

# **RELIGIÖSER NONKONFORMISMUS UND RADIKALE YIDISHKAYT**

Abba Gordin (1887-1964) und die Prozesse der Gemeinschaftsbildung in  
der jiddisch-anarchistischen Wochenschrift *FRAYE ARBETER SHTIME*  
1937-1945.

DISSERTATION

zur Erlangung des

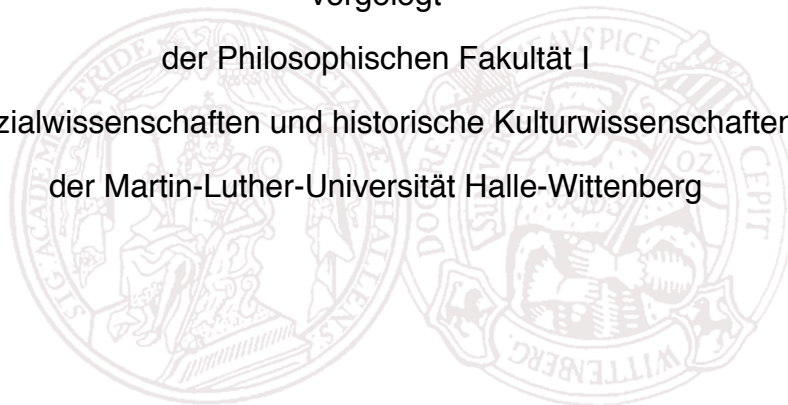
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät I

Sozialwissenschaften und historische Kulturwissenschaften

der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg



von Lilian Türk

geb. am 17. Oktober 1980 in Halberstadt

verteidigt am 24. November 2014

Gutachter: Prof. Dr. G. Veltri; Prof. Dr. S. Z. Berger



Für F. Schwarz.



# INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis.....	v
Verzeichnis der Abkürzungen für Buchtitel und Lexika.....	vii
Vorwort.....	viii
<b>1 Einleitung.....</b>	<b>1</b>
1.1 Zum Forschungsstand: Anarchistischer Jiddischismus.....	15
1.1.1 Hintergründe einer subkulturellen Dynamik.....	17
1.1.2 Begriffliche Eingrenzungen: <i>Yidishkayt</i> , Radikalität und Antireligion.....	19
1.1.3 Anarchistischer Jiddischismus als Milieu und Subkultur.....	27
1.1.4 Historiographische Perspektiven auf Einwanderungsgeschichte, Radikalität und jüdisch-amerikanische 'Identität'.....	31
1.1.5 Säkularität als soziale und politische Differenz.....	34
1.2 Problemstellung und Konzeptualisierung.....	41
1.3 Operationalisierung: Untersuchungszeitraum und Auswahl der Quellen.....	49
1.4 Ziel der Arbeit.....	55
Transkription, Zitation und Schreibweise.....	56
<b>2 Abba Gordins Synthese von <i>Yidishkayt</i> und Anarchismus.....</b>	<b>58</b>
2.1 Die Gottesidee als Menschheitsidee: Die Gemeinschaft der Heiligen im „Inter-Individualismus“.....	62
2.2 Instigation ethischer Grenzen: <i>Yidishkayt</i> als moralische Gemeinschaft.....	81
2.2.1 Ethische und politische Gemeinschaften.....	82
2.2.2 Konzedierende Bedeutungsverschiebungen: Religionskritik zur Abschaffung der Klassen und Geschlechter.....	102
2.2.3 Die Wiederkehr des Verdrängten: Zur anhaltenden Erneuerung von Religion.....	112
2.2.4 Die Beständigkeit von Macht: 'Innere' Assimilation und die Politisierung des sozialen Aufstiegs.....	117
2.2.5 Arbeit und Unterwerfung: Der Mensch als Golem und Anhängsel der Maschine.....	125
2.3 Auswertung.....	132
<b>3 <i>Ani-maymens, Kheshbm-hanefesh-</i> und <i>Bal-tshuve-shtimungen</i>.     Prozesse der Gemeinschaftsbildung in einer Debatte um religiöse <i>Yidishkayt</i>.....</b>	<b>142</b>
3.1 Wissen contra Glaube: Ein Positivismusstreit.....	153
3.1.1 Heraus aus dem Ghetto! Auf dem Weg zum wissenschaftlichen Sozialismus. .	154
3.1.2 <i>shites un kites</i> : Zur Relativität des Wissens.....	164

Die Almi-Goldman-Debatte und das „Prinzip Indeterminismus“.....	167
3.1.3 Religiosität als künstlerische Betätigung und menschliches Streben.....	177
Zwischenbilanz: <i>shifles</i> und <i>pilpl</i> als Grenzsteine der Diskussion.....	186
3.2 Autonomie contra Autorität.....	190
3.2.1 Religion als Herrschaftsform.....	191
3.2.2 <i>andere foters undzere</i> : Umdeutungen und Abwehr des Autoritätsvorwurfs.....	196
3.2.3 Identifikation und Inszenierung des Nonkonformisten: Kumulation und Kippen argumentativer Strategien.....	210
3.3 Resümee.....	221
<b>4 Schattierungen von <i>Yidishkayt</i>:</b>	
<b>Kulturelle und völkische Bestimmungen von Zugehörigkeit.....</b>	<b>233</b>
4.1 <i>Yidishkayt</i> als Kultureinheit und Tradition der Differenz.....	236
4.1.1 Presse, Theater und Arbeiterkultur. <i>Yidishkayt</i> als Antwort auf Massenkultur.....	236
4.1.2 <i>Zitsn ba demzelbikn kultur-tish?</i> Ausschluss und seine Diskussion durch A. Almi.....	240
4.1.3 <i>Yidishkayt</i> als Kultur der Differenz.....	249
4.2 <i>Yidishkayt</i> als „Lebensentwurf“ und Wertegemeinschaft.....	255
4.3 Demontage der „Kultureinheit“: Nations- und Volkszugehörigkeit.....	263
4.4 Deutungen stigmatisierender Selbst- und Fremdzuweisungen.....	273
4.5 Universalität und <i>Yidishkayt</i> : Die Zugehörigkeit zur Menschheit oder: <i>Di fartifung fun der mentshlekher zelbst-derkentenish</i> .....	280
4.6 Zusammenschau: Bestimmungen von <i>Yidishkayt</i> .....	298
<b>5 Resümee: Ertrag der Untersuchung.....</b>	<b>305</b>
6 Index.....	323
7 Literaturverzeichnis.....	331
7.1 Gedruckte Quellen: Abba Gordin.....	331
7.2 Gedruckte Quellen: <i>Fraye Arbeter Shtime</i> (chronologisch).....	332
7.3 Weitere gedruckte Quellen.....	333
7.4 Forschungsliteratur.....	334

## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN FÜR BUCHTITEL UND LEXIKA

EJ	Skolnik, F., and Berenbaum, M. (2007) (eds.), Encyclopaedia Judaica: 2nd Ed. (Detroit).
FAS	Fraye Arbeter Shtime (Abk. nur in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis)
Hist. WB Philos	Ritter, J. (1971) (ed.), Historisches Wörterbuch der Philosophie (Darmstadt).
RGG	Betz, H. D., Browning, D., Janowski, B. (2008) (eds.), Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (Tübingen).
E:[Seite]	Gordin, A. (1937), Idishe etik ([Di kritik fun reynem gloybn / Abe Gordin, 1]; New York).
G:[Seite]	Gordin, A. (1938), Gruntprintsipn fun Idishkayt ([Di kritik fun reynem gloybn]; New York).
F:[Seite]	Gordin, A. (1939), Di froy un di bibl ([Di kritik fun reynem gloybn / 3.1]; New York).
VB:[Seite]	Gordin, A. (1939), Yidisher velt banem ([Di kritik fun reynem gloybn / 3.2]; New York).
CU:[Seite]	Gordin, A. (1940), Communism unmasked (New York).
S:[Seite]	Gordin, A. (1940), Di sotsyale frage (New York).
M:[Seite]	Gordin, A. (1940), Moral in idishn lebn (New York).
IK:[Seite]	Gordin, A. (1941), Sotsyale iber gloyberay un kritik (New York).
YG:[Seite]	Gordin, A. (1942), Di yesoydes fun der gezelschaft (New York).

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde am 24. November 2014 im Fach Judaistik/ Jüdische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg verteidigt und mit *magna cum laude* bewertet. Als Gutachter waren Prof. Dr. Prof. h.c. Giuseppe Veltri, seit April 2014 an der Universität Hamburg, und Prof. Dr. Dr. h.c. Shlomo Berger (1953-2015), Universität van Amsterdam bestellt. Als Mitglieder der Prüfungskommission wirkten außerdem der Vorsitzende Prof. Dr. Rahul Peter Das, Südasiens-Seminar der MLU Halle-Wittenberg, sowie mein Lehrer und Wahlvertreter Apl. Prof. Dr. Gerold Necker, Seminar für Judaistik/ Jüdische Studien der MLU Halle-Wittenberg.

An dieser Stelle möchte ich einigen Personen für Rat und Zuspruch danken. Ihnen allen ist sicher nicht bewusst, in welchem Ausmaß sie die Freude an meiner Arbeit vergrößert haben. Zuvörderst bin ich Giuseppe Veltri für das Vertrauen und die Geduld bei der Betreuung dieser Arbeit verpflichtet. Die Balance zwischen Permissivität und Strenge, die angehende Doktorandin recherchieren und schreiben zu lassen, und zugleich Eigenverantwortung und eine entfaltende Präzision einzufordern, schuf ein freiheitliches und produktives geistiges Klima. Rebecca Pates, Shlomo Berger und Diana Matut gaben ebenso wie Tony Michels sehr hilfreiche inhaltliche Kommentare und Anregungen zur Struktur der Arbeit. Besonders danke ich meinen Jiddischlehrern Dov-Ber Kerler und Abraham Lichtenbaum, die mich die Liebe zum Jiddischen lehrten und die, ohne dass sie dies beabsichtigten, mich fortwährend daran erinnerten, warum ich diese Arbeit schreibe.

Zugleich haben mehrere Institutionen meine Arbeit an den Quellen unterstützt. Das von der Deutschen Forschungsgesellschaft (DFG) geförderte Graduiertenkolleg „Religiöser Nonkonformismus und Kulturelle Dynamik“ an der Universität Leipzig bot eine komfortable Infrastruktur, Ruhe und die Freiheit von materiellen Sorgen – hier danke ich dem Sprecher des Kollegs Hubert Seiwert, dessen religionswissenschaftliche Vorlesungen mich beeindruckten. Ebenso danke ich Monika Wohlrab-Sahr und Catharina Kiehnle für Anregungen und Diskussion in den Kolloquien. Das Gros der Arbeit und der Archivaufenthalt konnten durch die Förderung durch die DFG, schließlich durch Rothschild Foundation (Hanadiv) Europe umgesetzt



werden. Das Yivo Institute for Jewish Research in New York beherbergt das Quellenmaterial – hier danke ich Yeshaya Metal, Leo Greenbaum und Etti Goldwasser. An der Dorot Division der New York Public Library unterstützte mich Miryem-Khaye Zeygel noch lange nach dem Archivaufenthalt. Die Tamiment Library der New York University, sowie das Yiddish Book Center Amherst versorgten mich mit zusätzlichem Quellenmaterial, ebenso die Universitätsbibliotheken Leipzig, Düsseldorf und Trier, die Deutsche Nationalbibliothek Leipzig und zuletzt das Simon-Dubnow-Institut Leipzig. Hier danke ich vor allem Grit Scheffer.

Zu guter Letzt ist das unmittelbare soziale Umfeld anzuführen, ohne das Denken und Sprache nicht beweglich werden: Roni Mazal, Shikl Fishman, Hums, K. Linkerhand, Sebastian Türk, Johannes Graul, Judith Zimmermann und F. Schwarz – Euch allen  $\text{תודה}$  für das Redigieren, für Kritik und Diskussion.

Ihnen allen weiß ich mich sehr zu Dank verpflichtet; für Fehlgriff und Versehen ist indessen niemand außer mir selbst zur Rechenschaft zu ziehen.

Leipzig und Hamburg im Dezember 2015



# 1 EINLEITUNG

דער הויפט פעלער פון ראדיקאליזם אויף דעראידישער גאס איז דאס, וואס ער איז ניט קייןאידישער  
ראדיקאליזם, נייערט א ראדיקאליזם ביי אידן.<sup>1</sup>

Marxian Communism is political, exceedingly so, exclusively so. It is not ethical altogether. Marxism deals not with the free-willed man, who is only socially 'static', environmentally set, but who as an individual is responsible for his actions, has his own account of a personal debit and credit, whose conduct may be regulated by voluntary ethical maxims [...]; man is not its concern.<sup>2</sup>

Außenseiter, Grenzgänger, *personae ingratae* – die vorliegende Arbeit widmet sich den als nonkonform<sup>3</sup> wahrgenommenen Haltungen religiöser Anarchisten, *bal-tshuves*<sup>4</sup> um Abba Gordin, die vorgefundene Konzepte von Radikalität und Deutungen von Gemeinschaft *coram publico* in Frage stellten oder unterminierten. Sie geht Wandlungsprozessen einer jiddischsprachigen, anarchistischen Subkultur nach, um aufzuzeigen, wie nach ihrem Selbstverständnis höchst heterogene Kollektive verfahren, wenn Aktivist/innen 'abfielen', die ihrerseits nicht nur bestehende Normen missachteten, sondern darüber hinaus die Gültigkeit der verletzten Regel in Frage stellten. Hatten Erneuerer und Reformist/innen Anspruch auf Zusammenhalt und Miteinander, oder waren Voraussetzungen zu Zugehörigkeit nicht mehr erfüllt? Damit ist der Weg dieser Untersuchung skizziert, der Grenzziehungsprozesse verfolgt und durch die Spektren von Religiosität, *Yidishkayt* und Anarchismus streift. In der über den Gegenstand hinausgehenden Perspektive steht die Frage danach, inwieweit solche als Provokateure wahrgenommenen Individualisten durch Originalität, Ideenreichtum und grenzüberschreitenden Weitblick zu (sub-) kulturellen Dynamiken und Transformationen beizutragen vermochten.

---

1 „Der Hauptfehler des Radikalismus im jüdischen Leben ist der, dass er kein *jüdischer* Radikalismus, sondern ein Radikalismus unter Juden ist.“ (S:5; Herv. i. O.).

2 CU:306.

3 Nonkonformismus wird in dieser Arbeit nicht als Attribut verstanden, sondern steht als heuristischer, vorläufiger Begriff zur Diskussion. Idealtypisch wird das Konzept in unterschiedlichen historischen und räumlichen Konstellationen durch eine interdisziplinäre Forschungsgemeinschaft an der Universität Leipzig untersucht. Auf den S. 45-48, insb. den Fn 195, 194, komme ich darauf zurück.

4 Die Figur des *bal-tshuve*, des reumütigen Rückkehrers zur Tradition, unterlag, wie wir sehen werden, verschiedenen Bedeutungszuweisungen.

Die jiddisch-anarchistische Bewegung<sup>5</sup>, zu deren führenden Köpfen Gordin gezählt wird,<sup>6</sup> durchlief nach der russischen Oktoberrevolution einige Transformationsprozesse, bei denen bis dahin geltende, vor allem antireligiöse Identifikationen aufgeweicht wurden. Diese „subkulturelle Dynamik“<sup>7</sup> führte, so werde ich argumentieren, zur Neuverhandlung der Grenzen von Zugehörigkeit. Akteure waren vor diesem Hintergrund nach innen wie nach außen um Abgrenzungen – gewissermaßen um eine exakte Standortbestimmung – bemüht. Intern wurde das Profil einer jiddischsprachigen, radikalen Subkultur debattiert. Manche meinten wie Gordin, dem jüdischen Anarchismus fehlte eine selbstbewusst jüdisch-partikulare Note. Nach außen standen Anarchist/innen kommunistischen und marxistischen Strömungen distanziert bis feindlich gegenüber, obwohl gemeinsame philosophische Grundlagen gegeben waren. Zersplitterung und Zerwürfnisse erschweren die Eingrenzung des Gegenstands, können aber als produktive Elemente im Sinne einer differenzierten Beschreibung des Gegenstands aufgefasst werden. Denn Anarchismus und Anarchie<sup>8</sup> erwiesen sich immer wieder als umstrittene identitäre Bezugspunkte; in gleicher Weise sprechen wir nicht von *einem* Judentum, sondern – wie mit jeder Komplexität reduzierenden Kategorie – von einer Vielzahl von Strömungen und

---

5 Der sehr weitreichende Terminus Bewegung ist Melekh Epshteins Arbeit entlehnt, der dafür plädierte, Anarchismus als Philosophie zu behandeln, die ihre soziale Basis in der Arbeiter/innenbewegung fand (1969: 192). Meist wurde Anarchismus als Teil des jüdischen Sozialismus behandelt (Tcherikover 1945; Dubnov-Erlikh 1972; Howe 1976. Vgl. die Aufsätze in Manor-Friedman 1998; sowie Wolff 2013). Der Begriff ist eine semantisch verschiedentlich aufgeladene, „unklare Metapher für politisches Handeln“ (Greven, in: Klein 2004: 217), bei der „stets umstritten [ist], was als Inhalt und Ziel der Emanzipation jeweils gefordert war.“ (ebd.: 223). Die begrifflichen Annäherungen durch Ferdinand Tönnies oder Reinhart Koselleck sind sinnvoll: Tönnies, der ihn in Verbindung mit der sozialen Frage einsetzte, reservierte ihn jedoch nicht für die Arbeiter/innenbewegung (Tönnies 1913: 16). Koselleck nutzte den singulären Begriff politische Bewegung nicht für einen Kollektivakteur, sondern für einen strukturellen, klassenübergreifenden Erfahrungswandel durch etwa Sozialismus, Republikanismus oder Demokratismus (Koselleck 1992 [zuerst 1979]: 339-348). Insofern ergänzen sich Kosellecks Konzept eines klassenübergreifenden Transformation von Erfahrungen und Epshteins Begriff von Anarchismus als Philosophie, wenn wir bedenken, dass die Arbeiter/innenbewegung nicht auf die soziale Schicht oder Klasse der Werktätigen beschränkt war. Des Öfteren waren anarchistische Denker wie Pjotr A. Kropotkin, (Lew Tolstoj), Max Stirner oder Errico Malatesta in adligen, gebildeten oder künstlerischen Elternhäusern aufgewachsen.

6 Avrich 1973: 9. Gordins Werke *Draysik yor in Lite un Poyln* (1958) für den Zeitraum bis 1917, *In gerangl far frayhayt* (1956) 1917-1919, sowie *Zikhroynes un khesheboynes. Memuarn fun der rusisher revolutsye* (1955) für den Zeitraum ab 1917 waren Beiträge zur Geschichte des Bolschewismus und der Facetten der revolutionären Bewegung in Russland.

7 Vgl. Kapitel 1.1.1, sowie die Einleitung zu Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

8 Die altgriechischen Komposita *ἀναρχία* und *ἀναρχος* beschrieben bei Homer und Herodot das Fehlen eines Feldherrn, erst Platon ging von einer engeren politischen Bedeutung als Abwesenheit von Herrschaft im Sinne einer sittlichen Zuchtlosigkeit aus. Eine zweite Bedeutung des „anfangslosen Wesen Gottes“ und „Kreis ohne Anfang“ kommt seit dem Mittelalter durch Parmenides und Philo hinzu (Hist. WB. Philos. I, 1971: 267 f.). Weil dem Anarchismus häufig eine Affinität zu Anomie und Chaos zugeschrieben wurde, waren auf der Seite der Selbstverortungen zuvörderst die Neubestimmung oder das Aufweichen der Dichotomie zwischen Chaos und Ordnung von Interesse. Paradigmatisch hierfür Proudhons Diktum von 1849: *L'anarchie c'est l'ordre sans le pouvoir*. Proudhon war der erste, der sich affirmativ als Anarchist bezeichnete: „Was bist du also? – Ich bin Anarchist.“ (Proudhon/ Cohn 1896: 219).

Konzeptionen.<sup>9</sup> Doch trotz dieser Menge lokaler und zeitlicher Ausprägungen im Anarchismus lassen sich Überschneidungspunkte in der gemeinsamen Negation von Herrschaft in jeder Form aufzeigen: In der Ablehnung politischer, religiös legitimierter oder ökonomischer Monopolisierung und Zentralisation trafen sich alle Positionen.<sup>10</sup>

Im Sinne einer genaueren Bestimmung scheint es sinnvoll, zwischen philosophischen Grundlagen, politischen Zielen und den Strategien zu unterscheiden, um Überschneidungen, Gemeinsamkeiten und Differenzen zu den ideengeschichtlich nahestehenden Strömungen des Liberalismus und des Sozialismus deutlich zu machen.<sup>11</sup> Der des Jiddischen mächtige Rudolf Rocker sah im Anarchismus eine „Synthese von Liberalismus und Sozialismus“,<sup>12</sup> womit erklärbar wird, dass die in den dieser Arbeit zugrundeliegenden Quellen übliche Selbstattribuierung seltener 'anarchistisch', meist aber 'freiheitlich-sozialistisch' war.<sup>13</sup> Die philosophischen

---

9 Vgl. etwa Grözinger 1998. Der Sammelband führt mehrere, zum Teil einander widersprechende Angaben zu jüdischen Identitäten an (ebd.: 10). Meyer 1992; Golberg 1993; Derrida/ Habermas 2006; Reichman 2008.

10 Daran zeichnet sich bereits ab, dass Anarchismus von philosophischen Schriften, Flugblättern und Pamphlets repräsentiert wurde, bei denen nur bedingt von einer Kanonisierung – denkbar im Sinne eines mit Verdichtungen ausgeprägten Netzwerks – gesprochen werden kann. Deshalb waren die Akteure bestrebt, Portraits und Biographien von Revolutionären und ihren Ideen zu verfassen: Die *FAS* veröffentlichte in jeder Ausgabe – meist auf S. 3 – ein Portrait eines geschätzten oder umstrittenen Denkers. Andere Sammlungen von Portraits verfassten etwa Krimerman 1966; Avrich 1988; Vallentyne, Steiner 2000; Graham 2005; jiddischsprachig Gdalya 1963. Es wurden aber auch Überblicksdarstellungen verfasst, von denen hier nur einige genannt werden: Woodcock 1967; Guérin 1970; Zoccoli 1907/ 1980; Russell 1918/ 1983; Cantzen 1987; Marshall 2010.

11 So verfährt Baxmeyer (2012: 64-79), der kommentiert, die Entstehung des Anarchismus im 19. Jahrhundert innerhalb der sozialistischen Arbeiter/innenbewegung als radikalisierte Abspaltung vom bürgerlichen Liberalismus weise im Grunde „wenig Originäres“ (ebd.: 66) auf. Eine entgegengesetzte Haltung nahm Ahrne Thorne ein, für den die Kommunisten ur-anarchistische Slogans, die Abschaffung des Staates und des Eigentums, für ihre Zwecke missbraucht hätten (zit. in Pacific Street Film Projects 1980: 36:08-38:03 min.). Erste Vertreter waren Pierre-J. Proudhon (1809-1865), Pjotr A. Kropotkin (1842-1921), Gustav Landauer (1870-1919) und Élisée Reclus (1830-1905).

12 „Nur auf der Basis der genossenschaftlichen Arbeit und der Gemeinsamkeit aller gesellschaftlichen Belange ist wahre Freiheit möglich; denn es gibt keine Freiheit des Einzelwesens ohne Gerechtigkeit für alle. Auch die persönliche Freiheit wurzelt im sozialen Bewußtsein des Menschen und erhält erst durch dieses ihren eigentlichen Sinn. Die Idee der Anarchie ist die Synthese von Liberalismus und Sozialismus: Befreiung der Wirtschaft von allen Fesseln der Politik; Befreiung der Kultur von allen machtpolitischen Einflüssen; Befreiung des Menschen durch die solidarische Verbundenheit mit seinesgleichen [...]“ (Rocker 1949: 316 f.). Proudhon beschrieb zuvor die Freiheit als „Synthese des Kommunismus und des Eigentums“ (Proudhon/ Cohn 1896: 227).

13 Der Vorteil dieser Bezeichnung scheint eine Abgrenzung von anderen sozialistischen Strömungen zu sein, wenn eine Rückeroberung des Begriffs Sozialismus angestrebt wurde. In Abgrenzung zu 'liberal' wurde in Forschungen zu anarchistischen Positionen auch das Attribut 'libertär' häufig synonym zu 'extrem freiheitlich' und 'anarchistisch' verwendet (vgl. Löwy 1997; Saña 2001; Baxmeyer 2012). Der Begriff eröffnet jedoch neue Verwirrungen: Im US-amerikanischen Kontext gelten Libertäre als Ultrakonservative, die den Rückzug des Staates aus dem freien Markt fordern. Vallentyne und Steiner unterscheiden sinnvollerweise linke von rechten Libertären (2000). Da der Begriff als Selbstbezeichnung in den mir vorliegenden Quellen kaum genutzt wurde, verwende ich ihn nicht.

Grundlagen des anarchistischen Freiheitsbegriffs gründeten nämlich im bürgerlichen Liberalismus, der darauf bestand, dass der Handlungsspielraum mündiger, souveräner, gebildeter Individuen vor staatlichen Eingriffen so weit wie möglich zu bewahren sei. So beschrieb die Anthropologie Peter Kropotkins ein von Natur aus solidarisches, selbstbestimmtes und freies Wesen, das ohne Reglement durch kirchliche oder staatliche Autorität auskomme. Sie erweiterte das Konzept Jean-Jaques Rousseaus, der den Menschen als ein erst durch gesellschaftlichen Einfluss korrumpiertes Wesen sah, dessen Existenz der natürlichen „Gegenseitige[n] Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“<sup>14</sup> entgegenstehe. Der Mensch werde durch Autorität, Abhängigkeit und Unterwerfung, ja durch eine *servitude volontaire*<sup>15</sup> von diesem ursprünglich harmonischen Zustand entfremdet. Der marxische Entfremdungsbegriff im Sinne einer Versachlichung der Beziehungen zwischen Menschen wurde auch von anarchistischer Seite eingesetzt, etwa um das die Entfremdung begleitende, geistige und physische Verkümmern der Beteiligten am Produktionsprozess zu beschreiben.<sup>16</sup>

Bildung, vor allem der werktätigen Bevölkerung, und ein „unbestreitbares Recht der Kritik und der Nachprüfung“<sup>17</sup> der zur Wahl stehenden Handlungsoptionen spielten für diese liberale anthropologische Konzeption eine entscheidende Rolle. Das antiautoritäre Argument Michail Bakunins richtete sich gegen ein Monopol bzw. einen Alleinanspruch auf Weisungsbefugnis und Unfehlbarkeit, wobei sich eine Vielzahl dezentraler, jeweils kompetenter Spezialautoritäten gegenseitig bereichern sollten. Mit diesen Annahmen waren Anarchist/innen nicht der Auffassung, dass die Revolution erst ein gewisses Entwicklungsstadium der Menschheit be-

---

14 Kropotkin 1910.

15 Seit Etienne de la Boétie (1530-1563) kann freier Wille durch das Verinnerlichen von Herrschaft auch zu freiwilliger Unterordnung führen (La Boétie 1550/1991). An das Konzept der Subjektivierung bzw. Verinnerlichung gesellschaftlicher Konventionen knüpfte die moderne Soziologie mit Norbert Elias (1995) und Michel Foucault (1994) seit den 1970er Jahren an.

