspora, an den politischen und ästhetischen Ideen der Aufklärung und an den Intellektuellen um Mendelssohn einher. In diesem Kontext war man kaum geneigt, das Berliner Sprachprojekt als frühes Kapitel der eigenen Geschichte in Betracht zu ziehen. Schließlich waren die Maskilim von einer zweisprachigen Ordnung ausgegangen, in der das Hebräische vor allem der schriftlichen Kommunikation dienen würde, ohne sich zu einem mündlichen Idiom zu entwickeln, und in der es Zweitsprache bleiben würde, ohne die Landessprache als Erstsprache zu verdrängen. Das Befremden über diese Konstruktion mag dazu beigetragen haben, dass das Interesse am Hebräischen des 18. Jahrhunderts auch im 20. Jahrhundert nicht sehr ausgeprägt war.⁶ Doch die Bedeu-

⁵ Vgl. Feiner: *Mahpekhat ha-ne'orut*, 236–239.

⁶ Dies spiegelt noch Sáenz-Badillos' Überblick über die Geschichte des Hebräischen, in dem die Rolle der Maskilim in der modernen Geschichte der Sprache zwar grundsätzlich gewürdigt, doch nur knapp und vage bezeichnet wird (Sáenz-Badillos: *A History of the Hebrew Language*, 267f.). Vgl. auch die kurze und ausgesprochen kri-

tion des Sprachprojekts erschließt sich nicht allein mit Blick auf die Ziele, die die Maskilim selbst programmatisch formulierten – und, wie sie selbst feststellten, in mancher Hinsicht verfehlten.

In den folgenden Kapiteln geht es um das Sprachprojekt als Teil sich wandelnder Konfigurationen jüdischer Selbstbestimmung, in denen Fragen der Sprache immer auch andere Fragen berührten, religiöse und politische Fragen, Fragen der Aufklärung und der Moderne. Wenn die Maskilim sich über den Ursprung und die Geschichte des Hebräischen, über Grammatik und Übersetzungsfragen, über die Erweiterung der Sprache und ihre Grenzen verständigten, und wenn sie und ihre Gegner diese Angelegenheiten für wichtig genug hielten, um im Streit über sie zugleich nach neuen Möglichkeiten zu suchen, über Vernunft und Tradition, über Religion und Nation, über die Versprechen der Emanzipation und die Gefahren der Assimilation zu sprechen, so trugen alle Seiten, die Maskilim wie ihre Gegner, dazu bei, moderne Fragen in jüdische Kontexte und jüdische Fragen in die Moderne einzuschreiben.

Im 18. Jahrhundert

Die jüdische Aufklärung, die Haskala, deren erste Äußerungen mit frühneuzeitlichen Reformen zwischen Prag und Amsterdam verknüpft waren, fand ihr Zentrum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Berlin, ehe sie im 19. Jahrhundert in Galizien, Polen und Russland neue Bedeutung gewann. In den Jahrzehnten, in denen sich die jüdische Aufklärung im deutschsprachigen Raum entfaltete, wurden kulturelle und soziale Entwürfe erprobt und Gegenentwürfe vorgestellt, auf die sich im 19. Jahrhundert die Wissenschaft des Judentums, die Reform und die Orthodoxie beziehen konnten. Diese formative Epoche jüdischer Geschichte in Deutschland wurde meist explizit mit Blick auf die jeweilige Gegenwart interpretiert. Lange galt sie entweder als Beginn eines langwierigen, doch erfolgreichen Emanzipationsprozesses oder einer problematischen, ja verhängnisvollen Bewegung der Assimilation.⁷ Beiden

tische Darstellung in Kutscher: *A History of the Hebrew Language*, 183. Benjamin Harshav gehörte zu den Ersten, die linguistische Studien zur Geschichte der hebräischen Sprache seit 1880 in einen größeren sozial- und kulturwissenschaftlichen Kontext stellten, doch auch bei ihm erscheinen frühere Anfänge nur als Vorgeschichte der Erneuerung des Hebräischen unter zionistischen Vorzeichen, und als solche können sie kaum weiter als bis zur litauischen Haskala zurückverfolgt werden (Harshav: *Language in Time of Revolution*, 121). In eine andere Richtung wies der von Lewis Glinert herausgegebene Band *Hebrew in Ashkenaz*, der auf eine zentralisierende Perspektive verzichtete und sich erstmals programmatisch der langen Geschichte des Hebräischen innerhalb der komplexen linguistischen und kulturellen Bezüge der Diaspora zuwandte (Glinert: *Hebrew in Ashkenaz. Setting an Agenda; Shavit: A Duty Too Heavy To Bear*).

⁷ Vgl. Sorkin: *Emancipation and Assimilation*.

Ansätzen gemeinsam war es, dass ihnen »Tradition« und »Moderne« als Gegensatz erschienen und sie die jüdische Aufklärung als Moment des Traditionsbruchs analysierten.

Wenn die folgenden Kapitel betonen, wie intensiv die Interventionen der Maskilim durch zahlreiche Linien des affirmativen, innovativen oder polemischen Kommentars auf die Überlieferungen früherer Generationen bezogen blieben, so verfolgen sie offensichtlich eine etwas andere Richtung.⁸ Jüngere Studien zeigen die Vielfalt jüdisch tradierten Wissens in der Frühen Neuzeit und die zahlreichen Anknüpfungspunkte, die es den Maskilim bot.⁹ David Sorkin lenkte die Aufmerksamkeit auf die Initiativen zu einer Reform des jüdischen Unterrichtswesens, die in Prag entstanden, und bezeichnete sie, zusammen mit dem Vorbild, das die sefardischen Gemeinden in Europa darstellten, als Ausgangspunkt für die kulturellen und sozialen Projekte der Haskala.¹⁰ Shmuel Feiner wies auf die nicht unbeträchtliche Zahl jüdischer Intellektueller hin, die ebenfalls schon im frühen 18. Jahrhundert nach Möglichkeiten suchten, neue philosophische Ansätze und wissenschaftliche Methoden in den Kanon jüdischen Wissens zu integrieren.¹¹ Mendelssohns Epoche erscheint nun als Zeit der Verankerung neuer Ideen und Institutionen, der eine Phase des Aufbruchs voranging, die Sorkin und Feiner als »jüdische Frühaufklärung« bezeichnen.¹² So stehen im Mittelpunkt gegenwärtiger Annäherungen an das jüdische 18. Jahrhundert nicht länger deutliche Zäsuren und die programmatische Abkehr von älteren Formationen des Wissens und Handelns, wie Jacob Katz sie beschrieb, oder vereinzelte Brüche und Neuanfänge, deren Akkumulation zu tiefgreifenden Veränderungen führte, wie Azriel Shohet argumentierte.¹³ An die Stelle der Auseinandersetzungen um diese beiden Positionen trat das Interesse für die lose geknüpften Netzwerke, in denen Rabbiner, eine »sekundäre Elite« von Lehrern und Kantoren sowie unabhängige Gelehrte und ihre

⁸ Vgl. auch Schatz: »Peoples Pure of Speech«.

⁹ Vgl. Ruderman: *The Impact of Early Modern Jewish Thought*, und ders.: *Why Periodization Matters*, 25–31.

¹⁰ Sorkin: *The Transformation of German Jewry*, insbesondere 41–62; zu den sefardischen Gemeinden s. auch ders.: *The Berlin Haskalah and German Religious Thought*, 40f., und die Beiträge zu Fontaine u.a.: *Sepharad in Ashkenaz. Medieval Knowledge and Eighteenth-Century Jewish Enlightened Discourse*, Amsterdam 2007.

¹¹ Vgl. Feiners Rückblick auf die ältere Literatur und die Kritik des Begriffs der »Vorläufer«: *Mahpekhat ha-ne'orut*, 46–56, und Etkes: *Li-sche'elat mevassere ha-haskala be-mizrah Eropa*, 25–44.

¹² Sorkin: *The Early Haskalah*, Feiner: *Ha-haskala ha-muqdemet*, sowie Feiners Einzelstudien: *Ha-darqon ha-karukh 'al ha-kawweret* und *Ben »'anene ha-sikhlut« le-»or ha-muskalot«*.

¹³ Katz: *Masoret u-maschber*, 284–310; Shohet: *Im hillufe tequfot*; eine Antwort auf Shohet formulierte Katz in: *Out of the Ghetto*, 34–41.

Mäzene gemeinsam das Aufkommen von Neuerungen ermöglichten und regulierten. Anders als in Interpretationen der jüdischen Aufklärung, die nahelegen, dass »Tradition« und »Moderne« als Gegensatz aufzufassen sind, rückt nun in den Blick, wie sich die Maskilim jüdisches Wissen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit neu aneigneten, wie sie Wissen der nichtjüdischen Umwelt mit jüdisch tradiertem Wissen vermittelten und wie sie schließlich versuchten, ihre neue »Bibliothek« zu legitimieren und ihre kulturellen und sozialen Projekte dauerhaft zu etablieren.¹⁴ Shmuel Feiner, der in seinem Entwurf eines Gesamtbilds der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert die Aktivitäten der Maskilim und ihre Folgen nicht mehr als Ausdruck einer Krise, sondern als Revolution innerhalb der jüdischen Gesellschaft deutet, die ausgesprochen produktiv war, sieht in ihr eine historische Bewegung, die einen, aber keineswegs den einzigen jüdischen Weg in die Moderne eröffnete.¹⁵

Zugleich wird deutlich, dass die Entwürfe, für die die jüdischen Aufklärer stritten, keineswegs unabhängig von der nichtjüdischen Umgebung entwickelt wurden – sie entstanden in Kontexten, die durch Kontakte und Konflikte, Austausch und Abgrenzung, Annäherung und Selbstbehauptung geprägt waren. Die Maskilim antworteten auf innerjüdische Herausforderungen ebenso wie auf neue Konstellationen in der christlichen Welt, und sie bezogen sich in ihren Antworten auf »Material«, auf Denkfiguren und Narrative, die selbst bereits von einer langen Geschichte jüdisch-christlicher Interaktion in der Diaspora zeugten. Dies gilt auch für ihre Hinwendung zur hebräischen Sprache.