16 In diesem Punkt konnten Anarchist/innen an die liberale Tradition der klassischen Nationalökonomie mit Adam Smith (1723-1790) anschließen, der das geistige Absterben der Arbeitenden durch repetitive Arbeit befürchtete und eine gleichmäßige Verteilung von Fabrikarbeit in der Großstadt und Handwerk auf dem Lande befürwortete.

17 Bakunin schrieb hierzu: „Folgt daraus, daß ich jede Autorität ablehne? Dieser Gedanke liegt mir fern. Wenn es sich um Stiefel handelt, wende ich mich an die Autorität des Schusters [...]. Für irgendeine Spezialwissenschaft wende ich mich an diesen oder jenen Gelehrten. Aber weder der Schuster, noch der Architekt oder der Gelehrte dürfen mir ihre Autorität aufzwingen. Ich höre sie frei und mit aller ihrer Intelligenz, ihrem Charakter, ihrem Wissen gebührenden Achtung an, behalte mir aber mein unbestreitbares Recht der Kritik und der Nachprüfung vor. Ich begnüge mich nicht, eine einzige Spezialautorität zu befragen, ich befrage mehrere, vergleiche ihre Meinungen und wähle die, die mir die richtigste zu sein scheint. Aber ich erkenne keine unfehlbare Autorität an, selbst nicht in ganz speziellen Fragen [...].“ (Bakunin 1919: 35). Auch hier, wie in Fn 16, ist die Nähe zum Marktkonzept der klassischen, liberalen Nationalökonomie erkennbar.

nötige und eine Übergangsphase der Diktatur des Proletariats notwendig sei. Sie verwarfen das marxistische Modell des historischen Materialismus und setzten ihm revolutionäre Spontanität<sup>18</sup> und antipolitische Selbstorganisation<sup>19</sup> entgegen. Liberalität wurde somit als Freiheit von Autoritäten und Hierarchien bestimmt – sie fand in basisdemokratischen, föderalen Strukturen anarchistischer Clubs, Vereine, der Presse und der anarchistischen Gewerkschaften, etwa den US-amerikanischen und spanischen Organisationen, ihren Ausdruck.<sup>20</sup>

So eng das anarchistische Freiheitskonzept mit dem bürgerlichen Liberalismus verwoben war, so unvereinbar waren beide in ihrem politischen und ökonomischen Bestreben. Erklärtes Ziel vieler anarchistischer Vereinigungen waren die Abschaffung jeder Herrschaft des Menschen über den Menschen; es schloss die Forderung nach einer Aufhebung des Staates ein.<sup>21</sup> Im Zuge dessen griffen Anarchist/innen auch das Eigentum als Rechtsform an.<sup>22</sup> Eigentum leiteten diese nicht aus Naturrechtskonzeptionen oder als eine Folge von Arbeit ab, sondern als Ergebnis von Aneignung bzw. Okkupation des Gemeinguts.<sup>23</sup> Insofern kann Anarchismus holzschnittartig als eine staatskritische und antiautoritäre Deutung kommunistischer Positionen beschrieben werden: Bakunin forderte 1866 im Revolutionären Katechismus die

- 
- 18 Insofern feierten die anarchistisch-feministischen *mujeres libres* 1937 die Revolution in Spanien als „heroische Disziplinlosigkeit“ (zit. in Baxmeyer 2012: 76). Spontanität, Unmittelbarkeit, Authentizität und „Direkte Aktion“ – eine Theateraufführung, unangemeldete Demonstration, ein spontaner Streik oder auch Gewalthandlungen – wurden als symbolisch-politische Kommunikation und Strategien der Selbstermächtigung aufgefasst. Insbesondere das Plädoyer für das Künstlerische, Unmittelbare, nicht Regulierte und das Spontane werden wir in den Polemiken der vorliegenden Arbeit wiederfinden.
- 19 Dazu Bakunin: „Nun bilden sich die Kommunisten ein, dieses Ziel erreichen zu können durch die Entwicklung und Organisation der politischen Macht [...], während die revolutionären Sozialisten, Feinde aller zweideutigen Legierungen und Allianzen, im Gegenteil denken, daß sie dieses Ziel nur durch die Entwicklung und Organisation der nicht politischen, sondern sozialen und folglich antipolitischen Macht, der städtischen und ländlichen Arbeitermassen, erreichen können [...]“. Die Strategie, nicht das Ziel, trennte Anarchisten von den „autoritären Kommunisten“ (Werke, Bd. 2: 269).
- 20 Burnicki 1998; Sharkey 2013. Die spanische Confederación Nacional del Trabajo C.N.T hatte zur Zeit des Spanischen Bürgerkriegs 1937 ihre Hochzeit. „Gemäß der anarchistischen Forderung nach Dezentralisation und Ausschaltung der Bürokratie genossen die regionalen Organisationen eine fast unbegrenzte Autonomie in Fragen der Organisation. Das Nationalkomitee [...] hatte nur rein statistische Funktionen. Die Sekretäre erhielten keine Gehälter und die Beitragssätze waren sehr niedrig.“ (Glöckner 1989: 56).
- 21 „Keine andere Bewegung stand (und steht) dem *Staat* so unversöhnlich gegenüber wie die Anarchisten.“ (Baxmeyer 2012: 69; Herv. i. O.). Der Strafrechtler, Kritiker und zugleich Theoretiker des Anarchismus, R. Stammler (1856-1938) sah im Anarchismus den „radikalste[n] Skeptizismus in Sachen der Rechtsordnung“, der „nicht gerade das Recht an sich [verwirft], aber das Gesetzesrecht zu Gunsten des Gewohnheitsrechtes und die staatliche Rechtsvollstreckung zu Gunsten einer auf wohlverstandem Selbstinteresse beruhenden freiwilligen Rechtsbefolgung.“ (zit. in Borgius 1904: 25).
- 22 „Das Eigentum erzeugt nun notwendigerweise den Despotismus, die Regierung der Laune, die Herrschaft der Willkür, [...] Das Eigentum ist das Recht des Gebrauchs und des Mißbrauchs. [...] Wenn die Güter Eigentum sind, warum sollen denn auch nicht die Eigentümer Könige und die Könige Despoten, König nach dem Verhältnis ihres Vermögens sein? Und wenn jeder Eigentümer innerhalb seines Eigentums souveräne Majestät ist, unverletzlicher König in der ganzen Ausdehnung seiner Herrschaft, warum sollte eine Regierung von Eigentümer [sic] nicht Chaos und Konfusion sein?“ (Proudhon/ Cohn 1896: 226, s. auch Fn 250).

*Abschaffung*, Auflösung und moralischer, politischer, gerichtlicher, bürokratischer und finanzieller Bankrott des *bevormundenden, überragenden, zentralistischen Staates*, der das Doppelspiel und andere Ich der Kirche und als solches dauernde Ursache der Verarmung, Verdummung und Versklavung der Völker ist. Als natürliche Folge die *Abschaffung aller Staatsuniversitäten*, indem die Sorge für den öffentlichen Unterricht ausschließlich den Gemeinden und freien Assoziationen angehören soll; *Abschaffung des staatlichen Richtertums*, indem alle Richter vom Volke gewählt werden sollen; *Abschaffung der gegenwärtig in Europa gültigen Gesetzbücher für Straf- und bürgerliches Recht*, weil sie alle auf gleiche Weise vom Kult Gottes, des Staates, der religiös oder politisch geheiligten Familie und des Eigentums inspiriert dem menschlichen Recht zuwider sind und weil das Gesetzbuch der Freiheit nur durch die *Freiheit selbst* geschaffen werden kann. *Abschaffung der Banken und aller anderen Krediteinrichtungen des Staates. Abschaffung jeder zentralen Verwaltung, der Bürokratie, der stehenden Heere und der Staatspolizei.*<sup>24</sup>

Wissenschaft solle – ähnlich der Utopie Platons – politische Angelegenheiten regeln; ihre Suche nach Wahrheit sei nach Pierre-Joseph Proudhon der wirkliche Souverän und Gesetzgeber. Sie gebe vor, „was Gegenstand der Gesetzgebung und Politik ist“.<sup>25</sup> Hierarchische Strukturen waren durch einen freiwilligen Zusammenschluss menschlicher Interessengemeinschaften zu ersetzen – freilich waren auch hier die Konzepte der Umsetzung einer solchen freien Assoziation der Individuen höchst heterogen ausgeprägt: Sie erstreckten sich von einem individualistischen Anarchismus, bei dem der Einzelne für das eigene Wohlergehen selbst verantwortlich war,<sup>26</sup> von einem Leben in kommunalistischen, ländlichen Kollektiven,<sup>27</sup> über lokale Arbeits-

---

23 Die Idee, Eigentum als dialektische Gegenseite des Raubs zu sehen, fand sich bereits in griechischen und römischen Mythen, die Merkur bzw. Hermes als Gott sowohl der Händler als auch der Diebe darstellten. Sie spiegelte sich in der Verwendung von Redewendungen wie אַלע סוחרים זיינען גנבים („Alle Händler sind Ganoven“) oder מעהר שטריק מעהר גנבים, – מעהר גנבים, מעהר גליק, („Händler haben Glück, Ganoven den Strick“; Bernshtayn 1908: 185) oder in der Umdeutung des Eigentumsbegriffs durch Proudhon, dem die Losung „Eigentum ist Diebstahl“ zugeschrieben wird (Proudhon/ Cohn 1896: vi. Proudhon gab den Jakobiner J. P. Brissot de Warville [1754-1793] als Urheber an; vgl. ebd.).

24 Bakunin, Werke, Bd. 3: 8-11; Herv. i. O.

25 Der Mensch werde erkennen, „daß sein wahrer Führer und König die unverhüllte Wahrheit ist; daß die Politik eine Wissenschaft, nicht Spielerei ist; und daß das Amt des Gesetzgebers schließlich nur in der methodischen Erforschung der Wahrheit bestehe. [...] Alles, was Gegenstand der Gesetzgebung und Politik ist, ist Gegenstand der Wissenschaft, nicht der privaten Meinung [...]“ (Proudhon/ Cohn 1896: 223, 225). Bakunin war vorsichtiger und stellte – anders als Proudhon – den Wert des „spontanen Lebens“ und der Leidenschaften heraus: „Was ich predige, ist also, bis zu einem gewissen Grade, *die Empörung des Lebens gegen die Wissenschaft oder vielmehr gegen die Herrschaft der Wissenschaft*, nicht um die Wissenschaft zu zerstören – dies wäre ein Verbrechen an der Menschheit –, sondern um sie an ihren Platz zu weisen, den sie nie wieder verlassen sollte.“ (Werke, Bd. 1: 131, Herv. i. O.).

26 In Frankreich spielte Anselme Bellegarrigue (1813~1890) eine wegbereitende Rolle, daneben galt der deutsche Jungehegelianer Max Stirner (1806-1856) als herausragender Vertreter des Individualanarchismus. In den USA wurde die Souveränität des Individuums für Josiah Warren (1798-1874), Steven P. Andrews (1812-1886), Lysander Spooner (1808-1887) – häufig in Verbindung mit Deismus und dem Abolitionismus – zentral. Der schottisch-deutsche Publizist John H. Mackay (1864-1933) formulierte Stirner neu, Benjamin R. Tucker (1854-1939) plädierte für eine Anerkennung des Egoismus, der freiwillige Vereinigungen nicht ausschloss. Der individualistische Anarchismus hatte gegenüber den verschiedenen kommunistisch-anarchistischen Spielarten eine geringere Bedeutung.



kämpfe in syndikalistischen Gewerkschaften,<sup>28</sup> bis zur Annäherung an kommunistisch-anarchistische Ansätze des Aufbaus einer selbstverwalteten, föderalen Produktionsweise.<sup>29</sup> Der antiautoritäre Anspruch war ebenso in Ehe und Erziehung zu verwirklichen, woraus alternative Entwürfe partnerschaftlicher Beziehungen und freier Liebe,<sup>30</sup> sowie recht breitenwirksam werdende Erziehungs- und Schulreformkonzepte entstanden.<sup>31</sup>

Bildung als Voraussetzung allen Handelns aber bildete den zentralen Kern: Nur durch umfassendes Wissen um eine Vielzahl an Handlungsoptionen sei wahre Freiheit der Entscheidung gegeben. Die Ablehnung des Staates und die Betonung der Moral, der Selbstreflexion, waren wesentliche Unterschiede zu kommunistischen Positionen.<sup>32</sup> Die staatskritische Haltung ging meist mit kosmopolitischen und antinationalen, in jedem Fall antinationalistischen, häufig

---

27 Prominentes Beispiel war M. Bakunin, der gegen den zentralistischen Marxismus eine „*innere Reorganisation* jedes Landes mit *der absoluten Freiheit der Individuen, produktiven Assoziationen und Gemeinden* als Ausgangspunkt und Grundlage.“ forderte (Werke, Bd. 3, 11; Herv. i. O.). Dafür stand auch die Schweizer Juraföderation der Ersten Internationale im Anschluss an James Guillaume (1844-1916), die sich als Föderalisten, antiautoritäre Kollektivistinnen und Autonomisten verstanden. Zu den Kibbuzim im damaligen Palästina vgl. Liegle 1994; Horrox 2009.

28 Zuweilen sahen sich Syndikalisten nicht mehr als Anarchisten. Sie gründeten dezentral organisierte Gewerkschaften – die spanische *Confédération Générale du Travail, C.G.T.*, oder die Freie Arbeiter-Union Deutschlands, FAUD – und „Arbeitsbörsen“ (*Bourses de Travail*). Vertreter waren Alfred J. Naquet (1834-1916) und Georges Sorel (1847-1922). Gregori P. Maximoff (1893-1950) sah die kommunistische Produktionsweise in einer staatslosen Föderation als neue Form des Anarcho-Syndikalismus. In jiddisch-anarchistischen Kreisen weit bekannt war der des Jiddischen mächtige Rudolf Rocker (1873-1958), der 1920 eine *Prinzipienerklärung des Syndikalismus* verfasste (vgl. dazu Röhrich 1977; Hirsch, van der Walt 2010).

29 Kropotkin bevorzugte den Begriff „kommunistischer Anarchismus“, um die Grundlegung in den „exakten Naturwissenschaften“ hervorzuheben. Ohne Kommunismus verliere sich Anarchie in einem unsolidarischen Individualismus (Kropotkin 1904, 49-54, 60-73, insb. 69). Anhänger waren in Frankreich Élisée Reclus (Fn 11), Jean Grave (1854-1939), Charles Malato (1857-1938), Pierre Ramus (1882-1942, Fn 33), in Italien Errico Malatesta (1853-1932) und Francesco S. Merlino (1856-1930), der spätere Johann Most (1846-1906) und Erich Mühsam (1878-1934) in Deutschland, Most auch in den USA, wo er sich gegen den vorherrschenden individualistischen Anarchismus durch etwa Benjamin R. Tucker aussprach, ferner Albert R. Parsons (1848-1887), Emma Goldman (1869-1940) und Alexander Berkman (1870-1936).

30 Charles Fourier (1772-1837) gilt als Vordenker der freien Liebe (Fourier 1977). Vgl. ferner A. Naquet: *La Loi du divorce*, 1903; Landauer, G: *Von der Ehe*, 1910; Goldman 1911/ 1977; oder Erich Mühsams Theaterstück *Die Freiverwählten* (1914). Überschneidungen zur Sexualwissenschaft und Lebensreformbewegung sind bspw. im Friederichshagener Dichterkreis um 1889 zu finden, einer naturalistischen, schriftstellerischen Vereinigung in Berlin Treptow-Köpenick, die Erich Mühsam und John H. Mackay besuchten.

31 Vgl. etwa die Stelton School und die Mohegan School (Avrich 1980: 219 ff., 289 ff.). Die Schule von Jasna Poljana fasste im Anschluss an L. Tolstoj Bildung als Dialog auf. In den USA popularisierte der auch in das Jiddische übersetzte und in *FAS* veröffentlichte Erziehungsreformer John Dewey (1859-1952) eine progressive Bildung. Es entstanden antiautoritäre und experimentelle Strömungen in den Erziehungswissenschaften, wie die seit 1901 entstehenden Francisco Ferrer Schulen „Escuela Moderna“, die seit 1907 sich etablierende Pädagogik Maria Montessoris oder die Sudbury Valley Schools in den 1960er Jahren. Alice Miller beschrieb jede Form von Pädagogik als „Verfolgung und Unterdrückung des Lebendigen“ (Miller 1980: 117 ff.; vgl. auch Apter 1971; Gehret 1978; Andrain 1996; Klemm 2011). Auch in wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Schriften konnte sich randständig ein anarchistisches Selbstverständnis in der Methodenkritik etablieren (Feyerabend 1990; 2009). Wir werden sehen, dass Erziehungskonzepte, Lehrplaninhalte und die Kritik des traditionellen Schulsystems, des *kheyder*, zentrale Topoi der hier untersuchten Debatte waren. Zu den jiddischen Schulen siehe u.a. die Fn 124, 1174.

auch antimilitaristischen Positionen einher, wodurch pazifistische Projekte im Rahmen der Wehrdienst- und Totalverweigerung entwickelt wurden.<sup>33</sup> Ebenso lehnten viele die Bildung von Parteien und die Repräsentation nicht eigener Interessen im Parlament als entmündigend im Sinne einer Fürsprache für das Selbst ab.<sup>34</sup> Anarchistische Haltungen erstreckten sich von einer solchen individualistischen Seite bis zu direktdemokratischen und föderalistischen Forderungen nach Autonomie und lokaler Selbstverwaltung. Sie erstrebten die

Unmittelbare und direkte Wahl aller öffentlichen, gerichtlichen und zivilen Funktionäre, sowie aller nationalen, provinziellen und kommunalen Vertreter oder Räte durch das Volk. [...] Die Grundlage der politischen Organisation eines Landes muss die *absolut autonome Gemeinde sein, die immer von der Mehrzahl der Stimmen aller großjährigen Einwohner, Männer und Frauen mit gleichem Recht, vertreten wird*. Keine Macht hat das Recht, sich in ihr inneres Leben, ihre Handlungen und ihre Verwaltung einzumengen.<sup>35</sup>

Das Autonomiestreben, das sich auch in der Loslösung von einer zentralen ideologischen – kommunistischen – Doktrin äußerte, trug zu den Spannungen innerhalb der Arbeiter/innenbewegung bei. Forderungen nach Abschaffung des Staates, lokaler Autonomie und Föderalis-

- 
- 32 Vgl. das eingangs angeführte Zitat von A. Gordin. Auch war P. J. Proudhon, der das Eigentum als unmoralische Institution beschrieb, Gegner von Enteignungen: „So lange das Eigentum nicht vom Rechte durchdrungen ist, bleibt es [...] eine unbestimmte, widersprechende Thatsache, fähig, ohne Unterschied Gutes und Böses hervorzubringen, folglich eine Thatsache von zweideutiger Moralität, und die man unmöglich von Aneignungsarten unterscheiden kann, welche von der Moral verdammt werden.“ (Proudhon/Cohn 1896: ix; zur Dialektik von Eigentum und Raub s. auch Fn 23). Eine Sammlung von Zuschreibungen durch sowohl Sozialisten als auch die Bolschewiki unter Lenin nannte Alexander Berkman gleich zu Beginn seiner bekannt gewordenen Broschüre „ABC of anarchism“: „[...] what anarchism is *not*. It is *not* bombs, disorder, or chaos. It is *not* robbery and murder. It is *not* a war of each against all. It is *not* a return to barbarism or to the wild state of man. *Anarchism is the very opposite of all that.*“ (Berkman 1977 [1929]: 2; Herv. i. O.; vgl. auch Glöckner 1989: 20f.).
- 33 Auf den Konferenzen der Internationalen Arbeiterassoziation 1891 und 1893 forderten Anarchist/innen den Generalstreik und bei Kriegserklärungen die Verweigerung des Militärdienstes. Zahlreiche Sozialist/innen wie Rosa Luxemburg (1871-1919) teilten diese Position auf den Versammlungen der Sozialistischen Internationale 1907, 1912 und 1913. Frieden und Antimilitarismus seien nach P. Ramus im Anarchismus am konsequentesten verwirklicht (Ramus 1908: 5). Ein Beispiel ist die pazifistische, sich der Zahlung von Steuern verweigernde Armutsbewegung *Catholic Workers Movement*, die 1933 von Dorothy Day und Peter Maurin gegründet wurde (vgl. [www.catholicworker.org](http://www.catholicworker.org) [03.06.2014]; vgl. zudem Holzhöfer 2013). Zur Verfolgung von Antikriegsreden in den USA siehe Fn 49, zur innerjüdischen Diskussion Fn 171. Es ist zu differenzieren: Antimilitarismus bedeutete nicht immer auch die Ablehnung von Gewalt als Mittel der Revolution. Die Studie Martin Baxmeyers beschreibt eine Hinwendung der anarchistischen Literatur im spanischen Bürgerkrieg zur Verehrung der „Mutter Spanien“ und zum Nationalismus, die klassisch antimilitaristische Selbstverständnisse aufbrach (2012). Wir kommen auf diese subkulturellen Transformationen im Anarchismus der 1930er Jahre zurück.
- 34 Vgl. das Zitat von Bakunin in Fn 19, der „die revolutionären Sozialisten [als] Feinde aller zweideutigen Legierungen und Allianzen“ beschrieb. Zur genaueren Bestimmung sei hier auf den Unterschied zwischen einer in den 1930er Jahren weit verbreiteten rechtskonservativen Parlamentarismuskritik im Sinne Carl Schmitts (1888-1985) und der anarchistischen Ablehnung des Repräsentationsprinzips verwiesen: Während jene den Volkswillen im Führerwillen verankert und repräsentiert sah, verwarf diese die Idee eines das Individuum unterwerfenden Gemeinwillens.
- 35 Bakunin, Werke, Bd. 3, 10 f.; 14 f.; Herv. i. O.

mus, die Kritik am „autoritären Kommunisten“<sup>36</sup> führten bereits in den 1870er Jahren zum Auseinandergehen der beiden Strömungen. Seit dieser Trennung verlor die anarchistische Seite zunehmend an Einfluss sowohl innerhalb als auch außerhalb sozialistischer und sozialdemokratischer Kreise.<sup>37</sup>

Analog befand sich die jiddischsprachige, anarchistische Subkultur<sup>38</sup> in den USA der 1920er bis 1940er Jahre in einem Spannungsfeld zur jüdisch-kommunistischen Arbeiter/innenbewegung. Für diese, etwa für die bundistische Strömung, stellte der weniger breit aufgestellte jiddische Anarchismus eine Konkurrenz dar, der die Geschlossenheit der sozialistischen Forderungen spaltete.<sup>39</sup> Trotz oder gerade aufgrund dieser Konkurrenz um die Deutungshoheit über den jüdischen Sozialismus waren sozialistische und anarchistische Akteure hoch aktiv in der jiddischsprachigen Kulturbewegung. Sie bildeten Gewerkschaften, Parteien, Freiwilligendienste, freie Schulen, Selbsterziehungs- und Fortbildungsgesellschaften, ein umfangreiches Presse- und Vereinswesen neben Clubs und Versammlungsräumen – um eine jiddischsprachige, freiheitliche Kultur zu schaffen und zu nähren.<sup>40</sup>

Konfliktlinien zeigten sich nicht nur zu liberalen und kommunistischen Positionen, sondern unter anderen Gesichtspunkten auch zur etablierten amerikanischen, jüdischen und nichtjüdischen Gesellschaft, für die Anarchist/innen unamerikanische Radikale, Kommunisten, Un-

---

36 Bakunin: Werke, Bd. 2: 269.

37 Seit dem Ausschluss M. Bakunins und der anarchistischen Anhänger auf dem Kongress der Internationale in Den Haag 1872 nahm die Zahl der Versammelten auf der „anti-autoritären Internationale“ in Genf (1873), Brüssel (1874), Bern (1876) und Verviers (1877) ab, obwohl anfangs noch sozialdemokratische Delegationen teilnahmen (Zenker 1895: 175-202). Nach 1918 hatte der Anarchismus weltweit nur noch lokale Bedeutung: Während der russischen Revolution und in der Ukraine zu Beginn der 1920er Jahre aktiv, wurden anarchistische Gruppierungen bald durch die bolschewistische Regierung unterdrückt. In Spanien während des Bürgerkriegs erlebte der Anarchismus einen kurzen Aufschwung, wurde aber auch hier von den Kommunisten, teils den Falangisten beseitigt. Inwieweit dieser Rücklauf den Gegenstand der vorliegenden Arbeit betrifft, besprechen wir auf S. 17 ff.

38 Auf den Begriff Subkultur kommen wir auf den S. 27 ff. insb. 34 zu sprechen.

39 Dieser Ansicht ist Moshe Goncharok (1997: 3): Selten wurde bemerkt, dass der BUND (siehe S. 18 f., insb. Fn 84) eine starke Konkurrenz in der anarchistischen Bewegung hatte, zumindest in Bezug auf die Verbreitung der jiddischen Sprachpolitik, Kultur und Literatur. Der BUND habe einen Anteil daran gehabt, seine anarchistische Schwester in Vergessenheit geraten zu lassen, obwohl diese als Bündnispartnerin bei der Gründung der großen jiddischen Arbeiter/innenorganisationen in England und USA diene. Man habe um die *hegemony über der yidisher arbeter gas* („Hegemonie über die jüdische Arbeiterbewegung“) konkurriert. Diese Beziehung sei noch in den 1990er Jahren in Israel bemerkbar – die bundistische Parteizeitung *Lebnsfragn* behandle die Existenz eines „anarchistischen Jiddischismus“ nicht (ebd.). Für diese These Goncharoks spricht die Menge an Publikationen über den BUND (s. Fn 84) im Vergleich zu den Forschungen, die sich explizit dem jiddischen Anarchismus widmen.