In der Diaspora

Die jüdischen Aufklärer bewegten sich zwischen drei Sprachen und keine besaß eine Geschichte, durch die sie sich selbstverständlich als jüdische Sprache der Gegenwart angeboten hätte. Jiddisch war in den Augen der Maskilim die Sprache der noch nicht emanzipierten Vorfahren und eine private Sprache, keine Sprache der Öffentlichkeit. Die Landessprache war die Sprache der christlichen Umgebung und des aufstrebenden Bürgertums, seiner Kultur und seines Selbstbewusstseins – ein Mittel der Integration, die Partizipation, aber auch Assimilation bedeutete. Und das Hebräische?

¹⁴ Zur »Bibliothek der jüdischen Aufklärer« vgl. Reiner: *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science*, Feiner: *Mahpekhah ha-ne'orut*, 66, und Fontaine u.a.: *Introduction*, IX–XI.

¹⁵ Feiner: *Mahpekhah ha-ne'orut*, 32; vgl. auch Rosman: *Haskalah: A New Paradigm*, 129–132, und Hundert: *Jews in Poland-Lithuania*, 2 f.

Es begegnete den Maskilim zunächst als Sprache der täglichen Segensprüche und Gebete im Haus und als Sprache der synagogalen Liturgie, die die Lesung der Tora und ausgewählter Passagen aus den Propheten und Schriften einschließt. Den Studenten der jüdischen Überlieferung, die sich gründlichere Hebräischkenntnisse aneigneten, erschloss sich durch sie zudem Geschichte und Gegenwart jüdischer Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Trotz seiner frühen und alltäglichen Präsenz erschien das Hebräische aber in mancher Hinsicht als Fremdsprache. Innerhalb der Ordnung jüdischer Zweisprachigkeit, wie sie sich im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Aschkenas herausgebildet hatte, war das Jiddische die Erstsprache. So unterschiedlich die Formen des Unterrichts zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, für verschiedene Schichten, für Jungen und Mädchen aussahen, so unterschiedlich waren auch die Kenntnisse des Hebräischen, die sie vermittelten. Um 1700 konnte das Hebräische zudem als Fremdsprache erscheinen, weil sich, wie sich zeigen wird, Definitionen und Narrative herausbildeten, die das Hebräische als Sprache kennzeichneten, über die ihre Sprecher nicht verfügten, weil sie, so meinten viele, dem Gesetz einer anderen Autorität gehorcht: der Schrift und ihrem göttlichen Autor. Schließlich wurde das Hebräische auch als Fremdsprache beschrieben, weil systematische Kenntnisse der Sprache inzwischen, wie es schien, eher christlich als jüdisch tradiert wurden.

Das Hebräische wurde bisweilen mit dem Lateinischen der Frühen Neuzeit verglichen.¹⁶ Beide Sprachen ermöglichten eine geographisch weit gespannte Kommunikation über religiöse Angelegenheiten, beide Sprachen waren aber zugleich den Inhabern religiöser Ämter nicht mehr ohne weiteres vertraut, und ihr Gebrauch gehorchte keinen strikten Regeln, keiner anerkannten Norm. Übersetzungen religiöser Schriften in die Landessprachen erhielten immer größere Bedeutung, während zugleich nicht nur religiöse Schriften, sondern auch wissenschaftliche, philosophische und literarische Werke immer noch oft zuerst auf Latein oder Hebräisch veröffentlicht wurden. Und ließe sich nicht hinzufügen, dass die Bemühungen der Humanisten um eine Erneuerung des klassischen Latein ihre Parallele in der Hinwendung der jüdischen Aufklärer zum Hebräischen fanden?

Den Maskilim ging es um eine Transformation jüdischer Zweisprachigkeit, die das Hebräische wie Jiddische betraf. Das Jiddische sollte durch das Deutsche ersetzt werden, aber auch das rabbinische Hebrä-

¹⁶ Die folgende Skizze stützt sich, was das Lateinische betrifft, auf Burke: *Heu domine, adsunt Turcae!* (engl.: Burke: *Languages and Communities*, 43–60) und Waquet: *Latin or the Empire of a Sign*, insbesondere 41–70 und 78 f.

isch mit seiner starken aramäischen Komponente sollte zurückgedrängt werden.¹⁷ Ob an seine Stelle das biblische Hebräisch in möglichst reiner Form treten sollte oder ein Hebräisch, das auch auf die Mischna und mittelalterliche Texte zurückgreift, blieb umstritten. Doch die Bemühungen um eine »klassische« Sprache sind in den Texten der Maskilim nicht zu übersehen. Mendelssohn wies ausdrücklich auf die Parallele zu den Humanisten hin:¹⁸

Die guten hebräischen Schriftsteller erlauben sich in neuern Zeiten keinen Ausdruck, keine Redensart, welche nicht in der heiligen Schrift ihre Autorität hat. Ja sie setzen eine Art von Schönheit darin, (wie solches auch von einigen neuern lateinischen Schriftstellern geschehen ist,) ganze Sentenzen aus den Alten in ihre Reden einzuflechten, und ihnen durch die Verbindung, in welcher sie stehen, eine ganz andere Bedeutung zu geben.