40 Näher dazu S. 27 ff., u.a. Fn 124, auch S. 147 f.

gläubige und Atheisten waren, damit unglaubwürdig,<sup>41</sup> häufig unmoralisch, unreif, illoyal und gefährlich.<sup>42</sup> Asozialität, Kriminalität und Krankheit waren hierbei nicht unübliche Fremdzureisungen.<sup>43</sup> Diese wurden nicht selten auch mit gegenläufigen Bedeutungen versehen: Als Pazifist/innen und Kriegsdienstverweigerer galten Anarchist/innen als Vaterlandsverräter, als Revolutionäre waren sie gewalttätige, antiliberalen Kommunisten.<sup>44</sup> Diese Radikalität konnte in Bezug auf staatliche Behörden existenzgefährdend sein: Im Zuge der antikommunistischen Durchsuchungen und Verfolgungen, der sog. *Red Scare*, wurden 556 Festgenommene des Landes verwiesen.<sup>45</sup> Für den Historiker Paul Avrich zeigte sich darin und in der Prozessführung gegen F. Sacco und N. Vanzetti<sup>46</sup> im Jahr 1927 der prekäre rechtliche Status von Eingewanderten in den 1920er Jahren, die als unamerikanisch, fremd und radikal klassifiziert worden waren.<sup>47</sup> Das *Joint Legislative Committee to Investigate the Educational System of the State of New York* bzw. Rapp-Coudert Committee führte 1941 eine Untersuchung durch, die Mitglieder der Kommunistischen Partei feststellte und aus dem Öffentlichen Dienst entließ. In diesem Zug wurden im Vorfeld der zweiten *Red Scare* zwischen 1947 und 1957 Lehrende an öffentlichen Schulen im Staat New York überprüft und entlassen.<sup>48</sup> Diese gesellschaftlichen

---

41 So schrieb bereits John Locke in *A letter concerning toleration* von 1689, „Letztlich sind diejenigen ganz und gar nicht zu dulden, die die Existenz Gottes leugnen. Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben.“ (zit. in Ebbinghaus 1996: 95).

42 Die New York Times wies bspw. im Jahr 1910 auf eine Gefahr hin, die von den freien anarchistischen Schulen ausgehe. In ihnen sah der Verfasser anarchistische Kaderschmieden und warnte vor zahlreichen Berkman, Goldman, Ferrer und Tolstoy (New York Times 08.05.1910, S. 4). Emma Goldman und Alexander Berkman waren bekannte Personen des russisch-amerikanischen Anarchismus, Francesco Ferrer (1859-1909) war der Begründer der spanischen Escuela Moderna (Avrich 1980: 34 ff.). Es soll an dieser Stelle nicht unterschlagen werden, dass einige Anarchist/innen der sog. „Propaganda der Tat“ – 1877 von P. Brousse konzipiert – und damit u.a. Anschläge auf Staatsoberhäupter befürworteten; erinnert sei an den Mord an Elisabeth von Österreich-Ungarn im Jahr 1898. Von 1914 bis 1932 wurde in dieser Hinsicht eine Reihe von Bombenanschlägen in den USA und Italien Luigi Galleani (1861-1931) und seinen Anhänger/innen zugeschrieben (Avrich 1988: 165-175, 204 f.; Hagedorn 2008: 184 f.). Doch sind diese medial wirkenden, spektakulären Ereignisse lediglich die bekannt gewordene Seite des weit darüber hinaus gehenden, facettenreichen Anarchismus.

43 Große Aufmerksamkeit erfuhr die italienische Schrift *Gli Anarchici* des Gerichtsmediziners Cesare Lombroso, der den Anarchist/innen geistige und körperliche Behinderungen, eine deformierte Gestalt und eine genetisch bedingte Prädisposition zu Kriminalität attestierte (Lombroso 1894/ dt. 1895). Zu ihrer Rezeption und zur Fortsetzung der Zuschreibungen im 20. Jh. vgl. Baxmeyer 2012: dort die Fn 158, 159.

44 Vgl. etwa Wenske 2007; Herzog 2011; Storrs 2013.

45 Die Hausdurchsuchungen wurden mit dem Anarchist Exclusion Act von 1903, die Abschiebungen mit dem Espionage Act von 1917 und den Immigration Act von 1918 (Dillingham-Hardwick Act) legitimiert. Hier wurden Antikriegsreden verfolgt und ca. 2000 Personen verurteilt. Die Literatur ist umfangreich, vgl. bspw. jüngst Greenberg 2012: 6.

46 Ferdinando Sacco (1891-1927) und Bartolomeo Vanzetti (1891-1927), des räuberischen Mordes verdächtig und zum Tode verurteilt, wurden 1927 hingerichtet und 1977 posthum rehabilitiert. Vgl. dazu Epshtayn 1927; Avrich 1996; Topp 2005.

47 Avrich 1988: 162 ff.

48 Sullivan 1979; Theoharis 2004; Greenberg 2012.

Spannungen gingen nicht an den in dieser Arbeit behandelten Autoren vorbei, die häufig an jiddisch-sozialistischen Schulen oder am Yivo-Institute for Jewish Research tätig waren.<sup>49</sup>

Die mediale Verwendung des Begriffs Anarchie als Synonym für Chaos, Gewalt im Sinne eines Zusammenbruchs aller zivilisatorischen Errungenschaften trägt bis heute zur Schwierigkeit der begrifflichen Bestimmung bei. Manche Anarchist/innen beschrieben sich in der Tat als kommunistisch und befürworteten Gewalt als politisches Mittel, wie Bartolomeo Vanzetti.<sup>50</sup> Andere wiederum waren antikommunistisch gestimmt. Ferner war die Frage der Anwendung von Gewalt umstritten,<sup>51</sup> oder die Zuweisung, Anarchisten seien gewalttätig, an die Mehrheitsgesellschaft zurück gespielt.<sup>52</sup>

Diese internen Differenzen gilt es zunächst darzulegen, um die Breite des kulturellen jiddisch-anarchistischen Spektrums genauer zu erfassen. Dazu soll für diese Arbeit die

---

49 Abrams, in Goffman 2009: 30. Die Akteure dieser Debatte waren zugleich Jiddischisten, Soziolinguisten und Lehrer an den *Arbeterring*-Schulen, etwa Shmuel Niger, Avrom Golomb, Leybush Lehrer, und Kh. Sh. Kazdan. Der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Gemeinschaft nahe stehende Nebenakteure waren der Literaturkritiker *Bal-Makhshoves* (Israel Isidor Elyashev), Ben Tsien Goldberg, der Dichter und *Inzikhist* Yankev Glatshetyn und der bei *Di yunge* wirkende Schriftsteller Yoysef Opatoshu. Neben der Gefährdung der Lehrtätigkeit entging etwa der *Forverts* nur knapp einer Streichung seiner Postzustellprivilegien, die mit dessen Antikriegsposition begründet wurde. Louis Marshall, der Leiter des American Jewish Committee intervenierte jedoch erfolgreich. Um das Jahr 1919 entschied der *Arbeterring* aus Angst vor Repression dafür, Vortragsreihen abzusagen. Die New York State Assembly entließ fünf Mitglieder der Sozialistischen Partei im März 1920 mit dem Vorwurf der Illoyalität. Hierfür wurden prosovjetsische Pamphlete von Tsivion und Hillel Rogoff – beide Autoren des *Forverts* – herangezogen. Eingewanderte, nicht nur Jüdinnen und Juden, wurden nun weitgehend als Subversive klassifiziert (Michels 2005: 220).

50 Vanzetti erklärte, er und sein Freund Ferdinando Sacco seien „anarchists, the radical of the radical – the black cats, the terrors of many, of all the bigots, exploiters [sic], charlatans, fakers and oppressors. [...] I am, and will be until the last instant (unless I should discover that I am in error) an anarchist-communist, because I believe that communism is the most humane form of social contract, because I know that only with liberty can man rise, become noble, and complete.“ (zit. in Avrich 1988: 164).

51 Doch spielte lediglich bis 1910 die Frage nach der Anwendung physischer Gewalt eine große Rolle, später wurde Militanz überwiegend abgelehnt. Anarchist/innen wurde die Losung zugeschrieben, „*Pulver un blay makhn di mentshhayt fray*.“ („Pulver und Blei befreien die Menschheit.“, Herts 1954: 59; vgl. Dubnow-Erlikh; Herts 1972 [Bd. 1, 1960]: 281 ff.). Emma Goldman schrieb über die Russische Revolution von 1918, Terror dürfe nicht institutionalisiert werden (Goldman 1923). Eine gänzlich ablehnende Haltung zu jeder Gewalt bis hin zur Gewalt an Tieren, aus der vegetaristische Bewegungen schöpften, zeigte sich bei Lew Tolstoj und den Duchoborzen, Elisée Reclus oder Magnus Schwantje (Tolstoj u.a. 2010).

52 Alexander Berkman erklärte, „As we have seen, acts of political violence have been committed not only by anarchists, socialists, and revolutionists of all kinds, but also by patriots and nationalists, by Democrats and Republicans, by suffragettes, by conservatives and reactionaries, by monarchists and royalists, and even by religionists and devout Christians.“ (Berkman 1977 [1929]: 6). Paul Avrich schrieb, „Far from being the innocent dreamers so often depicted by their supporters, they [F. Sacco und N. Vanzetti, LT] belonged to a branch of the movement that preached insurrectionary violence and armed retaliation, including the use of dynamite and assassination. Such activities, they believed, were replies to the monstrous violence of the state. The greatest bombthrowers and murderers were not the isolated rebels driven to desperation but the military resources of every government – the army, militia, police, firing squad, hangman.“ (Avrich 1988: 175).

Selbstverortung<sup>53</sup> der Akteure als Intellektuelle, Literaten, Dichter und Arbeiter im Mittelpunkt stehen, die zu kultureller Schöpfungstätigkeit und zur Bildung einer jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft führte.

Darunter ist der Schriftsteller, Sozialpsychologe, Biograph und Reformpädagoge Abba Gordin (1887-1964) zu verorten, der einige althergebrachte Überzeugungen der radikalen jüdischen Aufklärung auf den Kopf stellte. Die unterschiedlichen Ansätze zur bürgerlichen Emanzipation der Jüdinnen und Juden – zionistische, territorialistische und Forderungen nach Autonomie – verwarf dieser, wie auch den kommunistischen Universalismus oder das traditionell wissenschaftszentrierte Selbstverständnis im Sozialismus und, freilich, auch in der nun etablierten Wissenschaft des Judentums. Diese intellektuellen Strömungen, wie auch der anarchistische „freiheitliche Sozialismus“ verorteten sich in direkter Nachfolge der osteuropäischen Aufklärung (*Haskole*) und ihrer Kritik an der traditionellen Religion.<sup>54</sup> In Abgrenzung davon setzte Gordin auf eine Revision der *Haskole* und ihrer Abwendung von bzw. der Privatisierung der religiösen Tradition. Er kann als Scharnier zwischen verschiedenen kulturellen Bewegungen verstanden werden, die antithetisch oder gar sich ausschließend erscheinen, wie der freiheitlich-sozialistischen und einer chassidischen Bewegung seiner Zeit, universale und volkstümliche Ansätze, Rationalismus und Wissenschaftskritik, *Haskole* und Spiritualität.<sup>55</sup>

Damit blieb dieser Autor nicht unumstritten. Den einen ein Verräter an der radikal religionskritischen Tradition im Anarchismus, war Gordin für andere ein origineller Denker, Rebell

---

53 Die Begriffe Identifikation, Selbstverständnis, Selbstverortung werden, wenn wir die Konzeptualisierung in diesem Kapitel besprechen, genauer gefasst (S. 41 ff.).

54 W. J. Fishman beschrieb die Religionskritik der *maskilim* und radikalen Aufklärer: „For the radical intelligent eschewed religion as obscurantism maintained by the rigidity of superstitious ritual and rabbis who acted as a brake on anti-Tsarist activity. Jewish tradition was associated with the physical and mental degradation of the ghetto; and Yiddish was despised as the jargon of slaves, while Hebrew was elevated to the proper form of communication between Jews.“ (2004: 98 f.). Zum Teil wurde das „Licht der Aufklärung“ zum „Licht der Tora“ in Beziehung gesetzt (Ben-Sasson; Ettinger 1980: 209, 229 ff.).

55 Das Verhältnis zwischen der ratio und dem Mystischen war in der Wissenschaft vom Judentum problematisch: Heinrich Graetz ignorierte den Chassidismus als Obskurantismus (für einen Überblick über die Forschungsliteratur s. u.a. Veltri 1997: 12-18; Krutikov 2011: 172-89). G. Scholem grenzte sich davon ab (Scholem 1957: 1; 1963). In neueren Forschungen sind Mystik und Magie rabbinischen Quellen nicht mehr fremd, wie Scholem noch nahelegte (1960: 10; 1963: 152; 1965: 88, Fn 12). Nach M. Idel sind mythisch-agnostische Elemente und metaphysische Theosophien im Talmud ineinander verwoben; der Mythos schon in den *ma'amarot*, den 10 Geboten impliziert und untrennbar mit der *Halakhah*, dem rabbinischen Gesetz, verbunden (1988: 156 ff.). I. Gruenwald schloss sich Idel an: Talmudische Literatur und Midraschim enthielten sehr viel mehr mystisches bzw. „spiritualistisches“ Material, als angenommen. Abhängig von den Präsuppositionen der Forschenden fänden sich bereits in biblischen Texten quasi-mystische Elemente – Theophanien, Angelophanien oder kultische Handlungen einleitende Hymnen (Gruenwald 1993: 38-48; schon 1980: 29 ff.).

und Bilderstürmer,<sup>56</sup> der in seinen zahlreichen Schriften für eine Rückbesinnung auf die Wurzeln jüdischer Ethik warb. Gordins scharfe Polemiken gegen die Entwicklungen in Russland seit der Oktoberrevolution machten ihn neben Peter Kropotkin, Nestor Machno, Gregori P. Maximoff, A. M. Shapiro und V. M. Volin zu einem der bekanntesten Denker des russischen Anarchismus.<sup>57</sup> In dieser Arbeit wird ein Kreis um Abba Gordin vorgestellt, der einen „religiösen Anarchismus“<sup>58</sup> vertrat und damit – so die These – auf Entwicklungen innerhalb und außerhalb des Anarchismus in den 1930er Jahren reagierte.

Neben solchen Gründen auf der Subjektebene, wie die Bekanntheit und das Strittige an den Schriften Abba Gordins, sprechen auch theoretische Punkte dafür, diese lediglich in akademischen und jiddischistischen Kreisen wahrgenommenen Personen und ihre Ideen zu studieren: Sie brachen mit Normalerwartungen – sowohl mit Erwartungen an eine moderne gebildete soziale Schicht,<sup>59</sup> als auch mit sozialen Identitätsanforderungen aus dem direkten Umfeld: Sie verließen das traditionell religiöse Elternhaus, wurden in Russland nach 1905 und 1918 politisch verfolgt, verzichteten auf Komfort und lebten von prekären Zeitungsprojekten, statt Karrieren anzustreben. Sie produzierten – häufig des nachts – eine große Menge an Übersetzungen in das Jiddische, ohne dafür entlohnt zu werden, nutzten Jiddisch als Alltagssprache und brandmarkten es nicht als antiaufklärerisch. Diese Intellektuellen, Kulturschaffenden und Jiddischisten bildeten einen transnational vernetzten Personenkreis, der sich über Zeitungen verständigte und Positionen verhandelte.<sup>60</sup> Vereinfachend sprechen wir in der vorliegenden Arbeit von einer radikal liberalen, jiddischsprachigen Gemeinschaft, die Moshe Goncharok als „anarchistischen Jiddischismus“ oder „Anarchojiddischismus“ bezeichnete.<sup>61</sup>

---

56 Nedava 1974: 74.

57 Avrich 1973: 9. Avrich schrieb, Gordin habe den berüchtigten und gefürchteten Anführer der Machnowschtschina Nestor Machno in Moskau getroffen, für den Gordin und dessen Anhänger „Männer mehr des Buches, denn der Tat“ seien. (Avrich 1967: 211). Josef Nedava, ein Freund Gordins, schloss sich dieser Einschätzung an, die die Schriften Gordins als „Elfenbeinturm-Philosophie“ beschrieb und Gordins Unwillen monierte, die revolutionären Massen anzuführen (Nedava 1974: 74). Gregori P. Maximoff (1893-1950) und Vsevolod Mikhailovitch Volin (Eikhenbaum; 1882-1945) waren unkrainische Anarchosyndikalisten und Mitglieder in *Nabad*, Alexander M. Shapiro (1882-1946) war ebenso Syndikalist. *Nabad* war eine anarchistische Dachorganisation, die in den Jahren 1918 bis 1920 in der Ukraine aktiv war.

58 Der Begriff dient der vorläufigen Einordnung, ihn verwendete Gordin nicht. Häufig wurde der Begriff „Religiös-Ethische“ neben dem klassischen „freiheitliche Sozialisten“ zur Selbst- und auch Fremdbezeichnung genutzt. Zur sozialen Einbindung Gordins siehe die Bezugnahmen und Nachrufe, Kap. 3, S. 145 f. „Religiöser Anarchismus“ soll im Folgenden nicht von einem „profanen“ unterschieden werden, sondern von einem antireligiösen anarchistischen Selbstverständnis, das ebenso näher zu bestimmen ist.

59 Bauman 2009. Jiddische Intellektuelle lebten meist in ärmlichen Verhältnissen und verdienten ihren Lebensunterhalt mit Vorträgen und Beiträgen für die jiddische Presse (Howe 1976: 504).

Über diesen Kreis hinausgehend ist bis dato wenig über Abba Gordin zu finden, das nicht von einem Freund oder Genossen<sup>62</sup> verfasst worden ist. Auch Melech Ravitch, der gemeinsam mit Leonard Prager eine biographische Notiz zu Gordin in der *Encyclopaedia Judaica* verfasste,<sup>63</sup> war mit ihm bekannt. Der Eintrag überschneidet sich zum Großteil mit dem jiddischsprachigen, biographisch und bibliographisch gehaltenen Artikel in dem *Leksikon fun der Nayer Yiddisher Literatur*.<sup>64</sup> Joseph Nedawa, der Gordin persönlich kannte, verfasste in der *East European Jewish Affairs* einen kurzen biographischen Abriss.<sup>65</sup> Die meist von Aktivist/innen verfasste und zudem dürftig vorliegende Literatur über Gordins intellektuelles Umfeld ist Anlass, sich dem im vergangenen Jahrzehnt wachsenden wissenschaftlichen Interesse am Anarchismus<sup>66</sup> – an nicht hegemonial<sup>67</sup> gewordenen Deutungen der Oktoberrevolution und den Folgeentwicklungen für jiddische Intellektuelle – anzuschließen und diesen Autor im Geflecht der Ideen seiner Zeit zu lokalisieren.

---

60 Hierzu eine Stimme aus Stockholm, eines Gewerkschafters, der für die *FAS* im August 1939 schrieb: „Wir sind Anarchosyndikalisten, freiheitliche Sozialisten und gehören zu denjenigen Minderheitsorganisationen, die sich mit der CNT in Spanien zur „Internationalen Arbeiterassoziation“ verbunden haben, wir sind Gegner von Staatssozialismus, seiner Methoden, das heißt auch von politischen Parteien und Parlamentarismus, stattdessen treten wir für die revolutionäre Gewerkschaft ein, die politisch-ökonomische Einheitsorganisation der produzierenden Massen – die Gewerkschaft dient dem tagtäglichen Kampf wie auch dem Kampf für den Sozialismus selbst.“ (M. Desher, *FAS* 25.08.39, S. 2).

61 Goncharok 1997: 3.

62 Die am häufigsten verwendete Anrede oder Titulierung in Briefen, Rezensionen, Rückbezügen und Nachrufen der in dieser Arbeit aufgearbeiteten Debatte war der Hebraismus *khaver* (Freund, Genosse), seltener *fraynd* (Freund).

63 *EJ* 2<sup>nd</sup> Ed., Bd. 7, 762. Es liegt kein Eintrag in der *EJ* zu jüdischen oder jiddischsprachigen Anarchist/innen vor, obwohl sich darunter große Intellektuelle, Literatur- und Kulturschaffende verorteten, die einen marxismuskritischen Weg nach der Oktoberrevolution einschlugen. Hinweise sind unter den ideengeschichtlich übergeordneten Stichworten „Socialism“ und „Socialism, Jewish“, „Communism“, „Antinomianism“, sowie kulturhistorisch übergeordneten Einträgen „Ethical Literature“ und „Heresy“ zu sammeln.

64 *LYNL*, 2 (1958), 139-140.

65 Nedawa 1974.

66 Scott 1990; 2009; Diefenbacher 1996; Müller-Saini 2001; Rosenberg 2001; Saña 2001; Eisenstadt 2004; Avrich 2005; Drücke 2006; Borries 2007; Goyens 2007; Guerra 2007; Christoyannopoulos 2009; Horrox 2009; Amster 2009; Davis 2009; Hirsch, van der Walt 2010; Longa 2010; Stears 2010; Zimmer 2010; Scaglia 2011; Baxmeyer 2012; Rapp 2012; um nur einige zu nennen.

67 Mit dem Begriff schließe ich an das Verständnis Antonio Gramscis an, der Hegemonie als „Typus von Herrschaft“ auffasste, der auf den Möglichkeiten gründet, „eigene Interessen als gesellschaftliche Allgemeininteressen zu definieren und durchzusetzen.“ (Gramsci 1991: 101). Im Anschluss an Gramsci beschrieb Heinrich Popitz diese Befähigung und die Vorteilhaftigkeit der Monopolbildung in seinem Werk „Prozesse der Machtbildung“ (1976). Zur Diskussion des Hegemonie-Begriffs vgl. Laclau, Mouffe 2000; Buckel, FischerPacific Street Film Projects (1980-Lescano 2007).



## 1.1 ZUM FORSCHUNGSSTAND: ANARCHISTISCHER JIDDISCHISMUS

Eine recht überschaubare Sammlung von Studien befasst sich mit dem jüdischen und dem jiddischsprachigen Anarchismus. An erster Stelle sind die des Historikers Paul Avrich zu nennen, der zu russischsprachigen und US-amerikanischen anarchistischen Strömungen arbeitete.<sup>68</sup> Der überwiegende Teil der Studien über jiddisch-anarchistische Kreise wurde von Zeitzeugen und Sympathisanten selbst und auf Jiddisch verfasst.<sup>69</sup> Neuere jiddischsprachige Abhandlungen über die jiddisch-anarchistische Presse und ein historischer Überblick über ihre Strömungen erschienen im Verlag der von Abba Gordin gegründeten Zeitschrift *Problemen*.<sup>70</sup> Bei diesen handelt es sich um Quellen freier Archive, die sich der Graswurzelgeschichte bzw. einem datengetriebenen bottom-up-Verfahren verpflichteten. Darüber hinaus ließ eine Dokumentation der Produktionsfirma Pacific Street subjektive Stimmen zu Wort kommen, in der Interviews mit Angestellten der *Fraye Arbeter Shtime* geführt wurden.<sup>71</sup> Diese audiovisuellen Zeugnisse ergänzen einer Reihe Autobiographien,<sup>72</sup> die schließlich zu einer Sammlung von Erfahrungsberichten, einer *Oral history*, gehören, die ihrem eigenen Anspruch nach nicht als abgeschlossen zu behandeln ist.<sup>73</sup> Neben den Arbeiten Avrachs tauchten seit den 1990er Jahren englischsprachige Abhandlungen über den jiddischen Anarchismus auf: Ori Kritz erwähnt

---

68 Avrich 1967; 1973; 1988. Zu verschiedenen Aspekten der anarchistischen Bewegungen in den USA vgl. Avrich 1980; 1984; 1996.

69 Kahan 1945; N. Goldberg, in Tcherikover 1945; H. Frank 1951; Bialostotsky 1952. Noyekh Goldberg und Herman Frank waren selbst Akteure in der in dieser Arbeit untersuchten Debatte und werden an anderer Stelle eingeführt. Vgl. Kap. 3.1.2; S. 172 ff.

70 Goncharok 1997; 2002.

71 Avrich selbst beriet Pacific Street Films während ihrer Dreharbeiten gemeinsam mit Ahrne Thorne, dem Herausgeber der Zeitung in ihrer letzten Phase 1975-77. Thorne selbst sagte in einem Interview für diesen Dokumentationsfilm, er sei in einer traditionsbewussten, jüdischen Familie aufgewachsen und habe sich bereits in jungen Jahren vom religiösen „Dogma“ abgewandt (Pacific Street Film Projects 1980: 3:30-4:18 min.; zu Thorne vgl. zudem Avrich 1988: 198, 295).

72 Hier sind es meist Auto-/ Biographien, die den Stellenwert des Individuellen (s. Fn 10) und die humanistische Prägung des Anarchismus deutlich machen. Isaak B. Singer schrieb unter dem Pseudonym Yitskhok Varshavski im *Forverts*, die gegenwärtige Zeit sei eine Epoche der *Zikhroynes* – eine Zeit, in der durch gesellschaftliche Umwälzungen das Autobiographische und das Individuum eine große Rolle spielten (I. Varshavski, *Forverts* 29.01.1956, S. 5). Ich möchte hinzufügen: – und eine Zeit der *ani-maymens*, der Glaubensbekenntnisse (Kap. 3 der vorliegenden Arbeit). Es ist denkbar, dass die von Autobiographien dichtgedrängten Jahrzehnte der 1930er bis 1960er Jahre das individualistische Selbstverständnis und den Anspruch spiegelten, eine Utopie vorbildhaft zu praktizieren. Hier galt die Orientierung an Lebensweisen, aus denen normative Direktive geschöpft wurden.

73 Vgl. z. Bsp. Hilberg 2002: 50-56. Die Grenze der Belastbarkeit von Selbstzeugnissen liegt in der fehlenden Zufälligkeit des Erzählten und der Stichprobe selbst (ebd.: 54), auch dann, wenn die Akteure betonen, ihre Erlebnisse wahrheitsgetreu und ungeschönt wiederzugeben – das unterstreicht etwa Gordin (1958) in seinem Vorwort *A por verter onshot a forrede*. Zeugnisse für eine Oral History liegen als Tonaufnahmen von Interviews unter „Oral History of the American Left“ der Tamiment Library & Robert F. Wagner Labor Archives der New York University vor.

in einem enzyklopädischen Eintrag die Beschränkung des jüdischen Anarchismus auf Einwanderungsgenerationen, die in der Basis- und Graswurzel-Arbeit ihre Entsprechung findet, wenn sozialistische Inhalte mit Vereinsarbeit, der Gründung von Kooperativen und Hilfsvereinigungen verbunden, oder Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit durch Ausflüge, Picknicks, Vorträge und Klubs gefördert werden.<sup>74</sup>

Ausführlicher befasst sich die Arbeit Kenyon Zimmers mit der sozialen Verankerung der anarchistischen Bewegung in der ersten Generation von Einwandernden, und stützt sich auf ihre beiden größten und produktivsten Strömungen: die italienisch- und die jiddischsprachige.<sup>75</sup> Die Schrift ergänzt so die Forschungen, die lediglich über die Einwanderung von deutschen und tschechischen Anarchist/innen für die erste große Einwanderungswelle der 1880er Jahre gut aufgestellt sind.<sup>76</sup> Auf die Einwanderung jüdischer Anarchist/innen bis 1924 wurde nur vereinzelt Wert gelegt. Daran knüpft Zimmers Arbeit an und erweitert den Untersuchungszeitraum bis in die 1940er Jahre. Diese Studie hebt auch hervor, dass das vermeintliche Absterben der anarchistischen Bewegung in den USA nicht „allzu bequemen“<sup>77</sup> historisch einschneidenden Ereignissen wie der Haymarket Tragödie von 1886, oder der Russischen Revolution und den Kommunist/innenverfolgungen in den USA 1918-1921 und 1947-1957 zugeschrieben werden kann. Vielmehr erfasst sie die anarchistische Pressearbeit bis in die 1940er Jahre, die von einem leichten Niedergang in den 1920er und 1930er Jahren gekennzeichnet war, aber während des Spanischen Bürgerkriegs 1936-1939 wiederauflebte.<sup>78</sup>

---

74 Kritz 2007: 297.

75 Zimmer 2010: 31-121. Nach Avrich war der jüdische Anarchismus der größte und aktivste Teil der anarchistischen Strömungen (Avrich 1988: 176).