Die Gefahr, die in diesem Purismus liegt, hat Michail Bachtin scharf bezeichnet, als er in seinem Rabelais-Buch über das Latein der Renaissance schrieb:¹⁹ »Klassische Reinheit und täglicher Gebrauch schlossen sich aus. Der Alltag und die gegenständliche Welt des sechzehnten Jahrhunderts ließen sich mittels des gereinigten Latein nicht ausdrücken. So lief die Wiederherstellung der klassischen Reinheit in letzter Konsequenz auf Stilisierung hinaus. Wir spüren hier die Ambivalenz der Wiedergeburt: deren Kehrseite war der Tod.«

Die Gründe dafür, dass die Geschichte des Hebräischen anders verlief, als Mendelssohns und Bachtins Bemerkungen nahelegen mögen, sind vielfältig. Der Vergleich zwischen dem Lateinischen und Hebräischen zeigt auch Differenzen. Ziel des frühen Unterrichts war es, allen Kindern Anfangsgründe des hebräischen Lesens und Schreibens zu vermitteln. Auch die Mädchen lernten, sich der hebräischen Schrift, wenn auch für das Jiddische, zu bedienen. Die religiöse Praxis, insbesondere die Teilnahme an der Liturgie, die nicht nur in der Synagoge, sondern auch im Haus ihren Ort hat, verlangte von allen Grundkenntnis der hebräischen Sprache. Hinzu kam, dass zwar auch in die Umgangssprachen der christlichen Umwelt vereinzelt lateinische Ausdrücke eingingen, das Jiddische aber das Hebräische in weit größerem Umfang vergegenwärtigte. Es legte nicht nur Einzelnen, sondern allen Sprechern und Sprecherinnen hebräische Wendungen nahe.²⁰ Diese beiden Diffe-

¹⁷ Vgl. Israel Bartals grundlegenden Aufsatz zur Transformation jüdischer Zweisprachigkeit: *Mi-du-leschonijut mesoratit le-ḥad-leschonijut le'umit*, insbesondere 188.

¹⁸ *JubA* 4, 186.

¹⁹ Bachtin: *Literatur und Karneval*, 8. Ebenso Burke: *Heu domine, adsunt Turcae!*, 32.

²⁰ Vgl. Timm: *Glikls Sprache*, 51–57, und Harshav: *Language in Time of Revolution*, 115–119.

renzen zum Lateinischen – die allgemeine Verbreitung des Hebräischen als Sprache des Gottesdienstes und des Studiums und die Präsenz des Hebräischen im Jiddischen – boten wichtige Voraussetzungen für eine Erneuerung der hebräischen Sprache. Doch entscheidend für ihr Gelingen, das sich im Sprachprojekt der Maskilim als Möglichkeit abzeichnet, dürfte eine dritte Differenz gewesen sein.

Die Opposition gegen das Lateinische als Kirchensprache und die Hinwendung zu den Nationalsprachen fand zwar ihre Parallele in der Kritik am rabbinischen Hebräisch mit seinen aramäischen Wendungen und seiner Resistenz gegen grammatische Normierung. Sie konnte aber innerhalb der Ordnung jüdischer Zweisprachigkeit nicht als Opposition gegen das Hebräische schlechthin wiederkehren. Wenn um 1700 die Fremdheit zwischen der Sprache und ihren Sprechern hervorgehoben wurde, so gerade, weil die heilige Sprache stets auf das »Volk« (*‘am*) oder die »Nation« (*uma*) im Exil bezogen war. Das Hebräische, das – im Gegensatz zum Jiddischen – nicht nur in Aschkenas, sondern überall zwischen Amsterdam und Istanbul, Fez und Bagdad, Philadelphia und Curaçao gelesen werden konnte, war die Sprache einer zugleich religiösen, nationalen und frühneuzeitlich globalen Sphäre der Kommunikation. Die jüdischen Aufklärer knüpften an diese Sprache an, beschrieben ihre Schwierigkeiten mit ihr und versuchten, die verschiedenen Quellen der Entfremdung zwischen der Sprache und ihren Sprechern zu beseitigen.

Während sie auf die vielfachen Spuren der Fremdheit in der Sprache oft hinwiesen, bezeichneten sie allerdings das Hebräische bis weit ins 18. Jahrhundert hinein nicht als »tote Sprache«. Diese Metapher tauchte erst auf, als Theologen und Orientalisten begannen, zwischen den »lebendigen« semitischen Sprachen, insbesondere dem Arabischen, und der »ausgestorbenen« hebräischen Sprache zu unterscheiden. Moses Mendelssohn bezeichnete mit der Metapher die Unmöglichkeit, das Hebräische erneut in eine lebendige, gesprochene Sprache zu verwandeln,²¹ während die Herausgeber der Zeitschrift *Ha-Me’assef* sie gebrauchten, um die Größe und Bedeutung der Aufgabe, der sie sich zuwandten, hervorzuheben.²² Für die Stellung des Hebräischen und seiner europä-

²¹ In *Or la-netiva*, der Einleitung zur Pentateuchübersetzung: *JubA* 14, 227, dt. *JubA* 9,1, 31f.

²² Euchel u. a.: *Nahal ha-besor*, 13. Im Kontext seiner Übersetzung des Gebetbuchs übernimmt Euchel, der Student der »morgenländischen Sprachen« in Königsberg, allerdings die orientalistische Metapher und bittet bei der Beurteilung seiner Übersetzung »auf die Verhältnisse zwischen einer deutschen, und einer in der längst toten hebräischen Sprache abgefaßten Schrift Rücksicht zu nehmen«; s. Euchel (Hg.): *Gebete*, 1786, XVI.

ischen Geschichte in den akademischen Kontexten des 18. Jahrhunderts galt schon, was Dipesh Chakrabarty mit Blick auf andere Traditionen und das 20. Jahrhundert als Resultat europäischer Kolonialherrschaft beschreibt: »[T]he intellectual traditions once unbroken and alive in Sanskrit or Persian or Arabic are now only matters of historical research for most – perhaps all – modern social scientists in the region. They treat these traditions as truly dead, as history.«²³ Indem die jüdischen Aufklärer am Hebräischen als Sprache schriftlicher Kommunikation in der Diaspora festhielten und ihr Projekt der Erneuerung der Sprache in deutlichem Kontrast zur akademischen Rede von der »toten« Sprache verfolgten, versuchten sie, die Möglichkeit offen zu halten, Traditionen aufzugreifen und weiterzuentwickeln, die sie nicht als abgeschlossene oder abzuschließende »Geschichte« betrachteten.

Sie bestanden damit auf der Möglichkeit, die Gegenwart in komplexer Kontinuität zu den hebräischen Kulturen Europas zu gestalten, mit denen sie durch das Studium oder direkt in Berührung gekommen waren – in Kontinuität zur Kultur der mittelalterlichen Juden der iberischen Halbinsel, zur italienisch-jüdischen Kultur der Frühen Neuzeit und zur Kultur der zeitgenössischen sefardischen Gemeinden in Amsterdam, Hamburg oder Saloniki.²⁴ Diese Insistenz auf Kontinuität und das Vertrauen in die Möglichkeit, das Hebräische in die neuen politischen und kulturellen Kontexte der Gegenwart einzuführen und zur Grundlage eines unverwechselbaren jüdischen Wegs in die Moderne zu machen, bewirkten allerdings – in einer durchaus dialektischen Bewegung – einige grundlegende Veränderungen. An manchen Orten in Aschkenas und in manchen Kreisen wurde das Hebräische nicht mehr vorwiegend als »heilige Sprache« interpretiert, oder, anders gesagt, es wurde nicht länger als Teil einer sprachlichen Ordnung beschrieben und fortentwickelt, die durch die Opposition von Heilig und Profan gekennzeichnet war.

Zeigen sich hier Spuren der Säkularisierung? Verbindet sich hier die aufklärerische Suche nach einer jüdischen Sprache für die Moderne mit der Hinwendung zu säkularen Haltungen und Praktiken? Wie sich rasch zeigte, können diese Fragen nicht einfach bejaht werden. Der Begriff der Säkularisierung bot keineswegs einen verlässlichen Ausgangspunkt für weitere Überlegungen, sondern erwies sich selbst als Teil einer Problematik, die es näher zu untersuchen galt.²⁵

²³ Chakrabarty: *Provincializing Europe*, 5f.

²⁴ Vgl. Schatz: *Returning to Sepharad*.

²⁵ Auf die Unmöglichkeit, die Ideen und Aktivitäten der Maskilim ohne weiteres mit »Säkularisierung«, wie sie gemeinhin verstanden wird, in Verbindung zu bringen, weist auch Christoph Schulte hin, ohne allerdings den Begriff selbst und seine Bedeutungen in

Das »Religiöse« und das »Säkulare«

Der *Encyclopédie*-Artikel zu »sécularisation«, veröffentlicht im Jahre 1765, erwähnt zwei verschiedene Wurzeln des Begriffs. Zum einen verweist er auf den rechtlichen Vorgang, durch den einem Mitglied des Klerus der Übertritt von der Ordens- zur Weltgeistlichkeit gestattet wird. Zum anderen spricht er von Prozessen der Säkularisierung während der Auseinandersetzungen zwischen kirchlichen und weltlichen Mächten im post-reformatorischen Europa:

[D]ans le tems que les dogmes de Luther & des réformateurs eurent été adoptés par un grand nombre de princes d'Allemagne, un de leurs premiers soins fut de s'emparer des biens des évêques, des abbés & des moines, qui étoient situés dans leurs états. L'empereur Charles-Quint n'ayant pu venir à bout de réduire les Protestans, ni de faire restituer à l'église les biens qui en avoient été démembrés; lassé d'avoir fait une guerre longue & sans succès, il convint que chacun des princes protestans demeurerait en possession des terres ecclesiastiques dont il s'étoit emparé, & que ces biens seroient *sécularisés*, c'est-à-dire ôtés aux gens d'église.