76 David 1958; Kuznets 1975; Avrich 1984; Nelson 1988; Green 2006; Goyens 2007.

77 Zimmer 2010: 8. Die Bequemlichkeit bezieht sich auf den einschneidenden Charakter der Ereignisse, der allein, so Zimmer, nicht den Bedeutungsverlust anarchistischer Positionen erklären könne.

78 Ebd.: 7-15. Allerdings besteht die Wochenschrift *FAS* bis in die 1970er Jahre, in denen sich andere anarchistische Reformbewegungen formieren, sodass hier m. E. präziser eine Transformation des Phänomens, nicht aber ein Absterben zu beschreiben ist.

### 1.1.1 HINTERGRÜNDE EINER SUBKULTURELLEN DYNAMIK

Diese rückläufige Tendenz in den Aktivitäten des jiddischsprachigen Anarchismus wird in der Forschungsliteratur verschiedenen Faktoren zugeschrieben. Genannt werden das Erstarken kommunistischer Haltungen in den 1920er Jahren und die staatliche Repression während der Palmer Raids und den beiden Phasen der *Red Scare*.<sup>79</sup> Die Einwanderungsbeschränkungen 1921 und 1924 gelten als weiterer hemmender Faktor, denn Anarchismus war, wie soeben angeführt, ein Phänomen der ersten Einwanderungsgenerationen. Den staatlichen Auflagen folgte eine demotivierende Niederlage der anarchistischen Gruppen im Spanischen Bürgerkrieg 1939. Schließlich ebten die dem Sozialismus und Anarchismus Auftrieb gebenden Kämpfe um bessere Arbeits- und Lebensbedingungen ab, die in den Jahren 1880 bis 1910 in ihrer sozial- und ideengeschichtliche Blütezeit standen.<sup>80</sup>

Diesen externen Umständen werde aber eine größere Bedeutung als nötig zugewiesen, so Zimmer.<sup>81</sup> Die zunehmende Isolation anarchistischer Positionen von der breiten Gewerkschafts- und Arbeiter/innenbewegung während des New Deal sei eine Form der freiwilligen Selbstbeschränkung gewesen. Sowohl diese Abgrenzung als auch der starke Antikommunismus gelten als interne Gründe für den Rückgang des Anarchismus.<sup>82</sup> Entsprechend wurden anarchistische Strömungen in Forschungen zur breiteren jiddisch-sozialistischen Bewegung als Abspaltung, nicht als Bereicherung erwähnt, wenn auch eingeräumt wurde, dass in sozia-

---

79 Szajkowski 1974. Nach Paul Avrich waren die Palmer Raids der Höhepunkt einer Tendenz, die während des Ersten Weltkrieges erstarkte und pazifistische und internationalistische Gruppen zu Gegnern des Patriotismus erklärt wurden (zit. in Pacific Street Film Projects 1980: 40:38-41:53).

80 Um 1900 wurden auf den Maidemonstrationen der 8-Stunden-Arbeitstag, höhere Löhne und die Kontrolle über die Produktionsmittel gefordert, vor 1900 auch die Abschaffung von Lohnarbeit (Michels 2005: 50, und von Gefängnissen, vgl. ebd.: 56). Auch nach dem Ersten Weltkrieg fanden Demonstrationen statt, wie die landesweiten Wildcat Strikes von 1919. In den 1920er und 1930er Jahren verlagerten sich die Auseinandersetzungen auf Kämpfe gegen amerikanische Bolschewiki. Die Demokratische Partei nahm 1928 soziale Reformen in ihr Programm auf und leitete 1933 unter F. D. Roosevelt den New Deal ein, der viele der Protestierenden zufriedenstellen konnte (Howe 1976: 325 ff., Gartner 2010: 267 ff.; vgl. Storrs 2013). Roosevelt suchte zudem die Unterstützung der Minderheiten für die New Deal Agenda, setzte viele in hohen Ämtern, auch als enge Berater ein und erklärte sie zu einer Bereicherung der US-amerikanischen Kultur. Politische Gegner sahen darin eine Einflussnahme von Juden in der Politik und setzten diese bald mit Kommunisten gleich, um die neue Sozialpolitik in Misskredit zu bringen (Goldstein 2006: 189-208).

81 Zimmer 2010: 8.

82 So auch Howe 1976: 107 f. Die These wird m. E. tautologisch, wenn wir Antikommunismus als zentrales Element eines anarchistischen Selbstverständnisses betrachten. In der vorliegenden Arbeit kann gezeigt werden, dass dieser einen hohen Stellenwert für manche, jedoch nicht alle Akteure innehatte und auch andere Themen – wie Religiosität – leidenschaftlich und grenzbestimmend diskutiert wurden, ohne dass zugleich interne Zerwürfnisse folgten. Ich folge Max Weinreich in der Auffassung, dass freiwillige Selbstbeschränkung eine problematische Analysekategorie ist (Weinreich 1968: Fn 10) – neutraler ist der Fokus auf die Selbstwahrnehmungen der Akteure (die freilich in ihren Polemiken von diesem Vorwurf Gebrauch machten).

listischen Organisationen selbst keine Einigkeit bezüglich politischer Fragen vorlag.<sup>83</sup>

Rückläufigkeit und Isolation des jiddischen Anarchismus spiegeln sich auch in den vorliegenden Studien zu jiddischsprachigem Sozialismus: Diese sind häufig auf den BUND bezogen,<sup>84</sup> einer Partei, die sich der jiddischistischen Sprach- und Kulturbewegung verpflichtete, bei der Kulturpolitik und die Verteidigung der jiddischen Sprache mit sozialistischen und säkularen Forderungen einherging.<sup>85</sup> Der BUND war Vorkämpfer und Verfechter des Jiddischen als Umgangs- und Literatursprache – Hebräisch sollte äußerstenfalls auf den gottesdienstlichen Bereich beschränkt bleiben.<sup>86</sup> Diese Positionen teilten zahlreiche, auch anarchistische Befürworter der jiddischen Sprachpflege, dennoch sind Arbeiten zum anarchistischen Jiddischismus dünn gesät: Die Tagung mit dem Titel „Yiddish and the Left“ befasste sich mit der jiddischen Sprachpolitik und ihrem Bezug zur sozialistischen Linken. Durch ihre Schwerpunktlegerung auf sowjetisch-kommunistische oder sozialistische Ansätze blieben freiheitlich-sozialistische und freidenkerische Positionen nur am Rande erwähnt.<sup>87</sup>

Diese Studien sparen gemeinsame Schnittmengen mit anarchistischen Strömungen aus und

---

83 Herts beschrieb die Trennung der Anarchisten von der sozialistischen Bewegung um 1893 als erste große, doch unvermeidliche Spaltung in der jüdischen Arbeiterbewegung (Herts 1954: 57-80).

84 Die ersten jüdisch-sozialistischen Kreise in Russland waren in den 1870er Jahren in Vilnius zu verzeichnen. Sie sammelten sich um den „Vater des jüdischen Sozialismus“ Aron Samuel Liberman (1845-1880) und gründeten 1897 den *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Poyln un Rusland*, kurz BUND. In die Bezeichnung wurde später auch Litauen aufgenommen. Durch polizeiliche Repressionsmaßnahmen gegen Mitglieder des BUND und durch ein Attentatsversuch Hirsch Lekerts (1880-1902) auf den Provinzgouverneur von Vilnius im Jahr 1902 stieg der Bekanntheitsgrad der Organisation. Sie bildete in den Pogromjahren von 1903 bis 1907 jüdische Milizen zum Schutz gegen Angriffe und gegen Streikbrechergarden, sodass 1903 antijüdische Angreifer in Schytomyr auf bewaffneten Widerstand stießen (Ettinger 1998: 42-44). Der BUND war die erste jüdische und die älteste im Russischen Reich überhaupt wirkende Partei. Anfangs nicht nur parteilich, sondern auch gewerkschaftlich organisiert, setzte sie sich für sozialistische Ideen, eine jüdische politische Autonomie und für die jiddische Sprachpflege ein, und lehnte nationalstaatliche Forderungen ab (Siebert 2003: 268 f.). Für eine unvollständige Liste der Arbeiten vgl. etwa Blum 1940; Bernsh-teyn 1956; Goldshteyn 1960/ 2012; Johnpoll 1967; Mendelsohn 1976, 1997 und 2008; Pickhan 2001 und 2008; Jacobs 2001; Vital 2001; Blatman 2003; Zimmerman 2004; Frankel/ Diner 2005; Denz 2009; Moss 2009; Grabski 2011; Budnickij 2012; Englert 2012, Slucki 2012. Die jüngste Ausgabe der *East European Jewish Affairs* befasst sich mit neueren Forschungen zum BUND (Jacobs; Pickhan 2013). Vgl. auch die Bibliographie auf der ständig aktualisierten Seite [www.bundism.net](http://www.bundism.net) [03.06.2014].

85 Eli Lederhändler meint plakativ, wer eine Sprache wählte, entschied sich auch für ein politisches Programm (Lederhändler 1994: 10). Diese Bemerkung trifft zumindest auf die „Sweatshop Poets“ zu, die miserable Arbeitsbedingungen vor 1900 in ihren jiddischen Gedichten und Liedern beschrieben. Dazu gehörten die jiddisch-anarchistischen Dichter Morris Rosenfeld (1862-1923), Morris Winchevsky (1856-1932), Dovid Edelshtat (1866-1892) und Yoysel Bovshover (1872-1915) (vgl. <http://www.laits.utexas.edu/gottesman/poets.html> [31.12.2013]).

86 Ettinger 1998: 43 f.; Siebert 2003: 272. Die Pflege der kulturellen Autonomie und die scharfe Ablehnung territorialer Lösungen der „Judenfrage“ fußten auf der Einschätzung, dass Konflikte mit Nichtjuden vor allem sozialer, nicht nationaler Natur seien. Mitglieder des BUND nahmen – ebenso wie Anarchist/innen wie Emma Goldman – am Spanischen Bürgerkrieg teil.

beschreiben lediglich frühe Ablösungs- und Spaltungsprozesse in den 1890er Jahren. Dies obwohl Kontakte und Austausch in den formalen Institutionen der Sprache wirkten, etwa bei personellen Überschneidungen in der jiddischen Presse, Literatur, Theater und in den Reformschulen. Selbst-/ Isolation und Abspaltung sind somit die Merkmale, mit denen das Verhältnis anarchistischer Stimmen zur breiten jiddisch-sozialistischen Bewegung beschrieben wurde. Die in dieser Arbeit aufbereitete Debatte illustriert hingegen ihre Nähe und Nachbarschaft und den in den 1930er bis 1940er Jahren noch immer ungeklärten, in Frage stehenden Säkularismus des jüdischen Sozialismus und der jiddischen Schulen. Nicht nur So finden sich in dem genannten Tagungsband lediglich antireligiöse oder religionskritische Konzepte von *Yidishkayt*. Darauf kommen wir im folgenden Abschnitt zu sprechen.

#### 1.1.2 BEGRIFFLICHE EINGRENZUNGEN: YIDISHKAYT, RADIKALITÄT UND ANTIRELIGION

Eine weitere Charakterisierung, die die Akteure der in der vorliegenden Studie untersuchten Debatte betrifft, bezieht sich auf ein Verständnis, bei dem *Yidishkayt* und Säkularität synonym verwendet wurden.<sup>88</sup> Die Studien zum jiddischsprachigen Sozialismus deuten Radikalität häufig über die weit verbreitete positivistische Kritik an Religion. Jiddischisten wollten *Yidishkayt* in ihrer unterschiedlichen begrifflichen Konzeption voranbringen, nicht selten durch die Abwertung der hebräischen Sprachbewegung und Aufwertung des Jiddischen als 'authentischer' Sprache vor allem des profanen Lebensbereichs. Konzentrieren sich Forschungen aber auf diese bekannt gewordene, in jedem Fall provokante Säkularität der jiddischistischen Kulturbewegung, werden sie den komplexen Zuweisungen, die das Jiddische erfuhr, nicht gerecht. Denn es waren gegensätzliche und einander widersprechende Bedeutungen, die diese Sprache für die Akteure transportierte:

---

87 Estraikh, Krutikov 2001. Der Tagungsband mit dem Titel „Yiddish and the Left“ der Mendel Friedman International Conference on Yiddish enthält einen Beitrag von Karen Rosenberg, die einen „Kult der Selbstaufopferung“ bei Shaul Yanovski beschrieb (Rosenberg 2001). Yanovski (1864-1939) war Herausgeber der *Fraye Arbeter Stime* (1899–1919), *Ovnt Tsaytung* (1906) und *Di Fraye Gezelshaft* (1910–1911) (Avrich 1988: 191). Yanowskis Biographie verfasste Abba Gordin (Gordin 1957).

88 Vgl. etwa Fishman 1981: 439-549. So sah Kh. Sh. Kazdan die Vernakularsprache als Medium der allgemeinen wie auch jüdisch-partikularen Bildung von Kindern (ebd.: 439-461). Als Bundist wird Kazdan von Fishman mit den Attributen „sozialistisch-säkularistisch-jiddischistisch“ beschrieben (ebd.: 439). Ebenso Michels 2005: 125-216.

[...] Yiddish stands accused – within the Jewish fold itself – of being a tool of the irreligious and of the ultraorthodox, of fostering ghettoization and rootless cosmopolitanism, of reflecting quintessential and inescapable Jewishness and of representing little more than a hedonistic differentiation from the ways of the gentiles, of being dead or dying, and of being a ubiquitous threat to higher values. [...] 'There is probably no other language ... on which so much opprobrium has been heaped'.<sup>89</sup>

Wie dem Gebrauch der jiddischen Sprache mannigfache Bedeutungen zugewiesen wurden, kann auch Jiddischismus nicht einseitig als säkulare Kulturbewegung betrachtet werden. Diesen Umstand erwähnte der Literaturkritiker Shmuel Niger in seinem Aufsatz zur jiddischen Literatur der Zwischenkriegszeit:<sup>90</sup> Die Entfernung von den „älteren kulturellen Traditionen“<sup>91</sup> insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg und der Russischen Revolution erklärte er mit dem Auseinandergehen des Gebrauchs von Jiddisch und Hebräisch und wies beiden Richtungen der Sprachpflege Einseitigkeit und Verarmung vor. Aron Tsaytlin, Yehoash und Halper Leyvik – denen wir noch begegnen werden – bildeten Ausnahmen in dieser Entwicklung, indem sie eine jiddische Bibelübersetzung anfertigten und durch Gedichte und Prosa die idealistische Tradition I. L. Peretz' bereicherten.<sup>92</sup>

Solchen und weiteren „Ausnahmen“ wird in der vorliegenden Arbeit nachgespürt. Es gilt, zu zeigen, welche Konzeptionen entstanden, wenn religiöse und antireligiöse, politische und antipolitische, ethnische und kosmopolitische Kategorien mit der jiddischen Sprache verknüpft wurden und ob, mit anderen Worten, säkulare *Yidishkayt* nicht nur eine Seite unter vielen dieser facettenreichen Kulturbewegung war.<sup>93</sup> Die in dieser Arbeit vorgestellten Akteure bezogen sich schließlich sowohl von religiöser, als auch von religionskritischer Seite euphorisch auf herausragende Köpfe des Jiddischismus – und insofern auf eine *gemeinsame* literarische und aufklärerische Tradition: I. L. Peretz,<sup>94</sup> Micha Yoysef Berditshevski<sup>95</sup> und Shmuel Abba Horodetski<sup>96</sup>, An-Ski<sup>97</sup> oder auch Yoshue Khone Ravnitski<sup>98</sup>, die chassidische Legenden priesen und sich der Geschichte der jüdischen Mystik widmeten, wurden von beiden Seiten der De-

---

89 Fishman 1981: 4 f. (Herv. und Aussparung ohne Klammer i. O.). Bekannt geworden ist die Verknüpfung ethnischer Kategorien mit der Sprache, etwa wenn bolschewistisch jiddische Zeitungen anfangs ein sog. reineres Jiddisch als der *Forverts* („potato Yiddish“) einsetzten und damit ihre Volksbezogenheit demonstrieren wollten. Die Konzepte einer natürlichen Sprache und Alltagssprache spielten dabei eine Rolle (Michels 2005: 240).

90 Niger 1939: 356 f., vgl. dort auch die Fn 21.

91 Ebd.: 357.

92 Ebd.

93 Diese Beschreibung ist eine Parteinahme innerhalb des zu untersuchenden Feldes: Von Yankev Levin wurde *Yidishkayt* als säkulare Kultur beschrieben, bestehend aus Parteien, Gewerkschaften, Hilfsvereinen, literarischen Clubs, Schachclubs und der jiddischen Sprache in Presse, Schauspielerei und Literatur (vgl. hierzu Michels 2005: 179.) Levin trat – wie wir sehen werden – als Diskutant der in den Kap. 3 und 4 dieser Arbeit vorgestellten Debatte auf und vertrat eine Position unter vielen.

batte angeführt, um jeweils eigene Ziele zu verfolgen.

Neben *Yidishkayt* war auch Radikalität<sup>99</sup> nicht in jedem Fall antireligiös. Diese wird in der Forschungsliteratur wie auch von einigen an der hier untersuchten Auseinandersetzung beteiligten Akteuren häufig als weltlich umschrieben, gerade wenn auf jüdisch-sozialistische Strömungen Bezug genommen wurde.<sup>100</sup> Auch im Anarchismus war das antireligiöse Selbstverständnis weiter verbreitet, als abwägendere Positionen. M. Bakunins Polemik *Gott und der Staat* wurde wegweisend – sie wurde zum Ausgangspunkt für die gebräuchlichen anarchistischen Begriffe von Vernunft und Wahrheit, eng verbunden mit den Wissenschaften im Dienst der Liebe zur Menschheit.<sup>101</sup> Religion sei im Anschluss an die marxistische Religionskritik die Ursache für die Verschleierung und Ablenkung des Geistes von den eigentlichen und dringli-

- 
- 94 I. L. Peretz' Frühschriften, etwa *Di frume kats*, *Dos shtreyml* und *Monish* waren noch stark antichassidisch geprägt. Der späte Peretz verfasste mit *Oyb nisht nokh hekher* und *Tsvishn tsvey berg* Erzählungen über Chassidim, die ihren *Tsadik* verehren (1959: 173-177, 91-106, 321-328). Shmuel Niger beschrieb Peretz (1852-1915), neben Mendele und Sholem Aleykhem (Fn 397) ein Klassiker der jiddischen Literatur, als einen „Poet, story-teller, dramatist and essayist most of all, he united in himself revolutionary unrest and romantic longing, 'Europeanism' and deep-rootedness in the national-cultural heritage.“ (Niger 1939: 338).
- 95 Berditshevski (1865-1921) war Literaturkritiker, Sammler chassidischer Legenden und Autor hebräischer, jiddischer und deutscher Schriften, der in der Tradition Schopenhauers und Nietzsches das Individuelle gegen die Ansprüche von Tradition, Religion, öffentliche Meinung, Geschichte oder Ideologie verteidigte. Seine häufig impressionistischen Erzählungen handelten von einsamen, rebellischen Individualisten, die von einer starren Gemeinschaft ausgeschlossen wurden.
- 96 Horodetski (1871-1957) war Erforscher der jüdischen Mystik und Begründer der chassidischen Archive von Schocken Press.
- 97 An-Ski bzw. Salomo S. Rapoport (1863-1920) sammelte Folklore, war Autor zahlreicher ethnographischer (vgl. Gesammelte Schriften, New York 1920, Vol 12) und literarischer Schriften und politischer Bundist. Er verfasste 1914 das in zahlreiche Sprachen übersetzte Bühnenstück *Der dibuk oder Tsvishn tsvey veltn*.
- 98 Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7, (b) FAS 24.01.1941, S. 3; Kap. 3.2.2; 4.2. Zu Ravnitsky s. Fn 782.
- 99 Radikalität tauchte bereits an anderer Stelle auf – hier scheint der geeignete Ort, sich dem Begriff zu nähern: Bisher wurde das Attribut synonym für sozialistisch, säkular bzw. für offen und explizit verwendet. Im Eingangszitat dieser Arbeit wurde die Selbstverortung *radikalizm af der idisher gas* im Rahmen einer freiheitlich-sozialistischen Gemeinschaft formuliert. Tony Michels verwendet die Bezeichnung als Sammelbegriff für Weltlichkeit, Betonung von Bildung und Gleichstellung der Geschlechter (2005: 31). Problematisch wurde diese Beziehung als Fremdzuschreibung, wenn etwa russischen Jüdinnen und Juden im wohlwollenden oder abwertenden Sinne nachgesagt wurde, sie seien wahrhaft natürliche Radikale. Dieses Stereotyp entstand um 1890, verbreitete sich während der Progressiven Ära und wurde während des Ersten Weltkrieges und der antikommunistischen Nachkriegszeit zu einem ernstesten Problem (Szajkowski 1974). Es hielt sich bis in die 1960er Jahre bzw. als wohlwollendes Klischee insbesondere über russisch-jüdische Emigrant/innen bis heute in der Forschungsliteratur (Michels 2005: 2).
- 100 Michels 2005: 31. Das Selbstverständnis der Gewerkschaft *Arbetering* sei von Weltlichkeit, der Gleichberechtigung von Frauen, und der Betonung von Bildung und Kultur geprägt gewesen. Dennoch waren orthodoxe Jüdinnen und Juden zum Beitritt zugelassen (ebd.: 180). Für die antireligiöse Agitation jüdischer Anarchisten in den USA 1886-1891 vgl. Avrich 1988: 180 f., der das Aufweichen dieser Praxis nach den Pogromen in Kischinew und anderen russischen Städten 1903 und 1906 beschrieb. Danach wurde die jüdische Tradition häufig mit nationalen Zielen verwoben (ebd.: 189; vgl. Kap. 4 dieser Arbeit). In Portugal, Spanien und Brasilien hatte Anarchismus häufig eine „ascetic, quasi-religious form, marked by [...] intense anticlericalism, vegetarianism, and renunciation of alcohol and tobacco.“ (Avrich 1988: 256). Hier ist bereits erkennbar, dass es sich häufig um Antiklerikale handelte, die nicht in jedem Fall antireligiös waren (s. Fn 119).

chen Aufgaben des revolutionären Subjekts.

Die Verneinung jeder Religion und der Autorität Gottes fand sich neben den Polemiken Bakunins in den Schriften John Henry Mackays, Friedrich Nietzsches oder Johann Mosts, auf die sich häufig bezogen wurde.<sup>102</sup> Angegriffen wurden der 'blinde Glaube', der dem Wissen antagonistisch gegenüber stehe, Aberglaube, Wunderglaube sowie die freiwillige Unterwerfung unter eine autoritär konzipierte Gottheit. Die Haltung zu Religion sei zentrales identifikatorisches Merkmal für den Anarchismus und wesentlicher Unterschied zwischen sozialistischen und anarchistischen Positionen. Denn die deutsche Sozialdemokratie, die in zahlreichen Ländern zum Vorbild sozialistischer Gruppierungen geworden war, beschloss auf dem Gothaer Parteikongress 1875, dass Religion Privatsache sei.<sup>103</sup> Zahlreiche Anarchist/innen standen dieser moderaten Haltung äußerst kritisch gegenüber.

Doch positionierte sich Bakunin differenzierter als viele seiner Anhänger/innen – im Folgenden äußerte er sich lediglich gegen eine monopolisierte Form von Religion; so wurden die verschiedenen Glaubensgruppierungen als Ausdrucksformen der Gewissensfreiheit konzipiert. Bakunin forderte im Revolutionären Katechismus die

1. *Verneinung des Vorhandenseins eines wirklichen, außerweltlichen persönlichen Gottes* und daher auch aller Offenbarung und alles göttlichen Eingreifens in die Angelegenheiten der Welt und der Menschheit. *Abschaffung des Dienstes und des Kults der Gottheit.*

2. Indem wir den Gotteskult durch die *Achtung und Liebe der Menschheit* ersetzen, erklären wir:  
die *menschliche Vernunft* als einziges Prüfungsmittel der Wahrheit,  
das *menschliche Gewissen* als Grundlage der Gerechtigkeit,  
die *individuelle und kollektive Freiheit* als einzige Schöpferin der Ordnung in der Menschheit. [...] <sup>104</sup>

---

101 Das Christentum galt als „Religion par excellence“ und so als Quelle von Unwissenheit und Unterdrückung, „weil es in seiner Ganzheit die Natur, die eigentliche Essenz jedes religiösen Systems ausdrückt und äußert, nämlich die Verarmung, die Versklavung und die Vernichtung der Menschheit zum Vorteil der Gottheit.“ (Bakunin 1871/1919: 27; vgl. zum marxischen Begriff von Religion die Fn 398, 729, 945).

102 J. H. Mackay schrieb 1889 in „Die Selbstfindung“: „Mein ward die Welt, seitdem ich über sie mich kühn gestellt.“; und in F. Nietzsche fragte „Der tolle Mensch“: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräber und die Grabmäler Gottes sind?“. Johann Mosts antijüdische und antichristliche Polemik „Die Gottespest“ liegt in zwei jiddischen Übersetzungen vor: *Gotespest* von 1888 und *Di religieze mageyfe* von 1901. Siehe auch A. Tcherikovers Artikel *Di amolike anarkhistn in gerangl kegn idishn got* in *Idisher kemfer* vom 7.3.1941 und Yankev Kopelov über den Antisemitismus bei J. Most in *FAS*, 03. und 10.10.1890 (Tcherikover 1945: 426, 448).

103 Ebd.: 424 f. 1890 erklärte Wilhelm Liebknecht auf dem Parteitag in Halle/ Saale, Religion sei ein Instrument und Produkt der bestehenden Klassengesellschaft – die Kirche könne ohne Staat kein Unrecht verüben, somit seien alle Kräfte gegen den Kapitalismus zu mobilisieren (ebd.).



Im Anschluss aber differenzierte der Autor und plädierte für

a) *Die radikale Abschaffung jeder offiziellen Religion und jeder privilegierten oder auch nur vom Staat geschützten, bezahlten und unterhaltenen Kirche. Absolute Gewissens- und Propagandafreiheit für jeden mit unbegrenzter Möglichkeit für jeden, seinen Göttern, welche immer es seien, soviel Tempel als er will, zu errichten und die Priester seiner Religion zu bezahlen und zu unterhalten. [...]*<sup>105</sup>

So hat die Forscherin mit anarchistischen Selbstverständnissen zu arbeiten, die auf der Subjektbene bzw. der Ebene des Gegenstands verschiedene Grade an Differenzierungen aufweisen. Zahlreiche Anhänger/innen Bakunins agierten stark antireligiös, woraus jedoch die theoretisch unterfütterte Beobachtung nicht auf einen notwendigen Zusammenhang von Radikalität, Anarchismus und Antireligion schließen sollte. Entsprechend finden sich innerhalb der Judaistik und der Kulturosoziologie einige Arbeiten, die eine Nähe zwischen orthopraxischen und anarchistischen, antinomischen und dezentralen Traditionen beschreiben,<sup>106</sup> die herangezogenen Beispiele werden aber der Kategorie „religiöse Juden mit anarchistischen Tendenzen“<sup>107</sup> subsumiert, oder der jüdischen Mystik zugeordnet.<sup>108</sup> Religiosität und Radikalität sind in diesen Arbeiten zwei separate, sich vermeintlich ausschließende Bereiche, die sich allenfalls in Form von „Tendenzen“ gegenseitig bereichern. Messianismus und Millenarismus wurden damit nicht nur von Akteuren, sondern auch in diesen Arbeiten als jüdischem Anarchismus gegen-

---

104 Bakunin, Werke, Bd. 3: 8-11; Herv. i. O. An anderer Stelle schrieb Bakunin: „Alle Religionen sind grausam, alle sind auf Blut gegründet; denn alle ruhen hauptsächlich auf der Idee des Opfers, das heißt auf der beständigen Opferung der Menschheit zugunsten der unersättlichen Rache der Gottheit.“ (Bakunin 1919: 29). Wir kommen auf die Diskussion um diesen Gottesbegriff und um die Opferpraxis zurück.

105 Bakunin, Werke, Bd. 3: 11; Herv. i. O.

106 So versucht der Kulturosoziologe Michael Löwy, westeuropäisch jüdisch-messianischen und libertären Ideen eine Wittgensteinsche Wahlverwandtschaft (elective affinity) nachzuweisen. Im Anschluss an Karl Mannheim (1929/ 1995) sei der radikale Anarchismus dem chiliastischen Prinzip als reine Ausformung utopischen, millenaristischen Bewusstseins in der Moderne sehr nahe (Löwy 1980; 1997; 2002). Diese Nähe beschrieb auch Max Weber (Weber 2005: 403), an den Löwy anschließt. Nach Shmuel Eisenstadt sei eine anarchistisch dezentrale Tradition prägend für israelische Gesetzgebungsprozesse gewesen (Eisenstadt 2004; bereits 1992: iii, vii, 93-95). Vgl. Biale 1983; Mosès 1994; Guerra 2007, zur Anschlussfähigkeit des Anarchismus an mystisches Denken vgl. Cohn 1988; Steinbrenner 1994; Willems 2001. Der in dieser Arbeit verfolgte Ansatz unterscheidet sich von den vorgenannten, indem die *Prozesse* untersucht werden, bei denen die Akteure verschiedenen Traditionen eine Un-/ Vereinbarkeit zuwiesen, die für die Herstellung von Gemeinsamkeiten, Verbundenheit und Zusammengehörigkeit genutzt wurden.

107 Vgl. das so bezeichnete Kapitel bei Löwy 1997: 66 ff. Der mystischen Tradition in ihren Forschungen und literarischen Werken verbunden waren Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem und Leo Löwenthal. Erich Fromm, Gustav Landauer, Ernst Bloch und Georg Lukács subsumierte Löwy der Kategorie „religiöse Atheisten“ (ebd.: 174 ff.). Gegen die implizite Trennung des Mystischen von der religiösen Tradition spricht der Umstand, dass das Hebräische kein eigenes Wort für „Mystik“ aufweist und „Kabbala“ lediglich „Empfangen“ oder „Tradition“ meint. Aus dieser Perspektive kennt jüdische Religiosität keinen gesonderten Bereich für die mystische Erfahrung. Nach Scholem beschreibt der Begriff esoterische Lehren seit dem 12. Jh. (1974: 3).

108 Mosès 1994; Willems 2001; Guerra 2007.

überliegende Begriffe verwendet.<sup>109</sup> An dieser Stelle gehen Forschungen zum Anarchismus außerhalb der Judaistik – allerdings auch erst in jüngeren Arbeiten – weiter: Untersuchungen zu religiösem Anarchismus befassen sich mit den Deutungen christlicher Denker, ohne eine Trennung beider Bereiche voranzustellen.<sup>110</sup> Jüdische Radikalität aber wurde als antireligiöse Auslegung der Aufklärung und Religionskritik dargestellt.<sup>111</sup> Es bleibt zu zeigen, dass gerade diese implizite Unterscheidung Anstoß für sehr heftig geführte Debatten um das Selbstverständnis vieler Radikaler war.

Anders verhielt sich die Beziehung zwischen Radikalität und Nation. Jüdische Radikale konnten in den Selbst-/ Darstellungen ohne Weiteres national oder völkisch argumentieren, da die Ablehnung von Nationalismen und des Nationalstaates nicht zwangsläufig eine Ablehnung nationaler Verschiedenheit beinhaltete.<sup>112</sup> Damit wird jüdischer Anarchismus nicht als religiöser, sondern als ein national spezifischer Anarchismus aufgefasst. Entsprechend schrieb Paul Avrich:

Anarchism, for all its international pretensions, for all its faith in the unity of mankind, has always been divided into national and ethnic groups. [...] Nor should this be surprising. For anarchists, cherishing diversity against standardization and conformity, have always prized the differences among peoples – cultural, linguistic, historical – quite as much as their common bonds.<sup>113</sup>

Diese „geschätzte“ Diversität bezog sich – in Avrachs Aufstellung – nicht auf das Religiöse, obwohl schon Bakunins Katechismus in dieser Beziehung eine abwägende Haltung indizierte. Ohne Zweifel nahm die Ablehnung von Religion in dieser radikal-aufklärerischen Tradition einen hohen identifikatorischen Stellenwert ein: Die weit verbreitete anarchistische Religionskritik orientierte sich nicht an frühsozialistischen, nämlich tief religiösen Werken, etwa denen Claude-Henri de Saint-Simons, Charles Fouriers oder Moses Hess', stattdessen formierte sie sich zunächst antiklerikal, anti-christlich, antijüdisch, zum Teil antisemitisch und gegen esote-

---

109 Tony Michels impliziert, überzeugte Radikale seien atheistisch oder agnostisch, wenn er schreibt, *nicht alle* Jüdinnen und Juden waren überzeugte Radikale, und dies damit erläutert, es habe schließlich religiöse Sozialisten, wie in Johnstown, Pennsylvania gegeben. Diese Branche des *Arbeterring* (Fn 474, auch 137) verwaltete selbst eine orthodoxe Synagoge und zählte im Jahr 1904 „10 Freigeister und 25 Gläubige“ (Michels 2005: 187 f.).

110 Christoyannopoulos 2009; Rapp 2012; Scaglia, King 2011. Zu einem geringen Teil werden auch buddhistische, daoistische und muslimische Vorbilder für Anarchist/innen, wie Wu Nengzi (9. Jh.) oder Kenneth Rexroth (1905-1982) genannt. Jüdische oder hinduistisch-anarchistische Ideengeschichte ist damit noch wenig beleuchtet (Christoyannopoulos 2009: x-xi).

111 Cohen 1980; Haberer 1992; Shepherd 1994; Rakovska 2002; Gitelman 2003; Fishman 2004; Portmann 2006, Michels 2012.

112 Berger 1999; Schweigmann-Greve 2012.

113 Avrich 1988: 176.

rische Strömungen. Eine solche Identifikation in Abgrenzung von allem Religiösen kann aber lediglich für die frühe jiddischsprachige Radikalität gelten. Diese stützte sich auf englischsprachige, antireligiöse Bücher, Broschüren und Zeitschriften und schloss daran an, dass unter zahlreichen eingewanderten Jüdinnen und Juden der feste Glaube und die Einhaltung der Gebote bereits erschüttert waren.<sup>114</sup> Abe Cahan, Morris Vintshevski, Mordkhe Spektor und Khayim Zshitlovski berichteten vom heimlichen Lesen der Literatur der Aufklärung, vom verbotenen Rauchen an den Samstagen im Vilnaer Lehrerseminar bis hin zum absoluten Atheismus im Sozialismus Ende der 1870er Jahre;<sup>115</sup> so fanden auch Avrom Goldfadens Gedichte gegen Fanatismus und Unwissenheit weite Resonanz.<sup>116</sup> Die natur- und sozialwissenschaftlichen Schriften des 19. Jahrhunderts, allen voran von Auguste Comte, Charles Darwin und Herbert Spencer, übten großen Einfluss auf Freidenker aus, insbesondere habe die Evolutionstheorie dazu beigetragen, religionskritische Positionen zu verbreiten. Entscheidend war die Frage danach, ob die Vernunft oder die Religion – und mit ihr das von ihren Gegnern als das Irrationale<sup>117</sup> beschriebene – Geltungsgrundlage der Moral bilden sollten.<sup>118</sup>

Dieses Selbstverständnis war somit nur in den frühen Jahrzehnten anarchistischer Politik bis

---

114 Zeitschriften waren bspw. der *Boston Investigator* von 1831-1904, eine Zeitschrift für „universale geistige Freiheit“ (Goldberg, in Tcherikover 1945: 420), die atheistische Wochenschrift aus Indianapolis, *Iron-Clad Age*, herausgegeben von 1855 bis 1898 u.a. durch J. R. Monroe, daneben die Monatsschrift *Truth Seeker*, sowie die in San Francisco 1882 bis 1893 erschienene *Universe*. Goldberg schrieb, דער פעסטער גלייבן אין אלע איקרים פון דער יידישער אמונה איז שוין געווען ביי היפש יידן צעטרייסלט, און ווייט ניט אלע האבן שוין יעמאלט אפגעהיט אלע יידישע מנהגים און דינים. די השכלה, א פרוו צו ברענגען צו אן אויסגלייך צווישן רעליגיע און וויסנשאפט, און די וועלטלעכע בילדונג אין די ענדערשפראכן האבן גורם געווען א נעגאטיווע שטעלונג צו יידישער טראדיציע (ebd.: 420 f.).

115 Cahan (1860-1951), der langjährige Chefredakteur der jiddischen Tageszeitung *Forverts*, erzählte, dass ihn das Studium der Geographie zum Atheismus geführt habe. Vintshevski (1856-1932) verfasste das Gedicht *'Al h' [ha-shem] v'al mashiah*, in dem er Gott zum Hüter der Narren erklärte, die dieser brauche, wie der Kaiser die Gläubigen. Der Schriftsteller, Erzähler und Jiddischist Mordkhe Spektor (1858-1925) berichtete davon, dass zahlreiche junge Studenten in den *Yeshivas* zu Atheisten („freien Epikureern“) wurden (ebd.: 422).

116 Ebd. Der Dichter und Dramatiker Goldfaden (1840–1908) gilt als Begründer des jiddischen Theaters.

117 In Bezug auf das Irrationale wurde selten genauer bestimmt, was darunter zu verstehen sei. So zählte der Religionsphänomenologe Rudolf Otto auf, darunter würde zuweilen „[d]as rein Tatsächliche gegenüber dem Gesetz [verstanden, LT], das Empirische gegenüber der ratio, das Zufällige gegenüber dem Notwendigen, das Blinde gegenüber dem Ableitbaren, das Psychologische gegenüber dem Transzendentalen, das a posteriori Erkannte gegenüber dem a priori Bestimmbaren; Macht, Wille und Willkür gegenüber Vernunft, Erkennen und Bestimmtheit durch Wert; Drang, Instinkt und die dunklen Kräfte des Unterbewußten gegenüber Einsicht, Reflexion und verständigem Planen; mystische Tiefen und Regungen in Seele und Menschheit, Eingebung, Ahnung, Tiefblick, Sehertum und zuletzt auch die 'okkulten' Kräfte; oder ganz im allgemeinen den unruhigen Drang und die allgemeine Gärung der Zeit, das Tasten nach dem Unerhörten und Ungesehenen in Dichtung und bildender Kunst. Das alles und noch mehr kann 'das Irrationale' sein und wird als der moderne 'Irrationalismus' je nachdem gepriesen oder verdammt.“ (1917/ 1926: 78; zu Parallelen zum Denken R. Ottos s. auch die Fn 292, 679, 680).

118 Goldberg, in: Tcherikover 1945: 418.

etwa 1900 weit verbreitet,<sup>119</sup> in den Jahrzehnten darauf aber zielte die inneranarchistische Kritik der religionsfeindlichen Agitation auf die Entfremdung von anderen jiddisch-sozialistischen Strömungen. Forschungen, die dem Begriff Radikalität eine wesentlich areligiöse Haltung zuordnen, deuten paradoxerweise das Zurücktreten, Irrelevant werden, oder die Abmilderung der Kritik an Religion damit, dass sich viele von der antireligiösen Propaganda abgestoßen fühlten.<sup>120</sup>

Mit der Entschärfung der religionsfeindlichen Agitation aber näherte sich Radikalität dem Religiösen an. Trotzdem hielt sich der Begriff von Radikalität als einer wesentlich areligiösen Haltung hartnäckig. Wenn auf diese Weise durch die Sekundärliteratur eine unproblematische Nähe zwischen Radikalität und Nichtreligion nahelegt wird, kann in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass dieses Verhältnis in den Debatten der Akteure vielmehr umstritten war. Religion wurde weiterhin überwiegend als Mittel der Zementierung von Klassendifferenzen beschrieben,<sup>121</sup> es wird aber zu zeigen sein, welche vielfältigen Formen von Nichtreligion<sup>122</sup> und der Kritik an Religion für jiddisch-anarchistische Denker möglich waren.

---

119 Anarchistische Positionen und Haltungen gegenüber Religion sind überwiegend ablehnend, in ihrer Ablehnung aber verschieden (Avrich 1973: 38-43). Über antireligiöse Handlungen jüdischer Anarchist/innen in England vgl. Abba Gordins Biographie des Jiddischisten und Säkularisten Sh. Yanovski (Gordin 1957: 216-222); Fishman 1974: 134 ff. (über Morris Vinchevsky), 154 ff. (über Binyomen Faygnboym); Gartner 1998; und für die USA vgl. Goldberg in Tscherikower 1961: 418-457; Rischin 1962: 154 ff. Vgl. die Memoiren von Eyges 1944: 75-78; für die USA: Kopelyov 1928: 260-275; Cohen 1945: 74-79; Vaynberg 1952: 39-41. Für die antireligiöse Agitation jüdischer Anarchisten in den USA 1886-1891 vgl. Avrich 1988: 180 f., der das Aufweichen dieser Praxis nach den Pogromen in Kischinew und anderen russischen Städten 1903 und 1906 beschrieb.

120 So schrieb etwa Gordin, dass der Großteil der einwandernden Juden in den 1890er Jahren von dem militanten Atheismus des Wochenblatts *Arbeter Fraynt* abgestoßen seien, andere wiederum konnten selbst kaum lesen: וואס איז געווען א גרויסער טיין פון די אריבערגעקומענע אימיגראנטן זיינען געווען צו טראדיציאנעל געשטימט, אז דער "א"פ". וואס איז געווען אויסגעשפראכן אטעאיסטיש און האט פארעפנטלעכט אינגער סאלס "די טעותן פון משה'ן" אין אן איבערזעצונג, זאל קענען קריגן א צוטריט צו זייער אויג. און אן אנדער טייל ארבעטער האט בכלל קיים מיט צרות געקענט צעהאקן א שייטל עברי (Gordin 1957a: 163). Gordin bezog sich auf die jiddische Übersetzung Robert G. Ingersols *Di toesn fun Moyshe Rabeynu* von 1905. Tony Michels schreibt die bemerkenswert beschwichtigende Haltung des sich als säkular verstehenden *Arbeterring* gegenüber Religion der allgemeinen Abschwächung von Kämpfen seit der Auflösung der Sozialistischen Arbeiterpartei 1897 zu (Michels 2005: 183).

121 Siehe dazu Gordins Position, Kap. 2.2.2 der vorliegenden Arbeit.

122 Nichtreligion umfasst vorläufig die Vielfalt der Lebensentwürfe und Praktiken, die sich in Abgrenzung zu Religion verstanden und damit einen *relevanten* Bezug zu dem, was als Religion galt, beibehielten. Hierzu gehören antireligiöse, atheistische, agnostische, skeptizistische, freidenkerische, aber auch freireligiöse Bestrebungen (vgl. Quack 2013: 87-107). Der Begriff eignet sich für die Darstellung einer Vielfalt an religionskritischen Konzeptionen, wie sie in dieser Arbeit angestrebt wird.

### 1.1.3 ANARCHISTISCHER JIDDISCHISMUS ALS MILIEU UND SUBKULTUR

Mit dem Vorausgegangenen befinden wir uns bereits in der begrifflichen Konzipierung der vorliegenden Arbeit: Die Akteure waren Teil eines Milieus, in dem konkurrierende Ideen, Werte und Lebensweisen verhandelt wurden und welches nun näher charakterisiert werden soll. Dabei werden im Folgenden das Milieu und eine Typologie radikaler Intellektueller, im Anschluss der in dieser Arbeit bevorzugt verwendete Begriff der Subkultur<sup>123</sup> und seine Vorteile im Rahmen historiographischer Fragestellungen und Blickwinkel diskutiert, der Abgrenzungen zwischen verschiedenen, auch gegenläufigen Entwicklungen im amerikanischen Judentum ermöglicht.

Das Milieu von jiddischsprachigen sozialistischen Intellektuellen beschreibt der Historiker Tony Michels als ein Zusammenspiel von Institutionen, Orten, einer ausgeprägten Zeitungskultur und persönlichen Beziehungen, die sich in Großstädten als Knotenpunkte eines transnationalen Netzes von Beziehungen konzentrierten. Hierzu gehörten Gewerkschaften, wie der *Arbeterring* und die *United Hebrew Trades*, Parteien, Freiwilligendienste, ein Arbeiter/innenlyzeum, freie Schulen<sup>124</sup> ein Presse- und Vereinswesen, Selbsterziehungs- und Fortbildungsgesellschaften. Vieles von dem, was unter *Yidishkayt* verstanden wurde, sei durch den *Arbeterring* entwickelt worden.<sup>125</sup> Charakteristisch war die Zeitungskultur, im Rahmen derer Exkursionen, Bälle, literarische Abende mit Dichtern, Orchester oder Chor, Bootsfahrten an den Wochenenden, Feierlichkeiten, Gedenk- und Jahrestage organisiert wurden.<sup>126</sup> Die zentrale Rolle von persönlichen Beziehungen besonders im anarchistischen Milieu mag die immense Produktion von Selbstdarstellungen, Memoiren, Artikeln und Büchern über Aktivist/innen, Vordenker/innen und Intellektuelle erklären.<sup>127</sup> Russische Intellektuelle nahmen in dieser Hinsicht eine entscheidende Rolle ein – die persönliche Bekanntschaft mit einem Revolutionär

---

123 Siehe S. 34.

124 Bestehend aus Grundschulen (*folks-shuln*) bis zum 12. Lebensjahr, Mittelschulen (*mitlshuln*) bis zum 18., aber auch Kunst- und Musikschulen und einem Lehrerseminar gab es im Jahr 1924 zwei Schulen auf der Lower East Side, fünf in Brooklyn, eine in der Bronx wie auch ein Sommerlager für Erholung, gesunde Ernährung und Körperkultur (Michels 2005: 215 f.). In den 1930er Jahren durchliefen die Schulen ihre Blütezeit mit 20.000 Schüler/innen verteilt auf vier Schultypen: *Poale Tzion*-, *Arbeterring*-, *Sholem Aleykhem*-Schulen und die 1951 aufgelösten kommunistischen sog. Progressiven Schulen, ehemals *Ordn shuln*. Wir werden sehen, dass um 1940 Lehrplandebatten um den Stellenwert des Hebräischen gegenüber Jiddisch, Bibelstudien, Gebet und die Einhaltung des Schabbat in den Schulen geführt, und zuweilen 'säkulare' *bar-mitsves* gefeiert wurden.

125 Michels 2005: 38-70; 114-121; 179; zum *Arbeterring* s. Fn 474, 137; zum Begriff Milieu vgl. Reichardt 2010. Bestimmte Orte, wie Versammlungsräume, Clubs oder öffentliche Parks bildeten eine „multiplicity of venues“ (ebd.: 70), die sich räumlich auf überwiegend jüdische Wahlbezirke erstreckten.

126 Ebd.: 105-107.

konnte als soziales Kapital<sup>128</sup> eingesetzt werden. Ohne sich als abgrenzbare Gruppe zu verstehen, bildeten diese eine für ihre Biographien typische Schicht:

[...] New York's radical Jewish intelligentsia formed a distinct subcommunity among the larger Jewish population by virtue of their common background, sense of purpose, and social funktion. Most of the intellectuals were men and women who, as youths in Russia, had rebelled against religious tradition, achieved some level of secular education, and participated in, or at least sympathized with, one or another revolutionary party. They possessed an acute awareness of themselves as historical actors, as if the fate of an entire people depended on what they said and did. This was [...] an urgent response to events that affected Jews on both sides of the Atlantic: strikes, pogroms, wars, and revolutions.<sup>129</sup>

Der soziale Typus dieser jiddisch-sozialistischen Intellektuellen war, auch wenn populäre Redner wie Abe Cahan, Benyomen Faygnboym, Louis Miller, Mikhail Zametkin, und Anarchisten wie Shaul Yanovski, Moyshe Kats, der Dichter und Dramatiker Yankev Gordin und Morris Vintshevsky als Rebben tituliert wurden, ohne Vorbild in der jüdischen Tradition. Sie sind nicht vergleichbar mit Propheten, chassidischen Rebben oder Schauspielern, verbanden aber deren soziale Funktionen als charismatische Anführer, Fürsprecher und Unterhalter. Von anderen Aktivisten wurden diese zwei bis drei Dutzend in den Städten New York, Chicago, Boston und Baltimore als *gdoylim* ehrenhaft bezeichnet.<sup>130</sup>

Damit wird eine weitere Charakterisierung deutlich: Jüdischer Anarchismus in den USA war ein städtisches Phänomen, anders als etwa im Hinblick auf die ländlich geprägte Gesellschaft Spaniens der 1930er Jahre, in der anarchistische Akteure überwiegend als Lohnarbeiter/innen vertreten waren.<sup>131</sup> Räumlich sind die Debatten unter jiddischen Anarchist/innen auf die Einwandererviertel der Städte Buenos Aires, Tel Aviv, Paris, Warschau, London, allen voran aber New York einzugrenzen. In den Vierteln, in denen das subkulturelle Leben blühte – die New Yorker East Side, Harlem und Brownsville und die Bronx – lebte, arbeitete, debattierte

---

127 Hier wurden oft persönliche Begegnungen beschrieben und Einschätzungen von Ereignissen gegeben, nicht ohne das Subjektive an der Darstellung immer wieder zu betonen. Nach Michels hielten sehr enge persönliche Beziehungen die Menschen davon ab, sich das Leben zu nehmen. Junge Intellektuelle trafen sich auf Dächern, in Wohnungen, Cafés, debattieren und solidarisieren sich trotz gegensätzlicher Auffassungen unter den „socialists, anarchists, agnostics, atheists, and run-of-the-mill radicals“ (ebd.: 38 f.).

128 Bourdieu 1983.

129 Michels 2005: 10.

130 Ebd.: 82 f.

131 Souchy 1974; Saña 2001; Degen 2006; Souchy 2007. Degen und Knoblauch differenzieren aber: „Der spanische Anarchismus fand gerade in dem Austausch der agrarischen und der industriellen Komponente seine spezifisch theoretische Ausprägung [...]“ (Degen 2006: 155). Nach Avrighi waren auch die meisten italienischen Anhänger/innen Bauern und Handwerker (Avrighi 1988: 164). Der Unterschied des jüdisch-amerikanischen zum spanischen Anarchismus mag an der städtischen Lebensführung der *maskilim* liegen – der osteuropäischen Aufklärer, in deren Tradition sich jiddische und jüdische Anarchist/innen sahen.

und publizierte Gordin von 1926 bis 1956. Es waren die Stadtteile, in denen sich neu einwandernde Jüdinnen und Juden in New York City konzentrierten, in denen Lesungen, Vorträge und Diskussionsveranstaltungen stattfanden, Buchklubs und Redaktionen etabliert waren.<sup>132</sup>

Nicht politische Parteien oder Gewerkschaften, sondern Zeitungen waren die institutionelle Grundlage jeder anarchistischen Strömung, die regelmäßig über subkulturell interne Angelegenheiten, für Anarchist/innen relevante Ereignisse und über Entwicklungen etwa der Kooperativen und Schulen<sup>133</sup> berichteten. Diese Zeitungen wurden transnational rezipiert und über Spenden, Jahresbeiträge und Abonnements finanziert.<sup>134</sup> Hier war eine lockere, aber doch verbindliche Form von Mitgliedschaft zu verzeichnen, begleitet von einem starken Gemeinschaftssinn zwischen Leser/innen und 'ihrer' Zeitung.<sup>135</sup> Doch meint Gemeinschaft nicht immer auch Homogenität, das radikal sozialistische Milieu war zutiefst heterogen und die Zugehörigkeit der Intellektuellen zu einer politischen Strömung schwankte:<sup>136</sup> Wer sich für eine Zeitung interessierte, identifizierte sich nicht notwendig mit ihrem politischen Lager. Mehrere Blätter wurden aus wiederum verschiedenen Gründen rezipiert: Das literarische Angebot, die praktischen Informationen oder Fehden zwischen Autor/innen konnten Motive sein, unter den publizistischen Möglichkeiten zu wählen. Trotz allem sei eine prinzipielle „Offenheit gegenüber radikalen Ideen“<sup>137</sup> zu verzeichnen, wenn sowohl die anarchistische *Fraye Arbeter Shti-*

---

132 Zum Zeitungswesen des jiddischen Anarchismus siehe Kap. 3.

133 Auffallend ist, dass die in den Zeitungen transportierten Inhalte denen der freien Schulen ähnlich waren. Auch hier wurden Schriften und Biographien von bekannten Revolutionären und Reformern gelehrt und subkulturell relevante Ereignisse im Rahmen von Geschichte, Politik und politischer Ökonomie – etwa die mexikanische Revolution 1910-1920 oder Industriekatastrophen wie das *Triangle Shirtwaist Fire* in New York City 1911 – unterrichtet. Naturwissenschaften und Philosophie standen ebenso auf dem Lehrplan, wie Fragen nach der legitimen Autorität von Erziehungsberechtigten. Wie die Zeitungen organisierten auch die Schulen außerplanmäßige Bildungsexkursionen und Ausflüge an den Wochenenden (Michels 2005: 206; zur anarchistischen Schulreformbewegung vgl. Avrich 1980).