Mit Genugtuung vermerkt der Autor wenige Zeilen später, dass die Säkularisierung mit dem Westfälischen Frieden von 1648 weiter voranschritt und empfiehlt, sie auch in Zukunft als Mittel zur Entmachtung des Klerus in Betracht zu ziehen: »Il seroit à desirer que l'ont eût recours à la *sécularisation* pour tirer des mains des ecclésiastiques, des biens que l'ignorance & la superstition ont fait autrefois prodiguer à des hommes, que la puissance & la grandeur temporelles détournent des fonctions du ministere sacré, auxquels ils se doivent tout entiers.«²⁶ Diese Bemerkungen sind aus mehreren Gründen aufschlussreich.

Wenn »Säkularisierung« sich schon früh auf Güter bezog, die den Bereich kirchlicher Herrschaft verließen und in weltliche Hände übergingen, ist deutlich, dass mit diesem Begriff das »Religiöse« und das »Säkulare« als antithetisches Paar gedacht und dualistische Deutungen historischer Vorgänge nahegelegt werden, denn der Gegenstand der Säkularisierung kann nie gleichzeitig der einen und anderen Ordnung angehören. Zugleich zeigt sich, dass der Begriff der Säkularisierung selbst Teil der Geschichte ist, die er zu beschreiben beansprucht. Er ist zutiefst mit der Entwicklung des europäischen Christentums verknüpft,

Forschungen zur jüdischen Geschichte näher zu thematisieren oder zu problematisieren, vgl. Schulte: *Die jüdische Aufklärung*, 46.

²⁶ Anon.: Art. »Sécularisation«, 883; vgl. auch Conze u.a.: Art. »Säkularisation, Säkularisierung«, 795–807, Marramao: Art. »Säkularisierung«, insbesondere Sp. 1133–1136, und Casanova: *Public Religions*, 12f.

aber auch mit der europäischen Aufklärung, die sich in scharfer anti-klerikaler Kritik gegen viele Aspekte der christlichen Welt wandte, in der sie sich herausgebildet hatte, und Prozesse der Säkularisierung als Zeichen historischen Fortschritts deutete. Schließlich zeigt der Artikel deutlich, dass selbst die Anfänge des Begriffs, wie sie hier in den aufklärerischen Kontexten der *Encyclopédie* bestimmt werden, mehr Ambivalenzen in sich tragen, als der Autor würdigen mag. Wenn ein Geistlicher das Kloster verlässt, um im weltlichen Bereich zu wirken, ist noch »Säkularisierung« ein Vorgang, der durch kanonisches Recht geregelt wird. Umgekehrt erscheint der Kaiser nicht nur als weltliche Hoheit, sondern auch als katholischer Herrscher, der jedoch wiederum die Säkularisierung kirchlicher Güter als Resultat neuer historischer Gegebenheiten und neuer Machtverhältnisse legitimiert.

Diese vier Aspekte des Begriffs der Säkularisierung – die dualistischen Denkfiguren, die sich mit ihm verknüpfen, die christlichen Anfänge, die ihm eingeschrieben sind, das teleologische Narrativ, das die europäische Aufklärung ihm als ihre Hinterlassenschaft mitgab, und die historischen Ambivalenzen, die ihm zugrunde liegen, obwohl er sie eher verbirgt als aufdeckt – wurden in jüngerer Zeit Gegenstand lebhafter Debatten. Man könnte sogar sagen, dass politische und akademische Auseinandersetzungen über die Bedeutungen des »Säkularen«, der »Säkularisierung« und des »Säkularismus« zu einem der wichtigsten Felder geworden sind, auf denen heute über die Interpretation der westlichen Moderne und ihre Implikationen verhandelt wird.²⁷ Hier seien nur wenige Elemente aus diesen Debatten herausgegriffen, die für die folgenden Kapitel von besonderer Bedeutung sind.

Zu den Autoren, die darauf hinweisen, wie eng der Begriff der Säkularisierung mit der christlichen Geschichte Europas verknüpft ist, gehört José Casanova. Er skizziert die Dualismen, die das Universum prägten, innerhalb dessen sich die Gläubigen bewegten, und das komplexere Gefüge, in dem diese Dualismen aufeinander bezogen blieben:²⁸

Spatially, there was »the other world« (heaven) and »this world« (earth). But »this world« was itself divided into the religious world (the church) and the secular world proper (*saeculum*). [...] Ecclesiologically, this tripartite division was expressed in the distinction between the eschatological »Invisible Church« (the *Communio Sanctorum*), the »Visible Church« (the *Una*,

²⁷ Zur Literatur, die für die folgenden Überlegungen relevant war, gehörten außer den Werken, die auf den folgenden Seiten zitiert werden, insbesondere Bhabha: *The Location of Culture*, Bhargava (Hg.): *Secularism and Its Critics*, Chatterjee: *Secularism and Toleration*, ders.: *Talking about Our Modernity in Two Languages*, Mufti: *Enlightenment in the Colony* und Viswanathan: *Outside the Fold*.

²⁸ Casanova: *Public Religions*, 14

Sancta, Catholica, Apostolica Roman church), and secular societies. Politically, there was the transcendental City of God (Heavenly Kingdom), its sacramental representation here on earth by the Church (the Papal Kingdom), and the City of Man proper (the Holy Roman Empire and all Christian Kingdoms).

Casanova betont die Komplexität, die das Resultat sich vervielfältigender Dualismen und ihrer konkreten Ausformung inmitten sozialer und politischer Spannungen ist.²⁹ Die Grenzen zwischen kirchlicher und weltlicher Herrschaft waren porös und umstritten: »The theocratic claims of the church and spiritual rulers to possess primacy over the temporal rulers and, thus, ultimate supremacy and the right to rule over temporal affairs as well, were met with the caesaropapist claims of kings to embody sacred sovereignty by divine right and by the attempts of temporal rulers to incorporate the spiritual sphere into their temporal patrimony and vassalage.«³⁰ Vor diesem Hintergrund beschreibt Casanova »Säkularisierung« als Umkehrung der Hierarchien, die die Konstellationen früherer Epochen prägten. Während sich im Mittelalter weltlicher Raum und weltliche Zeit, weltliche Herrschaft und weltliches Wissen innerhalb religiöser Ordnungen entfalteten, ist es nun umgekehrt – das Religiöse wird innerhalb säkularer Ordnungen des Raums, der Zeit, der Macht und des Wissens definiert.³¹ Mit dieser Darstellung des historischen Prozesses der »Säkularisierung« verknüpft Casanova die Kritik zweier teleologischer Elemente, die mit älteren Theorien der Säkularisierung verbunden waren: Säkularisierung wird als ein Prozess der Differenzierung aufgefasst, der keineswegs gleichbedeutend sein muss mit der Privatisierung oder dem Verschwinden des Religiösen.³²

Casanovas Überlegungen verdeutlichen, wie eng die Geschichte der Säkularisierung und des europäischen Christentums miteinander verwoben sind. Sie tragen aber auch dazu bei, jenseits einheitlicher Theorien der Säkularisierung einen Raum zu öffnen für die Erforschung einer Vielfalt möglicher Konstellationen, in denen das »Säkulare« und »Säkularisierung« identifiziert werden können. Casanova selbst zeigt, wie unterschiedlich die Bedeutungen sind, die »Säkularisierung« in katholischen und protestantischen Gegenden, in Spanien und Brasilien, Polen und den Vereinigten Staaten erhält. Diese Ansätze zu historischer und theoretischer Differenzierung bedeuten schließlich auch, dass es möglich wird zu fragen, ob und in welcher Weise in Regionen, in denen

²⁹ Ebd., 15.

³⁰ Ebd., 14.

³¹ Ebd., 15.

³² Ebd., 19–39.

andere als die westlichen Kirchen dominierten, überhaupt von Säkularisierung die Rede sein kann: »The European concept of secularization refers to a particular historical process of the transformation of Western Christendom and might not be directly applicable to other world religions with very different modes of structuration of the sacred and profane realms.«³³ Casanova selbst geht davon aus, dass das globale »Regime« der westlichen Moderne es auch für Religionen, die außerhalb Europas entstanden, zwingend machte, auf Prozesse der Säkularisierung zu »antworten«.³⁴

Die Ambivalenz einer Situation, in der Säkularisierung sich auf unterschiedliche Weise vollziehen kann und bisweilen auch ausbleiben mag, während sie andererseits als unabweisbare Herausforderung stets präsent ist, lässt sich jedoch schon früher, als Casanova es nahelegt, in Europa selbst beobachten. In seinen Studien zur frühneuzeitlichen Geschichte der Juden in Italien, beschreibt Robert Bonfil, wie sich die Strukturierung von Raum und Zeit in jüdischen Kontexten von christlichen Vorstellungen unterschied: »The secular ›time of the synagogue‹ was in harmony with the ›time of the merchants,‹ the bankers and all those who worked, and in contrast to the ›time of the church.‹ The ›time of the church‹ was of course in contrast to the time of the merchants [...].« Doch diese unterschiedlichen Ausgangspunkte führten keineswegs zu einem eigenen, spezifisch jüdischen Prozess der Säkularisierung. Im Gegenteil, Säkularisierung fand gerade da statt, so Bonfil, wo die komplexeren jüdischen Strukturen den eher dualistischen Modellen der christlichen Umgebung angeglichen wurden: »As a result of the general secularization of thought, the Jewish perception of time naturally tended to become more uniform with that of their Christian neighbors. The result was a restructuring of the ›time of the synagogue,‹ which became less and less secular from this point on, and therefore more closely in line with ›the time of the church.‹«³⁵