134 I. I. Kahan (engl. Josef Jacob Cohen) erwähnte, dass die organisierten Bälle und Exkursionen häufig Spendengelder einbrachten. Daneben brachten die Beiträge der Gewerkschaften im *Arbeterring*, hauptsächlich die ALGWU, regelmäßige Einnahmen, auch wenn deren Führungsebene nicht immer mit den Positionen in *FAS* übereinstimmte. Mit dem Druck von kommunistischer Seite verschlechterte sich die finanzielle Situation der *FAS* seit den 1920er Jahren (Kahan 1945: 434-40).

135 Zimmer 2010: 11; Michels 2005: 106. Dieser Gemeinschaftssinn wirkte transnational zwischen Städten und Stadtteilen (vgl. u.a. Margolis 2010).

136 Nach Tony Michels dauerte es oftmals Jahrzehnte, bis sich Akteure einer bestimmten Richtung zuordnen wollten (2005: 102) – ein klares Bekenntnis war insofern nicht vordergründig.

137 Michels 2005: 103. Mitgliedschaft ist in diesem Milieu nicht statisch anzusehen. So forderte etwa der *Arbeterring* nicht, dass Mitglieder einer bestimmten politischen Richtung zugehören sollen, dennoch sei generell mit sozialistischen Idealen wie Gedankenfreiheit, Solidarität und Treue zur arbeitenden Klasse zu sympathisieren. Der Anspruch war, nicht zwischen Religion, Herkunft, Geschlecht und Überzeugung zu unterscheiden, solange jemand einen „guten moralischen Charakter“ habe, sowie körperlich und geistig gesund erschien. In der Praxis wurde aber zuweilen ein/e Kandidat/in abgelehnt, wenn sie ein konservatives Blatt las, oder eine/n der zahlreichen populären Redner/innen nicht kannte (ebd.: 183).

me, als auch die orthodoxe *Dos Abend Blat* gekauft, gelesen, weitergegeben oder öffentlich in Parks vorgelesen wurden.

Diese Offenheit charakterisierte nach Michels das radikale Milieu, in dem interne Polemiken passioniert ausgetragen wurden. Doch sind diese Differenzen nicht als Brüche und Gegensätze aufzufassen, die die radikale Gemeinschaft bedrohten, im Gegenteil: Mit dem kurz umrissenen jiddisch-sozialistischen Zeitungswesen und Schulsystem sind diejenigen Akteure verbunden, die für die in dieser Studie untersuchten Diskussionen relevant werden.<sup>138</sup> Diese verfassten Selbstdarstellungen, Deklarationen, Lehrpläne oder Manifeste, die Debatten und Kritik hervorrufen, wenn Inhalte etwa als zu religiös empfunden wurden.<sup>139</sup> Diese Debatten beschrieben zwar die Schwierigkeit der Eingrenzung dieses heterogenen Gegenstands, doch sollten sie als intensives Bemühen verstanden werden, eine Gruppe und revolutionäre Bewegung nach eigenen Vorstellungen zu bilden und ihre Grenzen zu bestimmen. Vor allem schwach institutionalisierte Formen von Gemeinschaft unterlagen ständigen – auch polemischen – Bestimmungsbemühungen, die den Prozesscharakter der Bildung von Gemeinschaften offenlegen.<sup>140</sup>

---

138 Gelehrte und Intellektuelle wie Yankev Levin (1884-1958), Avrom Kaspé, Tsivion (Ben-Tsien Hofman; 1874-1954), A.S. Zaks (1879-1931), Hillel Rogoff (1892-), und nicht zuletzt der Literaturkritiker Shmuel Niger (1883-1955) waren im jiddisch-sozialistischen Schulsystem tätig. Y. Levin verfasste jiddischsprachige Schulbücher, die in den Schulen verwendet wurden.

139 Entsprechende Lehrplandiskussionen waren bereits um 1908 zu verzeichnen. Hier kritisierte Khayim Zhitlovsky gemeinsam mit Yoel Entin und dem Bundisten A. Litvin eine Entnationalisierung der jüdischen Kinder und forderte eine jiddisch-sozialistische Kulturrenaissance. Aron Glants-Leyeles und Tsivion standen ebenso für diese Position. Eine entsprechende Schulbewegung begann mit dem sozialistischen Territorialisten Khayim Goldblum in Brownsville, New York 1906. Bald protestierten orthodoxe Jüdinnen und Juden gegen die freien Sonntagsschulen. Die auch physischen Auseinandersetzungen richteten sich gegen die jüdische, aber säkulare Bildung, die von der Orthodoxie als christliche Mission aufgefasst wurde. In jedem Fall spiegelte die Gründung eigener Sonntagsschulen die sehr gemischte Haltung zur öffentlichen Bildung, der zwar Bewunderung entgegengebracht wurde – anders als die an Privilegien gebundene Bildung in Russland wurde sie in den USA kostenlos angeboten. Doch gab es auch ein tiefes Misstrauen gegenüber den Inhalten der öffentlichen Schulen, gegen die kapitalistische Ordnung, einen konkurrenzbereiten Individualismus, nationalen Chauvinismus und Militarismus (Michels 2005: 205-210).

140 Siehe hierzu die Konzeptualisierung der vorliegenden Arbeit S. 41 ff.



#### 1.1.4 HISTORIOGRAPHISCHE PERSPEKTIVEN AUF EINWANDERUNGSGESCHICHTE, RADIKALITÄT UND JÜDISCH-AMERIKANISCHE 'IDENTITÄT'

Das Interesse an der Immigration von jüdischen Arbeiter/innen blieb auf einen kleinen Kreis von Forschenden beschränkt,<sup>141</sup> obwohl eine Tendenz zu Beginn der amerikanisch-jüdischen Geschichtsschreibung in den 1970er Jahren noch anderes versprach: Zwar veröffentlichte Irving Howe mit *World of our Fathers* das am meisten gelesene Buch über die Geschichte des amerikanischen Judentums.<sup>142</sup> Diese wegweisende Studie befasste sich nicht ausschließlich mit jüdischen Sozialist/innen, vielmehr mit der Einwanderung und den Lebensbedingungen von Jüdinnen und Juden in den USA. Sie stellte gleichwohl die sozialdemokratischen und sozialistischen Strömungen in das Zentrum einer jüdisch-amerikanischen Selbstbehauptung und Bewusstwerdung. Daneben befassten sich einige Artikel mit dem Streik der 20.000 New Yorker Manschettenmacherinnen von 1909 oder mit dem verheerenden Fabrikbrand in der Triangle Shirtwaist Factory im Jahr 1911. Häufig konzentrierten sich diese Arbeiten auf den Zeitraum bis zum Ersten Weltkrieg und gingen selten über die 1920er Jahre hinaus.<sup>143</sup> Insofern ist die vorliegende Studie ein Beitrag zu den Forschungen zur Ideengeschichte der jüdischen Arbeiter/innenbewegung zur Zeit der Konsolidierung sozialdemokratischer Politik in den USA in den 1930er und 1940er Jahren.

In den genannten Arbeiten wurde der positive und progressive Beitrag von Jüdinnen und Juden zur US-amerikanischen Geschichte und Kultur, etwa in Forderungen nach arbeitsschutzrechtlichen Maßnahmen betont.<sup>144</sup> Darüber hinaus liegen kaum weitergehende Forschungen zu radikalen Konzeptionen einer amerikanischen *Yidishkayt* vor.<sup>145</sup> Zwischen beiden Punkten sieht Michels einen Zusammenhang, den er mit der Herangehensweise in der Historiographie deutet, sich zum einen überwiegend mit der ethnischen Abgrenzung von Juden und zum zwei-

---

141 Dazu Michels 2005: 266, Fn 35; vgl. auch Mendelsohn 1976; die Ausgabe des *American Jewish Historical Quarterly* 65, 1976, dort insb. die historiographische Übersicht von Irwin Yellowitz; sowie Gartner 1998. Diese Aufsätze ergänzen Tcherikover 1945; Epstein 1969; aber auch Herberg 1952; Rischin 1963.

142 Howe 1976, zu Howe vgl. Michels 2005: 16; daneben Kuznets 1975; und die Sonderausgabe des *American Jewish History* 71:2, 1981.

143 Herts 1954; Tcherikover 1945; Epstein 1969; Laslett 1970; Rischin 1977; Dawidowicz 1986; Michels 2005; Lederhendler 2009; Zimmer 2010; Katz 2013; Manor 2013. Ausnahmen bilden Howe 1976 und Orleck 2003.

144 Siehe auch die Ausstellungen im Februar und März 2011 im NYC Fire Museum oder im Open House der New York University; sowie <http://www.ilr.cornell.edu/trianglefire/> und <http://www.aflcio.org/About/Our-History/Key-Events-in-Labor-History/Triangle-Shirtwaist-Fire> [03.06.2014].

145 Ausnahmen sind Forschungen, die sich auf russisch-jüdische Geschichte konzentrieren, wie Mendelsohn 1976; Frankel 1981; 2009.

ten mit ihrem Beitrag zur Mehrheitsgesellschaft zu befassen.<sup>146</sup> Heftig geführte innerjüdische Auseinandersetzungen darüber, sich als abgegrenzte Gruppe zu begreifen bzw. von welcher Art die gewünschte Grenzziehung sei, gingen dabei verloren.

Radikale Jüdinnen und Juden – darunter eine Reihe Jiddischisten – debattierten aber die Vor- und Nachteile der kulturellen Integration in die amerikanische Gesellschaft.<sup>147</sup> Darin unterschieden sie sich von anderen jüdisch-amerikanischen und sozialdemokratischen Selbstverständnissen in ihrem Umfeld. Diese von Michels aufgeworfene Herangehensweise der Historiographie, die sich mit interethnischem Zusammenleben befasst, spiegelt häufig reale Ängste vor einem Auf- oder gar Untergehen in der Mehrheitsgesellschaft und blendet die historische Vielfalt von Ideen und Handlungsspielräumen, aber auch die Grenzen von Akkulturation aus. Dieserart beschrieben Historiker/innen die US-amerikanischen Großstädte und Einwanderungszentren als Raum der unendlichen Möglichkeiten und Identifikationsformen, obwohl die Akteure von stigmatisierenden Fremdzuschreibungen in ihren Identifikationsmöglichkeiten beeinträchtigt waren.<sup>148</sup> Des Öfteren wurde hierbei der Beitrag mittelständiger Jüdinnen und Juden für die US-amerikanische Kultur, Philanthropie, im Bildungs- und Gesundheitswesen, oder als Patrioten<sup>149</sup> herausgestellt, kaum aber die divergenten Ideen und Reformvorschläge von Utopist/innen oder Idealist/innen, die das Bürgertum mieden, den Weg dahin nicht meis-

---

146 Dieserart bspw. Feingold 1974 (2002); 1992: 125-154; sowie Sarna 1986; 2004; diese Konzeption ist 1908 im Theaterstück *The Melting Pot* von Israel Zangwill zuerst ausgedrückt, später von Horace M. Kallen (1915) kritisiert worden (zusammenfassend vgl. Lederhendler 1983; Kraut 2009). Das Stück stellte Amerika als Ort des rassischen Amalgams dar, in dem alte Vorurteile keine Rolle spielten und durch Mischehen eine neue, kreativere „Rasse“ geschaffen würde.

147 Genauer gesagt ging es den Akteuren nicht um Fragen der Integration, sondern um eine Standortbestimmung der eigenen radikalen Gemeinschaft, die erst in Annäherung an nichtjüdische Bestimmungen von Gesellschaft als „Integration“ oder Akkulturation beschrieben werden könnte.

148 So etwa Toll 1980; Joselit 2002; Vgl. hierzu Michels 2005: 19, insb. Fn. 43, 44; Szajkowski 1974. Von Beeinträchtigung kann dann gesprochen werden, wenn sich Jüdinnen und Juden für eine kriegsbefürwortende Haltung entschieden und dabei Angst vor antisemitischen Zuschreibungen artikulierten (Sarna 2004: 208 ff., insb. 219; s. auch Fn 171 der vorliegenden Arbeit) oder das Stereotyp des vaterlandslosen, wehrunfähigen Juden reproduzierten.

149 In diesem Sinne ist es befremdlich, von Emma Goldman als einer amerikanischen „Patriotin“ zu lesen, auch wenn hinzugefügt wird, dass wahre Patrioten häufig Außenseiter seien (Falk, in: Norwood 2007: 313). Der Eintrag veranschaulicht die von Michels problematisierte Glättung von Differenzen, etwa wenn Goldman eine jüdische Identität nachgewiesen wird, obwohl sie sich gegenüber Shaul Yanovski explizit von jedem partikular arbeitenden Anarchismus distanzierte (Goldman 1931: 370). Einer scharfen Kritikerin der traditionellen Gemeindeform nachzusagen, sie komme aus „a Jewish culture that valued justice“ (Falk, a.a.O.: 312), vernachlässigt m. E. das Selbstverständnis und die Identifikationen der Akteure. Ihre soziale Herkunft und die antireligiösen Feierlichkeiten zu *Yom Kippur* belegen durch die wenn auch kritische Würdigung der Hohen Feiertage nur bedingt die Verbundenheit der Anarchistin zur Tradition. Hier möchte ich der Selbstidentifikation den Vorrang einräumen (s. Fn 231). Diese Prämisse steht nicht in Widerspruch zu dem Umstand, dass externe Zuschreibungen übernommen bzw. „geborgt“ werden können (s. u.a. Veltri 2006).

terten oder sich für andere Wege entschieden – und die Gründe, warum dies der Fall war.

Neben dieser artifiziellen Selbstbeschränkung bezieht diese Herangehensweise zudem eine Position innerhalb des Feldes: Es waren Ängste, die von innerjüdischen Debatten aufgeworfen wurden, zunächst von Rabbinern im 19. Jahrhundert, später von (säkularen) Nationalisten. Religiöse wie Nationale befürchteten in gleicher Weise das Verwischen von Außengrenzen und die Absorption in eine nichtjüdische Mehrheitskultur.<sup>150</sup> Durch diese Beschränkung auf ethnische Grenzen und kulturelle Synthese entstand, so Michels, die klassisch gewordene und sich hartnäckig haltende *socialism-as-Americanization* These, die durch die Weigerung, jüdischen Sozialismus in den eigenen Ansprüchen wahrzunehmen, ihren Gegenstand ebenso pathologisierend wie unzutreffend beschrieb.<sup>151</sup> Denn die Akteure verstanden die neue Welt gerade nicht als *Goldene Medine* bzw. verheißenes Land, sondern als Gesellschaft, die zwischen dem pluralistischen Versprechen von Gleichheit einerseits und der Gegenwart ökonomischer Disparität und schlechten Arbeits- und Bildungsbedingungen andererseits stand.<sup>152</sup> Wenn auch durch sich unterscheidende Strategien – friedliche Reform, gewaltsamer Umsturz oder durch Kooperativen – erstrebten Radikale eine neue Gesellschaft, nicht das Aufgehen in der neuen alten Welt.

Diese Ausblendung von Verlierern bzw. von Positionen, die keine Aufnahme in der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft finden, hat Implikationen für die allgemeine Geschichtsschreibung, deren konzeptionelle Grenzen zu erweitern sind: Bleiben Erfahrungen von Radikalen unbeachtet, entsteht eine Erfolgsgeschichte amerikanischer Juden, die vor allem in den Auto-

---

150 Cohen 1988; Dershowitz 1997. Michels problematisiert zudem, dass ein einfacher Weg der Amerikanisierung durch das Narrativ ökonomischen Aufstiegs nahegelegt werde, wenn die häufig verschwommene Linie zwischen legalen und illegalen Geschäften auch der Mittelklasse nicht näher untersucht wird (Michels 2005: 17-19, Fn 45).

151 Michels bezieht sich auf die wegweisenden Historiker Will Herberg und Moses Rischin, denen er vorwirft, „They have flattened the radical Jewish experience into a larger story of harmonious interaction between Jews and American society.“ (ebd.: 20). Daniel Bell kann an dieser Stelle ebenso genannt werden (Herberg 1952; Rischin 1963; Bell 1967/ 1996). Für das Anliegen dieser Arbeit von größerer Bedeutung ging Irving Howe diesbezüglich weiter als Michels, der nicht nur Radikalität von Historikern der jüdischen Arbeiter/innenbewegung als vernachlässigt beschrieb, sondern auch Religiosität von Radikalen selbst (vgl. das dem Resümee dieser Arbeit vorangestellte Zitat S. 305). Howes Sicht entspricht der Beschreibung des BUND in seinem Verhältnis zur anarchistischen Tradition durch Moshe Goncharok (Fn 39).

152 Lederhändler 1983: 391-410. An dieser Stelle könnte Michels' Position um die Prämisse erweitert werden, zwischen dem Verheißenen Land als religiös bestimmtem Ort und einem Land, von dem sich Einwandernde bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen erhofften, zu unterscheiden. Das hat Auswirkung auf die Wahl der Untersuchungsbegriffe, bei der „exodus“ und „the goldene medina“ (so etwa Fishman 2004: 30) mit Vorsicht behandelt würden.

biographien nicht wiederzufinden ist.<sup>153</sup> Ideale von umfassenden gesellschaftlichen Veränderungen werden auf ihre Teilaspekte reduziert, wodurch ihre konziliante Seite in den Vordergrund rückt und das Sperrige verblasst.<sup>154</sup> Zwar war die Wende zum liberalen Bürgertum in den 1920er Jahren recht breitenwirksam, doch blieb sie nicht die einzige Handlungsoption in dieser Zeit.

### 1.1.5 SÄKULARITÄT ALS SOZIALE UND POLITISCHE DIFFERENZ

Werden verschiedene Subkulturen einer amerikanisch-jüdischen Kultur untersucht, können stattdessen zwei gegenläufige Entwicklungen ausgemacht werden – eine dominierende Haltung hin zur liberalen, bürgerlichen Mitte und eine zweite zur radikalen Linken, die insbesondere durch universalistische Positionen und Identifikationen das Konzept einer homogenen jüdischen Ethnizität ins Wanken bringen.<sup>155</sup> Der Begriff Subkultur steht dem der Gegenkultur<sup>156</sup> nahe, ist jedoch frei von normativen Aussagen über eine dominante Mehrheitskultur, gegen die geteilte inhaltliche Positionen bestünden. Damit eignet sich der Erstgenannte zur Beschreibung einer heterogenen Gemeinschaft innerhalb einer amerikanisch-jüdischen Kultur. Mit diesem können Differenzen innerhalb dieser Kultur neben ihrem Verhältnis zur nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft<sup>157</sup> deutlich gemacht werden. Diese Konflikte beschrieben zum einen eine unterbelichtete Uneindeutigkeit und Ambivalenz in Bezug auf die Selbstidentifika-

---

153 „Themes of loss, alienation, ambivalence, disappointment, and rebellion – all prominent in American Jewish fiction and autobiography (in Yiddish and English) – barely exist in the major works of American Jewish history. Subjects that might reveal a less-than-sanguine version of the past have been filtered out or relegated to the background. In the success story that American Jewish history has become, the radical experience has been made irrelevant.“ (Michels 2005: 19; bereits 2000: 521-546). Eine bekannte literarische Verarbeitung dieser Ambivalenz zeigte die kafkaeske Beschreibung der Neuen Welt durch I. B. Singer (Singer 1998).

154 Lucy Dawidowicz schreibt etwa, „In America, where they found most of their political utopia already in existence, the Jewish immigrants directed their revolutionary energy toward economic utopia. They talked in class-war terms about redistributing the wealth and taking over the means of production, but in practice they fought on the barricades only for union recognition.“ (Dawidowicz 1986: 160).

155 Michels 2011: 27.

156 Paul Avrich, einer der besten Historiker zum jüdischen Anarchismus, verwendete in einem Interview den Begriff anarchistische Gegenkultur bzw. „counterculture“ (Pacific Street Film Projects 1980: 5:38-5:42 min). Laurence Veysey untersuchte amerikanische anarchistische Gemeinden und mystische „Communities of Discipline“ separat – als parallele Entwicklung eines kulturellen Radikalismus auf der Suche nach einer „Gegenkultur“ und der Erfahrung von Gemeinschaft (Veysey 1978; vgl. Schwendter 1973; Roszak 1971; Schwanhäuber 2002).

tion und die gesellschaftliche Verortung von Jüdinnen und Juden. Zum zweiten werfen solche Auseinandersetzungen die durch die Historiographie unterstellte jüdische Ethnizität auf.<sup>158</sup>

Ein zweiter Aspekt betrifft die kulturelle Dynamik von Gruppenbildungsprozessen: Jonathan Sarna beschreibt die Formierung von Zusammengehörigkeit durch negative äußere Bedingungen, die Jüdinnen und Juden in den 1920er und 1930er Jahren dazu brachten, sich gegenseitig in der Arbeitsvermittlung auszuhelfen oder eigene Vereine zu gründen, von denen sie sonst ausgeschlossen waren.<sup>159</sup> Wichtiger als religiöse Differenzen wurde ein gruppenübergreifender Zusammenhalt als Reaktion auf ausschließende Fremdzuschreibungen. Mit dem Erstarken des Konservatismus spielten theologische Unterschiede bei der Formierung einer modern orthodoxen, bürgerlichen Subkultur eine untergeordnete Rolle – wichtiger wurde eine übergreifende Solidarität unter Jüdinnen und Juden. Nach dem sozialem Aufstieg blieben wenige der zweiten Generation der Einwanderer in der Lohnarbeit tätig. Insofern war Säkularität in der Tat eine Frage der Klasse. Der Aufbau eines Paralleluniversums von Jüdinnen und Juden der Mittelklasse diene, so Sarna, dem Schutz vor externen Ausschlüssen. Diese „self-contained subculture“<sup>160</sup> führte zu einer neuen Form jüdischer Identität, die sich weniger religiös als ethnisch und kulturell äußerte.<sup>161</sup>

Diese modern-konservative jüdische Orthodoxie befand sich nach der Abschaffung der alten Gemeindestrukturen des Shtetl zum Großteil in der Defensive. Sarna beschreibt diese Ent-

---

157 Diese war ihrerseits nicht homogen. Wir gehen vereinfachend davon aus, dass „as Jews integrated into the white mainstream, they were expected to keep expressions of group difference at a level that would not offend the sense of unity and homogeneity from which whites of the postwar era drew their confidence and stability.“ (Goldstein 2006: 194). Nicht öffentlich praktizierte Religion war eine akzeptierte Form der Gruppenzugehörigkeit, über die man sich etwa in religiösen Einheiten der Armee zusammenfand. Wer aber undifferenziert Amerikaner sein wollte, beschränkte den Kontakt zu anderen Jüdinnen und Juden (ebd.: 206 f.).

158 Sarna 1986, 2004; Moore 1994. Angeregt durch Entwicklungen in anderen Fachbereichen, ethnisierende Prozesse durch Immigration zu untersuchen, betonen zahlreiche Historiker/innen nun Hartnäckigkeit und Kreativität bei der Neuerfindung von Ethnizität (etwa Kazal 1995; Brenner 1998; Joselit 2002). Ich schließe mich Tony Michels an, der unterstreicht, dass Jüdinnen und Juden immerfort jüdische Kultur, Gemeinschaft und Identität wieder- und neudefinierten und es schwer möglich sei, von einer einheitlichen jüdischen Kultur in den USA, von Gruppenidentität und kultureller Kreativität auszugehen (2005:18 f.).