Talya Fishman hat das Problem, dass sich hier abzeichnet, noch schärfer umrissen. Sie charakterisiert Leone Modenas traditionskritische Abhandlung *Kol Sakhal*, im Venedig des frühen 17. Jahrhunderts verfasst, als »legal ›iconoclasm in a traditional key‹.«³⁶ Modenas Text erscheint als Beispiel für jüdische Ansätze zu einem eigenständigen Prozess der Reform und Transformation, der unterbrochen wurde und keine Fortset-

³³ Casanova: *Secularization Revisited*, 19.

³⁴ »But to ask how religions like Confucianism or Taoism, or any other religion for that matter, respond to the imposition of the new global worldly regime of Western modernity becomes a very relevant question.« Ebd., 20.

³⁵ Bonfil: *Jewish Life in Renaissance Italy*, 225.

³⁶ Fishman: *Shaking the Pillars of Exile*, 65.

zung fand, weil es schließlich die dominierenden Modelle der christlichen Umgebung waren, die den Übergang zur Moderne prägten:³⁷

Jewish culture failed to complete an ›authentic‹ process of secularization akin to that which transformed the dominant culture, that is, a process wherein Jews confronted and revalued concepts indigenous to their own tradition. Although the process itself began in the early modern period, it was prematurely halted by developments within the host society that had overwhelming intellectual, political, and social ramifications for the Jews of Europe.

Fishman liest Leone Modenas Text als »map of a road not taken«³⁸ und schlägt vor zu entziffern, was sie »Andenken« nennt: »mementos of the internally impelled modernization of Jewish thought that was never completed.«³⁹

Ein eindrückliches Beispiel für die Art und Weise, wie christliche religiöse und politische Praktiken frühe Ansätze zu einer jüdischen säkularen Kultur prägten, findet Amnon Raz-Krakotzkin im Werk christlicher Zensoren in Italien. In einem dialektischen Prozess des Edierens, in dem Teile eines Textes oder Textkorpus eliminiert wurden, damit andere Teile desselben Werks publiziert werden konnten, entstanden Texte, die gleichermaßen jüdisch wie christlich lesbar waren, weil es möglich wurde, sie zu studieren, ohne ihnen religiöse Autorität zuzuerkennen. Mit der Praxis christlicher Herausgeber und Zensoren, unter denen sich zahlreiche Konvertiten befanden, entstanden Ansätze zu säkularen Haltungen, die schließlich typisch wurden für die jüdischen Historiker des 19. Jahrhundert: »they continued to deal with the same literature while rejecting commitment to the halakhic values of those texts«.⁴⁰

Bonfil, Fishman und Raz-Krakotzkin gehen – auf ihre je eigene Weise – davon aus, dass die jüdische »Antwort« auf Prozesse der Säkularisierung in der Adaption an diese Prozesse bestand. Sie bestätigen damit die Ambivalenz, die den Differenzierungen innewohnt, auf denen Casanova besteht. Diese Differenzierungen ermöglichen einerseits, nach Konstellationen des Religiösen und Säkularen in ganz unterschiedlichen Kontexten zu fragen; andererseits führen sie zurück zu einem recht geradlinigen historischen Narrativ, das allerdings – mit seiner kritischen Perspektive auf die Machtverhältnisse, die solcher Geradlinigkeit zugrunde liegen – keineswegs »triumphalistisch« ist. In Raz-Krakotzkins Über-

³⁷ Ebd., 64.

³⁸ Ebd., 63.

³⁹ Ebd., 65.

⁴⁰ Raz-Krakotzkin: *The Censor, the Editor, and the Text*, 197.

Vandenhoeck & Ruprecht

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JR GK), Band 2

Andrea Schatz blickt auf die jüdischen Aufklärer, die nach Möglichkeiten suchten, die »Heilige Sprache« Hebräisch in eine Sprache der Gegenwart zu verwandeln – in die Sprache der jüdischen Nation in der Diaspora. Angesiedelt zwischen Kultur- und Geschichtswissenschaften entwirft das Buch ein neues dynamisches Bild der jüdischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihre umstrittenen und heterogenen Anfänge – vor, mit und nach Moses Mendelssohn – zeigen, wie sich die jüdische Moderne auf einem Terrain herauskristallisiert, auf dem Hebräisch, Jiddisch und Deutsch, jüdische und christliche Traditionen, säkularisierende und sakralisierende Tendenzen aufs Engste miteinander verbunden sind.

Die Autorin

Dr. phil. Andrea Schatz ist Lecturer in Jewish Studies am Department of Theology and Religious Studies des King's College London.

ISBN 978-3-525-56991-7



9 783525 569917

www.v-r.de