159 Sarna 2004: 208-271, insb. 220. Zum Prozess der innerjüdischen kulturellen Dynamik, die durch die Übernahme von Fremdzuweisungen („geborgten Identitäten“) ausgelöst, und durch Faktoren wie Buchdruck (Medien), Sprache (Medium) und Konversion (Trägerpersonen des Wandels) verstärkt werden kann, vgl. Veltri 2006. Spannend im Hinblick auf die Frage nach dem Auslöser einer kulturellen Dynamik ist Veltris Verweis auf die „Publikumswirksamkeit der Ritenliteratur [... für die] theologische und philosophische Gründe ausschlaggebend“ (ebd.: 119) sind. Dem philosophischen und religiösen *Wissen* wird damit eine zentrale Rolle für das Auslösen kultureller Transformationen zugewiesen, sofern es zu *Überzeugungshandlungen* der Trägerpersonen (hier Konvertiten) führte, die dann als „Nonkonformisten“ wirkten.

wicklung als „spirituelle Krise“.<sup>162</sup> Die sozialistischen Bewegungen hingegen versprachen kollektive Erfüllung, Erholung, Bildung und Selbstentwicklung, knüpften an unmittelbare Sorgen des Alltags und das ökonomische Überleben an. Zwar differenzierte sich die Orthodoxie, sie kreierte ein breiteres Spektrum an möglichen orthodoxen Identifikationsangeboten, es wurden Synagogen und Rabbinerseminare gebaut. Doch verloren religiöse Akteure an absolutem Einfluss und Steuerungsfähigkeit in ihrer Reaktion auf das breit gefächerte religiöse Angebot.<sup>163</sup> Orthodoxe Rabbinen waren ohne alte Privilegien marginal.<sup>164</sup> Auch die sozialistischen Strömungen durchliefen Wandlungsprozesse vor dem Hintergrund des New Deal. Bei-

- 
- 160 Sarna 2004: 213-226, 222. Der Autor beschreibt die Herausbildung einer, den religiösen und politischen Differenzen übergeordneten jüdischen Identität, die durch gegenseitige Hilfe und Nachbarschaft befördert worden sei: „The very act of living in close proximity to other Jews gave a Jewish 'feel' to the neighborhood.“ (ebd.: 223). Die Gemeinschaft war von der – zumindest partiellen – Einhaltung des Schabbat, durch Synagogen, koschere Fleischer, hebräische Buchläden, bekannte Restaurants, jiddische Zeitungen, Musik, Theater, Knisch- und Delikatessen-Verkäufer geprägt. Allein durch den Umstand, in dieser Umgebung zu leben, sei *Yidishkayt* kulturell aufgesogen worden (ebd.). Bekannte literarische Verarbeitungen des Aufstiegs sind Cahan 1917/ 1960; Yeziarska 1925/ 2003; s. die Bibliographie von Kessner 1978. Die bekannt gewordene, dreiteilige Dokumentationsreihe *The Jewish Americans* greift an etlichen Stellen das Selbstverständnis auf, ein Jude/ eine Jüdin, keinesfalls aber „jüdisch“ zu sein (Grubin 2008).
- 161 Eric Goldstein kann ergänzend zu J. Sarna gelesen werden, dieser betont aber den Verlust von Partikularität bei dem Kampf um gesellschaftliche Akzeptanz. Organisationen wie die *Anti-Diffamation-League of B'nai B'rith*, gegr. 1913, oder *Chicago's Anti-Stage Jew Ridicule Committee*, gegr. 1914, die sich um den Abbau rassistischer Stereotype im Theater und in der Gesellschaft bemühten, verstärkten einen innerjüdischen Diskurs, sich nicht als rassisch abgegrenzte Gruppe zu begreifen. Hilfsvereine für Einwanderer hielten diese davon ab, „hebräische“ Clubs zu gründen – eine Strategie, die bei den sozialistischen und zionistischen Akteuren auf Widerstand stieß (Goldstein 2006: 90).
- 162 Sarna 2004: 161 f. Der Gemeindestruktur des Shtetl entflohen, hüteten sich die meisten, oft jungen und wenig an die Tradition gebundenen Neueinwanderer in der heterogenen Stadt New York vor neuen, beengenden Sozialformen. Es entstand keine sanktionierende Körperschaft, Generationskonflikte verloren häufig die Eltern, die nach langer Arbeit der nachgiebigen und freizügigen Atmosphäre der Stadt wenig entgegensetzen vermochten: „[the young immigrants] were not answerable to communal bodies capable of punishing deviant behavior – those did not exist in New York.“ (Michels 2005: 12). Ohne zwingende Mittel blieb Rabbinen nur, auf sitzames Verhalten zu drängen. Nach Tony Michels war es ein Zeichen absoluten Statusverlusts, wenn Gelehrte mit den Gewöhnlichen (*amkho*) verhandelten. Ihre Defensivität wurde in niedrig gesteckten Ansprüchen deutlich, bspw. wenn die 1894 gegründete Jewish Sabbath Observers Association (später Jewish Sabbath Alliance) lediglich auf die Einhaltung der Sittengesetze (*blue laws*) in ihren Forderungen gegenüber Regierung und Gewerkschaften drängte (ebd.: 14).
- 163 Goren 1970.
- 164 Eine der älteren literarischen Beschreibungen der jüdischen Gemeindeoligarchie bot Isaak Ber Levinsohn (1788-1860) mit *Di hefkervelt* (um 1820-1830). Vgl. auch das erste Kapitel von *Di mishpokhe Mashber* von 1939, verfasst von Der Nister (Pinchas Kahanovitsh, 1884-1950). Die Gemeinde (*kehile*) besteuerte die Gemeindeämter (*ReKhe"Sh* ist das Akronym für den Gemeindevorsteher, den *Rov*, den Vorsinger *khozn* und den rituellen Schächter, den *shoykhet*); die Steuereintreiber (*bale-taksim*) galten in größeren Städten als bestechliche und betrügerische Beamte. Die Gemeindevorsteher wurden umgangssprachlich nach einer Kopfhautkrankheit (*parekh*) benannt. Die Frau des Rebbe hatte die Konzession auf Kerzen und damit die Oberhand über das soziale Gemeindeleben. Die Gemeinde legte Personen fest, die der zaristischen Armee beitreten mussten. Diese meist aus ärmeren Schichten stammenden Kinder wurden von gefürchteten Suchgruppen (*khapers*) lokalisiert. Im Prozess der Urbanisierung zogen viele aus den Shtetl, häufig entstand aber im neuen Lebensumfeld eine Shtetl-Nostalgie. Gegen Ende des 19. Jh. waren fast alle jiddischen Literaten Naturalisten, die, wie Dovid Bergelson (1884-1952) mit *Arum vokzal* (1909) und *Opgang* (1922) die Stille des kleinstädtischen Lebens beschrieben.

de Subkulturen befassten sich mit der Emanzipation und Integration in die US-amerikanische Gesellschaft; formulierten Antworten auf die Fragen nach Identität, Eigenständigkeit und Abgrenzung. Emanzipation transportierte insofern verschiedene, auch gegenläufige Semantiken.<sup>165</sup>

Religion wurde damit zunehmend irrelevant, erkennbar an der abnehmenden Zahl von Synagogen, jüdischer Schulen, an der geringen Teilhabe am Gottesdienst oder an den finanziellen Problemen religiöser Bildungseinrichtungen. Neben der „religiösen Depression“ und ihrer universalistischen Implikationen waren die 1920er Jahre von ethnisierenden Zuschreibungen an Jüdinnen und Juden gekennzeichnet; die Klassifikationen waren vor allem völkisch und ethnisch. Das Jahrzehnt wird auch als *tribal twenties* bezeichnet, bei dem eine grassierende Angst vor (jüdischen) Einwanderern und Bolschewiki den öffentlichen Diskurs dominierte. Selbst Jüdinnen und Juden, deren Familien vor geraumer Zeit eingewandert waren, sahen sich mit Fremdzuschreibungen konfrontiert, mit denen sie sich nicht identifizierten. So wirkte Ethnisierung von außen auch in den gehobenen oder etablierten Schichten der US-Gesellschaft.<sup>166</sup> Nach Sarna hilft diese Herausbildung einer bürgerlich-jüdischen Subkultur in den 1920er und 1930er Jahren, das Streben zu erklären, dass Jüdischsein auch ohne religiöses Leben gedeihen könne. Diese mittelständige Subkultur amerikanischer Aschkenasim fand gerade durch ihr nicht-religiös-aber-jüdisch-Sein Anschluss an die nichtjüdische Mehrheitskultur.

Nun ist die von Jonathan Sarna und Deborah Dash Moore skizzierte, bürgerlich-liberale und selbstbewusst werdende Subkultur zwar nur ein Teil der Geschichte der amerikanischen Jüdinnen und Juden. Dieser Teil beleuchtet aber dasjenige Konzept von *Yidishkayt*, das Eingang in die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft fand und damit auch die Durchlässigkeit ihrer kulturellen Grenzen spiegelte: Erst mit der Ablösung von Religion als bestimmendem Faktor im öffentlichen Leben und mit dem Selbstverständnis als ethnische und kulturelle Gemeinschaft wurde *Yidishkayt* für jüdisch-amerikanische Identifikationen akzeptabel, respektabel und anschlussfähig. Auf diese Entwicklungen reagierten wiederum jüdische Radikale, Autoren wie

---

165 Bereits der Historiker Simon Dubnow beschrieb die Ablehnung bürgerlicher Emanzipationsbestrebungen unter *Tsadikim*, wie Israel Kosenitzer, Jakob Isaak Lubliner und ihren Anhängern. Emanzipation war für polnische Chassidim ein judenfeindliches Dekret (*gzeyre*), die nicht nur Gleichberechtigung, sondern auch eine Polonisierung, Militärpflicht, den Bedeutungsverlust der Gemeinde und des Religiösen beinhaltete (Dubnow 1922: 276 f.).

166 Dinnerstein 2009; 1994: 78-127; Higham 1998: 264-99; Nach Sarna waren die 1920er Jahre von „[n]ativism, xenophobia, racism, anti-Catholicism, [und] antisemitism“ geprägt (Sarna 2004: 214; zur Verwobenheit von Selbst- und Fremdzuschreibungen s. Fn 237, auch 204).

Abba Gordin und andere. Erschwerend wirkte die ökonomische Depression der 1930er Jahre, die soziale Fragen aufwarf und die Unterscheidung der beiden Subkulturen deutlicher machte.

Betrachten wir das von Tony Michels beschriebene Milieu radikaler, jüdischer Intellektueller, die zuweilen gegensätzliche Auffassungen vertraten, jedoch durch eine „Offenheit gegenüber radikalen Ideen“<sup>167</sup> im Rahmen verschiedentlicher Institutionen *Yidishkayt* lebendig werden ließen und prägten, steht Michels' Beschreibung der einer mittelständigen Subkultur durch Jonathan Sarna nicht entgegen – allein die Wechselwirkungen mit der nichtjüdischen amerikanischen Mehrheitskultur sind jeweils verschieden. So bietet es sich an, von verschiedenen Subkulturen innerhalb des amerikanischen Judentums zu sprechen, die je eigene Akzente im Hinblick auf ihre jüdischen Selbstverortungen und auf das Verhältnis zu nichtjüdischen Strömungen setzten.

Also ist darauf zu achten, amerikanische Aschkenasim mit verschiedenen, auch ambivalenten Haltungen zum Verhältnis zwischen *Yidishkayt* und Religiosität zu beschreiben. Es ist dann nicht mehr nur eine mittelständige Subkultur, die das Selbstverständnis, nicht religiös, aber jüdisch zu sein, etablieren konnte. Dieses Konzept jüdischer Kultur war auch in radikalen Kreisen vertreten, wo jedoch sehr viel stärker um Abgrenzung und Positionsbestimmungen gerungen wurde und damit auch andere Identifikationen zum Tragen kamen. Dort bildete die Loslösung von der Tradition den Hintergrund für die in dieser Studie untersuchte Debatte und für das eingangs angeführte Zitat Abba Gordins: Gordin selbst vermisste eine spezifisch jüdische Radikalität mit traditionellen Inhalten und Konturen. Der als schmerzlich empfundene Verlust des *eigenen* Beitrags zu radikalen Inhalten deutet bereits darauf hin, dass sich Identifikationen, die das unterstellte Eigene, den selbstständigen Beitrag, das Originelle referieren, zugleich auf Fragen der Annäherung an die nichtjüdische Umwelt, an das als *nicht Eigene* Aufgefasste bezogen.

Darin wird die Brisanz der hier geführten Debatten und die Empfindlichkeit der getroffenen Nerven deutlich. Nicht nur war die Angleichung der westeuropäischen Jüdinnen und Juden an ihre nichtjüdische Umwelt gescheitert.<sup>168</sup> Obendrein wurde im Untersuchungszeitraum das west- und osteuropäische Judentum verfolgt und fast vollständig zerstört. Der Glaube an Auf-

---

167 s. Fn 137 der vorliegenden Arbeit.

168 Gershom Scholem war der Auffassung, es habe nie eine deutsch-jüdische Einheit gegeben (1982: 7-46; vgl. dazu Bauman 1988: 45 ff.; Sorkin 1990: 17 ff.).



klärung und Vernunft war überwiegend erschüttert.<sup>169</sup> Das traditionelle Gemeindeleben stellte keine Alternative dar. Damit zeichnet sich eine Umbruchsituation ab, mit der Jüdinnen und Juden umgehen und in der sie sich sozial verorten mussten.

Insofern war Säkularität nicht unproblematisch, besonders für radikale Jüdinnen und Juden.<sup>170</sup> Sie konnte etwa als seichte, gefällige Version eines bloß kulturellen Judentums aufgefasst werden, das sich anpassen und um keinen Preis auffallen wolle.<sup>171</sup> Auch die jüdisch-amerikanische Orthodoxie konnte als etablierte, kaum radikale Form eines angepassten Judentums verstanden werden, deren Geschäftsmänner und Gelehrte sich durch Sprache, Habitus und sozialen Status abgrenzten.<sup>172</sup> Sie wurde von der Ultraorthodoxie und der sich nach dem Zweiten Weltkrieg etablierenden chassidischen Bewegungen, die sich ähnlich der Amischen und

---

169 Die Kritik an einem zweckrationalen Begriff von Fortschritt und Wissenschaft tauchte vermehrt in der in dieser Arbeit dargestellten Debatte auf. Er erinnert an die metaphorische Umschreibung des Fortschritts als einen Sturm, der den Engel der Geschichte „unaufhaltsam in die Zukunft“ treibe (Benjamin 1965: 85; auch Adorno 1969: 29 ff.). Zu W. Benjamin s. die Fn 507, 912, 1141, vgl. die Äußerungen zum „Verstandeskult“ in den Fn 677, 679; zu einem kosmopolitischen, Diversität negierenden Begriff von Rationalismus die Fn 568, 987, zur technischen Vernunft die Fn 710. Gordin selbst nutzte den Begriff *harts-kult*, um den Herzengottesdienst zu beschreiben (Fn 383).

170 Auch wenn ich bisher noch keinen Kommentar von Abba Gordin darüber gefunden habe, ist es denkbar, dass er das populäre Radioprogramm „The Goldbergs“ in den 1930er Jahren, in dem Progressivität transportiert und ein Verständnis des Jüdischen durch jüdische Namen oder den jiddischen Akzent der Hauptprotagonistin gefördert werden sollten, als verflachende Darstellung missbilligte.

171 So spaltete der Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg die New Yorker jüdische Gemeinschaft: Der Gründer der sozialistischen Partei SPA Morris Hillquit (1869-1933) vertrat die klassisch antiimperialistische Position, wie sie vor dem Erstarken des Nationalismus in Europa von allen Sozialisten geteilt worden war. Die von ihm verfasste *Saint Louis Declaration* – ein Aufruf an alle Arbeitenden, sich dem Krieg zu widersetzen – erregte großes Aufsehen. Hillquit argumentierte, es dürfe kein Krieg gegen die eigene soziale Klasse geführt werden, wogegen diejenigen argumentierten, die nicht als Radikale und Deserteure gelten wollten und das Aufkommen antisemitischer Topoi, wie dem 'wehrunfähigen, vaterlandslosen Juden' befürchteten. Diese wiederum wurden von pazifistischer Seite als „Pscht-Juden“ bezeichnet, die eine (ausichtslose) Anpassungsstrategie verfolgten, um antisemitische Schmähungen zu meiden (Howe 1976: 317-320). Für eine Gegenüberstellung von pazifistischen (exemplarisch der Reformrabbiner Judah L. Magnes, 1877-1948) und anti-pazifistischen Positionen (ebenso Reformrabbiner und Zionist Stephen S. Wise, 1874-1949) vgl. Szajkowski 1972, Bd. 1: 65-110.

172 Die moderne Orthodoxie zeichnete sich mit den Konservativen durch englischsprachige Predigten und durch die Repräsentation der jüdischen Mittelklasse aus. Auch hier gab es innere Differenzen, wie die Abspaltung der Rekonstruktionisten um Mordechai M. Kaplan (1881-1983) zeigt. Kontrovers waren seine Umdeutung des Gottesbegriffs als anhaltender Progress und Fortschritt, die Absage an den Supernaturalismus Gottes und an das Konzept der Auserwählung wie auch seine Bereitschaft, überholte jüdische Praktiken, die er als Volkswesen auffasste, abzulegen (Sarna 2004: 238-245). Der Rabbiner Bernard Dov Revel (1885-1940) gründete 1923 das Yeshiva College, das bereits als Rabbinical College um 1918 sehr erfolgreiche, an Colleges und Universitäten promovierende orthodoxe Juden hervorbrachte. Neben einem Theologischen Seminar umfasste das Yeshive College später auch eine Grundschule, eine High School und ein Lehrerseminar. Es wurde zu einer „mainstream institution“, die die Moderne Orthodoxie begründete. Säkulare Studien in den ersten Semestern waren obligatorisch (ebd.: 233). Revel selbst war erfolgreicher Geschäftsmann, traditioneller Gelehrter und Teil der Führungsriege der *Agudes Harabonin*, die später Kaplan exkommunizierte (vgl. Goren 1970; 1986; Gurock 1986; 1988; 2009; Joselit 1990; Soloveitchik 1994).

Hutterer im Sozialen und Religiösen auch visuell abgrenzten, angegriffen.<sup>173</sup>

Wir werden sehen, dass religiöse Anarchisten, ähnlich der Ultraorthodoxie, ein Umsichgreifen von falschen Göttern befürchteten – der Popkultur, der Beliebigkeit des atheistischen Materialismus und der Religionsfeindlichkeit des Sozialismus oder des Kommunismus. Soziale, ethnische und religiöse Kategorien rückten in diesen Fällen stärker in das Zentrum der Selbstverortung, als politische Kategorien.<sup>174</sup> Diese radikalen können neben den ultraorthodoxen Identifikationen als Antworten auf die Zeit der „religiösen Depression“ (J. Sarna) in den USA gelesen werden – als Reaktionen auf Selbstverständnisse, die sich zwischen 1925 und 1935 mit universalen und kosmopolitischen Werten auszeichneten und als säkulare Bedrohung aufgefasst wurden.<sup>175</sup>

---

173 Sarna 2004: 230 f. Der Rabbiner Shraga Feivel Mendlovitz (1886-1948), ursprünglich religiös-zionistisch, führte Hebräische Studien und Traditionsliteratur in den Tagesschulen ein. Jiddisch wurde als Unterrichtssprache in der explizit nicht zionistischen *Torah Vodda'ath* eingesetzt, die bald eine Talmudschule vorweisen konnte. Außergewöhnlich war die gewollte Ausbildung nicht nur von Rabbinen, sondern auch von Laien, kompetenten Geschäftsleuten und Akademikern für eine künftige orthodoxe Gemeinde. Die *Torah Vodda'ath* war 1936 auf dem Höhepunkt ihres Erfolgs. Mendlovits' charismatische Anhänger nannten sich *m'lokhim* (Gesandte) und kritisierten, ebenso wie europäische Rabbinen um Elkhonen Wasserman, das Yeshive College der modernen Orthodoxie für dessen Annäherung an die säkulare Kultur (ebd.: 233).

174 Ebd.: 227.

175 „Reform and Conservative rabbis bewailed in 1930 that the American synagoge was 'being invaded by secularism'.“ (ebd.: 226). Es ist bemerkenswert, dass selbst Rabbiner des Reformjudentums diese Entwicklung problematisierten.

## 1.2 PROBLEMSTELLUNG UND KONZEPTUALISIERUNG

Der englisch-, hebräisch-, jiddisch- und deutschsprachigen Forschungsliteratur fehlt eine Überblicksdarstellung über Gordins literarisches und ideengeschichtliches Werk. Diese Arbeit widmet sich der Aufbereitung der Schriften Abba Gordins und ihrer ideengeschichtlichen Verflechtung in einem Netzwerk von Positionierungen und Selbstverortungen jiddischistischer Schriftsteller und Literaten. Es wird nachgezeichnet, wo der Autor in diesem Ideengeflecht zu verorten ist, welche Ideen er vertrat und an welchen Stellen er kritisiert wurde. Die Reibungen und Kontroversen stehen im Zentrum dieser Untersuchung, wodurch ein Beziehungsgefüge von Selbstverständnissen um die Person Abba Gordin rekonstruiert werden kann, das die verschiedenen Konzeptionen der Verbindung von *Yidishkayt* und Anarchismus reflektiert. Erst in Relation zu ihrem Umfeld ist es möglich, das Originelle, Mutige und das wenig Innovative an Gordins Schriften zu erkennen. Zudem erhellt eine solche Rekonstruktion die den Autor umgebenden Debatten unter einem spezifischen Blickwinkel – einem Licht, das ausgehend von der nachstehend formulierten Fragestellung geworfen wird. Damit füllt diese Arbeit in Bezug auf Abba Gordin nicht nur eine Lücke in der blütenreichen ideengeschichtlichen Anthologie jiddischsprachiger Intellektueller. Sie erweitert auch die spärlich vorhandenen Forschungen über jiddischen Anarchismus bzw. jiddischsprachige anarchistische Gemeinschaften in den USA,<sup>176</sup> zur Ideengeschichte jüdischer Arbeiter/innen in den 1930er und 1940er Jahren und sie ergänzt soziologische, politologische und ethnologische Diskussionen um Gruppenbildungsprozesse und das Spektrum möglicher freiheitlich-sozialistischer Identifikationen.

Damit zeichnen sich die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung und abgeleitete Folgefragen ab: Wie verhandeln jiddischsprachige Anarchisten um Abba Gordin Religion und Ethnizität? Welche Konzeptionen von *Yidishkayt* ergeben sich? Welche Abgrenzungsprozesse der Bildung einer jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft sind im Material erkennbar? Sind hierbei rhetorische Abstufungen abzulesen, die auf den Grenzbereich zum nicht Zugehörigen verweisen?

Der Fokus ist auf Grenzziehungen gerichtet – wann und zu welchen Positionen finden sie statt und wann bzw. wozu nicht? Ziel ist es, anhand von Sprachhandlungen in Texten wie der Wer-

---

176 Wir haben Tcherikover 1945; Avrich 1967, 1973, 1988; Goncharok 1997; und Zimmer 2012 angeführt.

ke Gordins und Zeitungsartikeln der Wochenzeitung *Fraye Arbeter Shtime* empirisch nachzuvollziehen, wie Identifikationen vorangetrieben, Kategorisierungen<sup>177</sup> genutzt und ein Zusammengehörigkeitsgefühl<sup>178</sup> im Kreis um diesen Autor geschaffen werden sollen; anders ausgedrückt, wie Gruppenbildung verhandelt wird. Dabei gehe ich davon aus, dass Texte nicht im phänomenologischen Sinne ein Abbild des quasi 'unter' ihnen liegenden Wissens darstellen, sondern dass Texte selbst Formen sozialer Handlungen wie beschuldigen, leugnen, widerlegen, zurechtweisen und maßregeln sind.<sup>179</sup> Insofern folgen wir einer diskursiven Herangehensweise, bei der Texte und die Darstellungen der Akteure im Anschluss an P. Bourdieu einen performativen Charakter besitzen – d. h. sie sind selbst Handlungen und bringen weitere hervor.<sup>180</sup> Die Polemiken wurden von ethnopolitischen und religiösen Unternehmern (*entrepreneurs*)<sup>181</sup> bzw. „professionelle[n] Theoretiker[n]“<sup>182</sup> – Abba Gordin und anderen – erstellt, die ihre Vorstellungen von Ethnizität und Religion nachdrücklich disseminierten, um das Selbst, die radikale Gemeinschaft zu prägen.<sup>183</sup> Indem sie Gruppen beschwören, so die These Bourdieus, bringen sie diese erst hervor; sie nutzen Handlungen evozierende Kategorien, die

---

177 Kategorien sind nicht Dinge in der Welt, sondern Sichtweisen auf die Welt – die Brille quasi, durch die die Außenwelt wahrgenommen wird (Lakoff 1987). So sind Rasse, Ethnizität oder Nation nicht ontologische, sondern epistemologische bzw. Wissen strukturierende Realitäten. Solche Perspektiven sind „ethnicized ways of seeing (and ignoring), of construing (and misconstruing), of inferring (and misinferring), of remembering (and forgetting).“ (Brubaker 2004: 17). Abstrahieren wir von Ethnizität, so sind identitätsbildende Kategorien – im Anschluss an Alberto Melucci – Konzepte und analytische Werkzeuge, die als „lenses through which we read reality“ (Melucci 1995: 52) aufgefasst werden können.

178 Brubaker 2004: 41-48. Die Begriffe werden im Folgenden erläutert.

179 Hier schließe ich an Rogers Brubaker an, der von der Annahme ausgeht, dass Äußerungen und Texte Formen sozialer Handlungen sind. „Categorization is *something we do*, in talk, in order to accomplish social actions (persuasion, blaming, denials, refutations, accusations, etc.)“ (ebd.: 70, Herv. i. O.).

180 Bourdieu 1994: 220; Motsch 1986.

181 Der Begriff wurde von P. Bourdieu geprägt und beschreibt professionelle Akteure, die Gruppen nach ihren Interessen bildend und leiten (Bourdieu 1994: 220-51), wodurch Gruppenbildung als Prozess erfasst, Zusammengehörigkeit als *Ereignis* untersucht werden kann (Brubaker 2004: 12). Soziale Schauplätze, an denen Identitäten organisiert werden, können Familien, Firmen, Schulen, Bürokrationen sein, in unserem Fall eine Subkultur innerhalb des amerikanischen Judentums. Oftmals fordern Führer sozialer Bewegungen offizielle Identifikationen heraus, schlagen Alternativen vor und identifizieren sich und andere (Melucci 1995; Martin 1995). Identifikationen können aber auch anonym wirksam werden (vgl. Fn 204). Vorher waren es Rabbinen, im US-amerikanischen Kontext sind es nun Laien, Anwälte wie Simon Wolf und Louis Marshall, Akademiker wie Cyrus Adler, Geschäftsleute und Philanthropen wie Jacob H. Schiff, die ein jüdisches Selbstverständnis in Abstimmung mit den Anforderungen der Nationalkultur begründeten (Goldstein 2006: 88 f.). Analog betrachten wir in dieser Arbeit die jiddisch-anarchistische Subkultur.

182 So die abwertende Bezeichnung gegnerischer Kulturaktivisten durch A. Gelberg, die im Anschluss an Bourdieu verwendet werden kann. Abgesehen von Gelbergs eigenem Standpunkt kann diese Formulierung generalisiert werden – sie erfasst die aktive Beförderung und Bildung einer Gemeinschaft, die Y. Finkelshtayn anschaulich, wenn auch affirmativ darlegte (zu den Autoren Gelberg und Finkelshtayn s. Kap. 4.3).

183 „Social life is pervasively, though unevenly, structured along ethnic lines, and ethnicity 'happens' in a variety of everyday settings. Ethnicity is embodied and expressed not only in political projects and nationalist rhetoric but in everyday encounters, practical categories, commonsense knowledge, cultural idioms, cognitive schemas, interactional cues, discursive frames, organizational routines, social networks, and institutional forms.“ (Brubaker 2004: 2).

aufrütteln, rechtfertigen, mobilisieren, anstacheln und anspornen sollen.<sup>184</sup> Allein der Anspruch auf Repräsentation beinhaltet nicht zugleich seine Verwirklichung – gerade dieser Umstand kann in der uns vorliegenden Debatte nachvollzogen werden: Sie weist die Um-/Bildung, Unterwanderung, Verstärkung oder Abwehr von Kategorien nach, die zur Disposition standen.<sup>185</sup> Kategorien werden erst im Zuge einer Veralltäglichsung (M. Weber) zu Schemata, die Alltagshandlungen leiten.<sup>186</sup> Kategorisierungen, Identifikationen und Verdinglichung bzw. Stereotypisierung sind mithin soziale Prozesse, nicht lediglich schlechte Denkgewohnheiten. Sie sind kognitive Strukturen, die Wissen, Vorstellungen und Erwartungen an soziale Gruppen enthalten.<sup>187</sup> Somit wird die starke Produktion von Streitschriften nicht als zufälliges Nebenprodukt intellektueller Selbstbetätigung, sondern als integraler Bestandteil einer Identitätspolitik aufgefasst.

Vor diesem Hintergrund ist die Bedeutung von manifestartigen Erklärungen, Glaubensbekenntnissen (*ani-maymens*) und Rechenschaftslegungen (*kheshbm-hanefesh*), wie sie von jiddischen Anarchist/innen verfasst wurden, nicht zu unterschätzen. Diese trieben die Stiftung der Gemeinschaft auf der textuellen Ebene voran, indem Ansprüche auf Kollektivität und Repräsentation geltend gemacht wurden: Forderungen wurden aufgestellt und Absichten formuliert (*mir kemfn, mir fordern, etc.*), die normative Aussagen transportierten (*mir torn nit*).<sup>188</sup> Insbesondere universalistische und kosmopolitische Aussagen bzw. Behauptungen über allge-

---

184 Ebd.: 10.

185 Hierzu schreibt Brubaker: „The formal institutionalization and codification of ethnic and national categories implies nothing about the *depth, resonance, or power* of such categories in the lived experience of the persons so categorized. [...] The extent to which official categorizations shape self-understandings, and the extent to which the population categories constituted by states or political entrepreneurs approximate real 'groups,' are open questions that can only be addressed empirically.“ (ebd.: 53; Herv. i. O.). Brubaker schließt an Max Weber an, auf den hier hinzugefügt verwiesen werden soll. Weber war in gleicher Weise der Auffassung, dass die Bestimmung dessen, was Religion sei, erst am Ende einer Untersuchung bestimmt werden könne, da erst durch subjektive Erlebnisse dem Gemeinschaftshandeln ein Sinn verliehen werde (Weber 2005: 317).

186 Schemata („scripts“) sind mentale Strukturen, die Wissen repräsentieren, Wahrnehmungen leiten – sie erinnern an und interpretieren Erfahrungen und organisieren soziales Handeln (Brubaker 2004: 74 f.) Bekanntes Beispiel ist die konventionelle Abfolge der Handlungen in einem Restaurant.

187 „Stereotypes are no longer defined in terms of cognitive deficiencies – in terms of false or exaggerated or unwarranted belief – but more neutrally as cognitive structures that contain knowledge, beliefs, and expectations about social groups.“ (ebd.: 72; Hamilton; Sherman 1994: 2 f.; bereits Lakoff 1987; vgl. auch Kashima 2008). Diese funktionale Konzipierung von Stereotypen erklärt freilich ihre hartnäckige Resistenz gegen entkräftende Informationen.

188 So etwa in der Programmschrift der von Gordin gegründeten *Yidish-Itische Gezelshaft*, die 1946 als Broschüre *Undzer Banem* herausgegeben wurde, in der Aufgaben, Ideale und Prinzipien (*printsipn- un tsvetkn-derklerung*) des Vereins dargelegt wurden.

meinhenschliche Interessen und Wesenszüge dienen der normierenden Gruppenkonstitution,<sup>189</sup> der Bildung oder Stärkung eines 'revolutionären Subjekts'. Polemiken und auf Veränderungen reagierende Schriften werden dazu nicht als Krisenerscheinungen, sondern als regulärer Bestandteil gruppeninterner Grenzbestimmungsprozesse funktional bestimmt.

Damit hebt sich bereits eines der beiden theoretischen Forschungskonzepte ab, die in dieser Arbeit miteinander verbunden werden: Die ethnologisch-soziologischen Studien Rogers Brubakers und deren Theoretisierung liegen der in dieser Arbeit angewandten Auffächerung des Begriffes Identität in seine verschiedenen, ihm aufgeladenen Bedeutungen zugrunde: Brubaker führt prozessuale Begriffe – Identifikation, Kategorisierung, Selbstverständnis und soziale Verortung, Gemeinsamkeit (commonality), Verbundenheit (connectedness) und Zusammengehörigkeitsgefühl (groupness) – ein, um Fragestellungen zu Identitätskonstruktionen mitsamt den ihr aufgebürdeten Konnotationen zu spezifizieren.<sup>190</sup>

Zusammengehörigkeit wird dabei nicht als gegebene Eigenschaft von Gruppen betrachtet, sondern als das zu Erklärende.<sup>191</sup> Sie wird zu einer Variablen, die zu- oder abnehmen kann. Vorausgesetzt, wir unterscheiden zwischen Gruppen und Kategorien, können so die Dynamiken der Gruppenbildung als soziales, kulturelles und politisches Projekt untersucht werden, das darauf aus ist, hier ethnische und religiöse Kategorien in Gruppen zu verwandeln und das Niveau dieses Zusammengehörigkeitsgefühls anzuheben.<sup>192</sup> Brubaker plädiert für eine scharfe analytische Trennung von Kategorien auf der Ebene der Deskription und Gruppen als subjektiv erfahrenen Einheiten auf der Subjektebene. Der Vorteil dieser Trennung ist, dass auch Formen von Vergemeinschaftung untersucht werden können, wenn sie sich gerade nicht konflikt-

---

189 Nach Heinrich Popitz ist Verhaltensnormierung durch vier Merkmale gekennzeichnet: „Ein Verhalten, das wir als zukünftiges Verhalten erwarten können; ein Verhalten, das bestimmten Verhaltensregelmäßigkeiten entspricht; ein gesolltes, desideratives Verhalten, ein Verhalten, das mit Sanktionsrisiko bei Abweichung verbunden ist.“ (Popitz 1980: 10).

190 Brubaker 2004: 41-48. Die Begriffe Identifikation und Kategorisierung betonen, anders als 'Identität', das Prozessuale an Selbst- und Fremdzuschreibungen. Ihre Anwendung zwingt dazu, Akteure zu benennen. Unterschieden wird zwischen relationaler Identifikation im Rahmen bspw. familiärer Beziehungen, und kategorialer Identifikation mit ontologischen Entitäten. Selbstverständnis und gesellschaftliche Verortung (social location) sind dispositionale Begriffe, die die situierte Subjektivität, das Gefühl, wer man sei, wiedergeben. Ein Selbstverständnis ist keine Entität, sondern kann vielerlei, auch widersprüchliche Formen annehmen. Gemeinsamkeit (commonality) beschreibt kategorial geteilte Attribute, Verbundenheit (connectedness) verweist auf die Beziehungen zwischen Menschen, während das Zusammengehörigkeitsgefühl beide vereint. Der von Max Weber geprägte, von Charles Tilly (2005) erweiterte Begriff ist von Niveau und Form der Gemeinsamkeiten und Verbundenheit, aber auch von Ereignissen und ihrer Enkodierung in zwingende öffentliche Erzählungen abhängig.

191 Nach Melucci ist die empirische Einheit einer sozialen Bewegung erst das Ergebnis einer Untersuchung, nicht ihr Ausgangspunkt, gewissermaßen „a fact to be explained, rather than evidence“ (1995: 43).

haft zuspitzen und so der Bereich der Möglichkeiten von Ethnizität, Religion oder anderer gemeinschaftsstiftender Kategorien erweitert wird.<sup>193</sup>

Dieser Ansatz bietet sich an, um die Polemiken unter jiddischsprachigen Anarchisten zu untersuchen. Wie gezeigt, hatte der jiddische, wie auch der nicht jiddischsprachige Anarchismus aus externen und internen Gründen einen Rückgang an Sympathisant/innen und fester Anhängerschaft zu verzeichnen. Insofern gehen wir von nachlassender Zusammengehörigkeit aus, die dazu führt, dass einige Akteure die Gruppengrenzen zu festigen oder, um Anschlussfähigkeit ringend, neu zu bestimmen suchten. Vor dem Hintergrund des oben beschriebenen Niedergangs bzw. der Transformation des jiddischen Anarchismus wird die Möglichkeit eröffnet, rhetorische Strategien zu untersuchen, mit denen interne Gruppengrenzen in eine bestimmte Richtung verschoben wurden.<sup>194</sup>

Hier fügt sich die zweite theoretische Grundlegung, die Suche nach verschiedenen Formen

---

192 Brubaker 2004: 13. Rogers Brubaker fasst die von David Laitin und Timur Kuran entwickelten „Kipp- und Kaskadenmechanismen“ zusammen, die die Stiftung, das Befördern und Kulminieren von Zusammengehörigkeit, oder Prozesse der Abnahme und Veralltäglicung (M. Weber) beschreiben: „[...] sensitivity to the variable and contingent, waxing and waning nature of groupness [...] can focus our analytical attention and policy interventions on the processes through which groupness tends to develop and crystallize, and those through which it may subside. Some attention has been given recently to the former, including tipping and cascade mechanisms and mechanisms governing the activation and diffusion of schemas and the 'epidemiology of representations'.“ (ebd.: 19). Ein Schema oder auch Skript beschreibt mentale Repräsentationen, die Erfahrungen und Wahrnehmungen interpretieren, Handlungen generieren, sowie Handlungserwartungen und typische Abläufe organisieren. Die Epidemiologie sozialer Repräsentationen meint die Ausbreitung eines Zusammenspiels von Ideen, Glaubensformen und Praktiken, die von den Mitgliedern einer Gemeinschaft geteilt werden (ebd.: 74 f.).

193 'Gruppen' entstehen über interne Definitionen, 'Kategorien' durch externe Zuschreibungen. Bspw. gelten Lohngruppen als Kategorie für eine gemeinsame Einkommenssteuer. Die marxische Unterscheidung zwischen einer Klasse für sich (Gruppe) und einer Klasse an sich (Kategorie) bietet sich an (Jenkins 1994: 200 f.). Mit dieser begrifflichen Differenzierung zwischen Gruppen und Kategorien sei zum einen möglich, sich der Dynamik der Gruppenbildung zuzuwenden, zum zweiten könne auch danach gefragt werden, wann und warum bspw. Ethnizität *nicht* geschehe, wodurch zum einen der Bereich der relevanten Fälle vergrößert und zum zweiten die Über- und Unterschätzung von Ethnizität in spezifischen Konfliktsituationen vermieden werden kann. Im Hintergrund steht die von Brubaker problematisierte Über-Ethnisierung der Interpretation (framing) von Konflikten, die das Vorantreiben *inter*-ethnischer Konflikte durch *intra*-ethnische Prozesse vernachlässigt (Brubaker 2004: 52-60; 97 f.; vgl. Steinberg 2001).

194 „Mit der gegenseitigen Anerkennung und der damit implizierten Anerkennung der Gruppenzugehörigkeit wird so die Gruppe reproduziert; gleichzeitig werden ihre *Grenzen* bestätigt, d.h. die Grenzen, jenseits derer die für die Gruppe konstitutiven Austauschbeziehungen [...] nicht stattfinden können. Jedes Gruppenmitglied wird so zum Wächter über die Gruppengrenzen: Jeder Neuzugang zu der Gruppe kann die Definition der Zugangskriterien in Gefahr bringen, denn jede Form der *Mésalliance* kann die Gruppe verändern, indem sie die Grenzen des als legitim geltenden Austausches verändert.“ (Bourdieu 1983: 192 f., Herv. i. O.) Worte, Geschenke und Freundschaftsdienste schufen möglicherweise eine symbolische, weihevollere Atmosphäre, die zufällige Bekanntschaften zu Freundschaften unter Genossen (*khaveyrim*) institutionalisierten. Dauerhafte Verpflichtung beruhte auf subjektiven Gefühlen, wie Anerkennung, Respekt und Freundschaft und auf institutionellen Garantien.

des „religiösen Nonkonformismus“<sup>195</sup> ein, die eng mit dem Fokus auf Grenzziehungen verknüpft ist. Ausgehend von der Hypothese, dass Nonkonformismus nicht als isoliert zu betrachtende Abweichung von dominanten Sinnkonzeptionen zu betrachten ist, sondern alternative Deutungsoptionen bietet, die Teil der, hier jiddisch-anarchistischen, Gemeinschaft sind, werden Polemiken und Konflikte nunmehr als Transformationen spiegelnde Formen der sozialen Aktivität aufgefasst, nicht als ihre pathologische Aufkündigung. Damit lassen sich scheinbar widersprüchliche Entwicklungen unter anderen Voraussetzungen untersuchen, so dass es durchaus nicht abwegig scheint, dass auch Teile der jüdischen Orthodoxie zur politisch radikalen Linken tendierten. Sofern möglich, können personelle Transmogrifikationen bzw. Wandlungen beobachtet werden, die sich aus dem Kampf gegen das Zentrum und den rechten Flügel in der Mitte der 1920er Jahre ergaben, der in einer Spaltung der radikalen jüdischen Linken kulminierte.<sup>196</sup>

Damit bietet es sich an, nach dem Übergang vom respektablen Anderssein und der von Avrich<sup>197</sup> angeführten Wertschätzung von Diversität, zur Festlegung der Devianz etwa in Person des 'Reaktionären' zu suchen. Brubaker verweist in dieser Beziehung auf die von David Laitin und Timur Kuran entwickelten „Kipp- und Kaskadenmechanismen“<sup>198</sup>, die Konfliktdynamiken beschreiben: Solche gruppenbildenden Techniken beinhalten das forcierte Inszenieren, Heraufbeschwören, Provozieren, Dramatisieren oder andere Formen der Intensivierung von Konfrontationen mit Außenseitern innerhalb und außerhalb der Gruppe.<sup>199</sup> Ferner sind re-

---

195 Nonkonformismus ist ein Forschungskonzept, bei dem Lebensentwürfe und Praktiken verglichen werden, die in Bezug auf Vorgaben, Traditionen, Konventionen, Normen und Gesetze als abweichend, störend wahrgenommen und meist negativ sanktioniert werden. Anders als bei Devianz wird die verletzte Regel zudem öffentlich in Frage gestellt. Daneben wird danach gefragt, ob und wann abweichende Handlungen Einfluss auf die sie sanktionierende Umgebung ausüben und so eine „kulturelle Dynamik“ auslösen (s. [www.uni-leipzig.de/nonkonformismus/](http://www.uni-leipzig.de/nonkonformismus/) [03.06.2014]).

196 Howe 1976: 325 ff. Nach Michels war die trennende Linie nicht die Haltung zum Krieg oder zur Oktoberrevolution, sondern der Reinigungs- und Abgrenzungsdrang der Ultralinken (*oysgelinkter fligl*) hin zu Diktatur des Proletariats (Michels 2005: 223-227). Hier wurden personelle Wandlungen beobachtet und kritisiert, etwa wenn Shakhne Epshtayn (1883-1945) erst gegen die Bolschewiki agitierte, später Leiter der 1930 aufgelösten jüdischen Sektion der KP, Yevsektsija wurde (vgl. den Eintrag *Royte\_Velt\_Di* unter <http://www.yivoencyclopedia.org> [03.06.2014]). In den USA wurden 1925 alle fremdsprachigen Föderationen in der Kommunistischen Partei durch die Parteiführung aufgelöst. Daraufhin entließ der *Forverts* Personen mit Anbindung an die Jewish Socialist Federation (Moyshe Olgin, Tsivion, Pesakh Novik, Lilliput, Hillel Rogoff) und kündigte deren Büro im *Forverts*-Gebäude. Für den Kommunisten Alexander Bittelman repräsentierte der *Forverts* damit die reaktionäre Gewerkschaftsbürokratie (ebd.: 248). Zu Epshtayn siehe <http://www.angelfire.com/ma4/royt/amerike.html> [03.06.2014].

197 Siehe S. 24 dieser Arbeit.

198 Siehe das Zitat in Fn 192 dieser Arbeit.

199 Brubaker 2004: 19. „A second intragroup mechanism [...] involves the deliberate staging, instigation, provocation, dramatization or intensification of [...] confrontations with outsiders.“ (ebd.: 99).



ligiöses Wetteifern (outbidding), das Beschämen (shaming), Demütigen und Diffamieren, ja Denunzieren des Anderen Elemente einer verschärfteren Kontrolle innerhalb der Gruppe und insofern der Kategorisierung und Inszenierung des Nonkonformisten.<sup>200</sup> Diese Techniken verweisen auf die der Gruppenbildung, der konflikthafteren Zuspitzung von Zusammengehörigkeit und dem Ausschluss von Außenseitern zugrunde liegenden Mechanismen, die die Genese und das Wesen eines Konflikts zumindest gestalten und prägen.<sup>201</sup>

Folglich verschieben sich die Debatten um religiöse *Yidishkayt* auf eine Ebene der Konkurrenz, auf der um religiöse und nicht-religiöse, politische und ethnische, in jedem Fall radikale Identifikationsmöglichkeiten geworben wird. Auf der Subjektebene werden Vorwürfe, wie 'falsche Meinung', 'Lüge', 'Kalkulation' oder 'bewusstes Irreführen' der jeweils anderen Seite zugeschrieben. Doch offeriert dieser Ansatz ein von der Ebene der Zuweisungen abgelöstes begriffliches Instrumentarium, das Selbstverständliche und das Erklärungsbedürftige, insofern die Disparität von Argumentationsstrategien der Einzelakteure, dominante Positionen und ungewöhnlich polemische Zuspitzungen zu unterscheiden. Ohne Zweifel spielen die Selbstwahrnehmungen der Akteure eine große Rolle im Prozess der ethnischen oder religiösen Gemeinschaftsbildung.<sup>202</sup> Dennoch stehen Akteure in sozialen Zusammenhängen, reagieren auf Fremdzweisungen, bilden sie um, akzeptieren oder unterminieren sie und weisen sie von sich. So ist zu zeigen, wie Stigmatisierungen aufgenommen, gedeutet und reproduziert werden.<sup>203</sup> Identifizierungen können nicht zuletzt auch von öffentlichen Narrativen und Diskur-

---

200 Die hier angeführten Techniken sind – wie zu zeigen ist – in den mir vorliegenden Quellen nachweisbar, nicht aber die von Brubaker angeführte Verteilung materieller und symbolischer Ressourcen: Üblicherweise verzeichnen Forschungen zu sozialen Bewegungen hoch gebildete, führende Mitglieder und eine zumeist schlechter gebildete Anhängerschaft aus Arbeiter/innenfamilien. Führungskräfte greifen dann zur Gruppenbildung auf die Verteilung materieller und symbolischer Belohnungen zurück, um Zusammengehörigkeit zu forcieren: „A fourth intragroup mechanism concerns the dynamics of recruitment [...], the distribution of honour, the promising and provision of material and symbolic rewards, [or] rituals of manhood [...]“ (ebd.: 100 f.).

201 “If we see violence and expulsion not as a certain *level* of conflict, but as a *form* of conflict, then we might look for patterns, not particular forms of conflict, but rather general mechanisms and processes that are implicated in violence and sanctions. [...] Such mechanisms, although not the immediate or underlying cause of violence, do causally shape their incidence and modalities.“ (ebd.: 90).

202 Das Selbstverständnis von Akteuren zählt etwa für Jenna Weissman Joselits konstruktivistisches Verständnis einer amerikanisch-jüdischen Kultur, die den Fokus auf Eliten und jüdische Autoritäten zugunsten der alltäglichen Entscheidungen der Akteure verwirft. Entscheidendes Kriterium ist das Beimessen von Bedeutung (2002: 103). Joselit schließt damit an die New Social History bzw. Mikrogeschichte seit den 1960er Jahren an (Johnson 2011); im deutschsprachigen Raum etwa die Bielefelder Schule (Kocka 1986; Lüttke 1989, 2007; Schlumbohm 1998; Lange 2003; Hitzer 2010). Der Ansatz der Mikrogeschichte ist den Methoden der Ethnologie entlehnt, die nach Harold Garfinkel Routinehandlungen im Alltag studiert, um das Handeln der Akteure rational und verstehbar zu machen. Dabei wird die objektive Welt als Ergebnis dieser „konzertierten Routinehandlungen“ aufgefasst (Garfinkel 2010: vii).

203 Lipp 1985; Goffman 1998; Sachweh 2010.

sen, anonym und ohne identifizierende Handlungsträger geprägt sein.<sup>204</sup> Zu nennen sind neben der Rezeption antisemitischer Polemiken und institutionalisierter Schranken auch antikommunistische Verfolgungen in den USA, Einwanderungsdiskurse, Debatten um die Haltung amerikanischer Jüdinnen und Juden zu den beiden Weltkriegen, etc. Ereignisse wie in Deutschland seit 1933, der Spanische Bürgerkrieg 1936-1939, und die zunehmende Repression in der Sowjetunion in den 1930er Jahren<sup>205</sup> spielen eine nicht unwichtige Rolle in der Untersuchung von Prozessen der Gemeinschaftsbildung.<sup>206</sup> Indizien für diese Zuschreibungen aus dem öffentlichen Umfeld soll in gleicher Weise nachgegangen werden, wie den gruppenbildenden Strategien der Akteure. Die Frage nach den Prozessen der Wir-Bildung ist damit eine doppelte und führt auf zwei Ebenen: die Ebene der Debatte, der Selbstverortungen und Abgrenzungen innerhalb der Gemeinschaft, wie auch die Ebene nach außen – der städtischen Gesellschaft New York Citys, in der religiöse Positionen ohne sanktionierende Körperschaften vorgetragen werden,<sup>207</sup> der etablierten, Englisch sprechenden amerikanisch-jüdischen Gesellschaft wie auch der US-Gesellschaft, wie sie von staatlichen Handlungen in den 1930er und 1940er Jahren repräsentiert wird.

---

204 Vgl. etwa den Beitrag von Elvira Grözinger, die die Verinnerlichung von antisemitischen Zuschreibungen an sprachlichen Wendungen nachvollzieht (1998: hier insb. 190-94; auch Somers 1994; Hall 1996). Fremdidifikationen an 'den Juden' fanden in der ersten Einwanderungsgeneration vor allem über die Sprache statt. Der Historiker und Professor für Englisch Irving Howe beschrieb die Probleme, die in seiner Kindheit aufkamen, wenn er nicht fließend Englisch sprach. So hörte er gänzlich auf, Jiddisch zu sprechen (Howe 1954). Ein Autor für das *Jewish Currents Magazine*, Morris U. Schappes, entwickelte aus dem auch öffentlich ausgeübten Druck ein Stottern. Das Englische im öffentlichen Schulsystem stigmatisierte Kinder, die diese Sprache nicht so schnell erlernten, wie andere. Ich danke Tony Michels für diesen Hinweis. Zu den *tribal twenties* siehe auch Fn 166.

205 Erinnert sei an die Moskauer Prozesse 1936-1938, die in den in dieser Studie untersuchten Debatten aufgegriffen wurden. Nachdem bereits 1918-1920 religiöse und hebräische Schriften verboten wurden, beschloss das Zentralkomitee der RCP 1930, alle nationalen Sektionen, wie die *Yevseksija*, aufzulösen. 1936 wurde die jiddischistische Minsker Gruppe aufgelöst. Moyshe Kulbak (1896-1937) wurde nach einem Schauprozess hingerichtet. Ester Frumkin (Khaye Malke Lifshits; 1880-1943) starb in einem Arbeitslager, Shloyme Mikhoels (1890-1948) angeblich bei einem Autounfall in Minsk, Der Nister (1884-1950) in einem Gefängnis. Die antisemitischen Verfolgungen kulminierten in der Nacht der ermordeten Dichter am 12. August 1952, zuletzt in den Hinrichtungen im Rahmen der sog. Ärzteverschwörung (s. u.a. Brent; Naumov 2003; Lustiger 2002; Messmer 1997; Rapoport 1990; Ettinger 1983; Redlich 1982; Abosch 1972; Wiesel 1967).

206 So fand im Jahr 1943 die größte prosowjetische Versammlung in den USA statt. Teilnehmende waren neben jiddischen Kulturaktivisten, wie Shloyme Mikhoels, Itsik Fefer (1900-1952), Ben Tsien Goldberg (1895-1972), oder Scholem Asch (1880-1957) auch Albert Einstein, Stephen Wise, Chaim Weizmann, Charlie Chaplin, Marc Chagall, Paul Robeson und Lion Feuchtwanger.

207 Eine Ausnahme war die Exkommunikation Mordechai Kaplans (Fn 172) im Juli 1945 durch die orthodoxe *Agudes-Harabonim*, die in der Debatte Erwähnung fand (Kap. 3.2.2).

### 1.3 OPERATIONALISIERUNG: UNTERSUCHUNGSZEITRAUM UND AUSWAHL DER QUELLEN

Zum einen aus der geschilderten subkulturellen Dynamik, zum zweiten aus den zu erwartenden Kontroversen um Grenzziehung und Zuhörigkeit ergibt sich die Wahl des Untersuchungszeitraums der vorliegenden Studie. Er liegt zwischen der Veröffentlichung Khayim Zshitlovskis *Yidn un Yidishkayt* im Jahr 1937, Yankev Glatshyteyns *A gute nakht velt* im April 1938 und der Exkommunikation Mordechai Kaplans im Jahr 1945.<sup>208</sup> Diese Jahre zeichneten sich nicht nur durch interne Erregung, sondern auch durch große Enttäuschungen von weltpolitischen Ereignissen aus, die das Selbstverständnis vieler Jüdinnen und Juden beeinflussten. Daneben betrafen die Einwanderungsbeschränkungen nicht nur die soziale Basis des Anarchismus, sondern auch die der jüdischen Orthodoxie.<sup>209</sup> Somit sind Wandlungs- und Adaptionprozesse zu erwarten.

Bisher bin ich die Antwort darauf schuldig geblieben, auf welcher archivalischen Grundlage diese Fragen erörtert werden sollen. Dies soll nun nachgeholt werden. Es bedarf freilich einer Eingrenzung des jiddischsprachigen, schier unüberschaubaren Spektrums publizierter anarchistischer und freiheitlich-sozialistischer Schriften – neben den Buchpublikationen besonders des seit 1880 geradezu ausufernden Kleinstschrifttums und Zeitschriftenwesens, wie auch des im *Yivo Institute for Jewish Research* lagernden Fundus unveröffentlichter Materialien. Zunächst werden die Schriften Abba Gordins herangezogen, die im Zeitraum der Untersuchung erschienen. Zwischen 1937 und 1945 gab dieser das Hauptwerk, die Trilogie *Idische Etik* heraus, wie auch die in größerem Rahmen rezipierte antikommunistische Schrift *Communism Unmasked*. Die zeitliche Eingrenzung bleibt hypothetisch, da manche Schriften nun erst herausgegeben wurden, jedoch einige Jahre zuvor begonnen oder zuerst auf Russisch verfasst, später vom Autor ins Jiddische übersetzt worden waren.<sup>210</sup>

---

208 Yankev Glatshyteyn (1896-1971), ein 'Rechter' innerhalb der Linken und Antikommunist, polemisierte gegen sowjetisch-jiddische Literaten wie Itsik Fefer. Er gehörte neben Aron Glants-Leyeles (1889–1966) und Nokhem B. Minkoff (1898–1958) zu den *Inzikhisten*, auch Introspektivisten, modernistischen jiddischen Kulturaktivist/innen, die die freie Versform verfochten. In dem erwähnten, deutschen- und polenfeindlichen Gedicht beschrieb Glatshyteyn die Enttäuschung von den gebildeten Schichten und seine Abwendung von der nichtjüdischen Welt. Mit dem Untersuchungszeitraum soll nicht nahegelegt werden, dass sich jiddisch-anarchistische Stimmen vor 1937 einheitlich gegen Religiosität äußerten, doch scheint die Debatte in diesem Zeitraum an Intensität zuzunehmen. Vgl. dazu die Akteurswahrnehmungen Kap. 3, S. 143 f.

209 „With the end of immigration, its [orthodox Judaism's, LT] supply of pious newcomers was shut off at the very moment when the children of those who had immigrated years earlier seemed to be abandoning the movement's teachings.“ (Sarna 2004: 228).

210 Immerhin ist die Absicht erkennbar, das Werk nun herauszugeben. Denkbar ist, dass nun erst die notwendigen Mittel für den Druck zur Verfügung standen.

Gordin selbst war seit 1940 Autor für *Fraye Arbeter Shtime*.<sup>211</sup> In der Auswahl der Artikel, die im Untersuchungszeitraum veröffentlicht wurden, stütze ich mich nicht auf die Selbstwahrnehmungen der beteiligten Akteure, sondern auf eine qualitative Auswahl von Schlagworten im Titel oder Untertitel der jeweiligen Abhandlung. Diese setzt sich aus Eigenbezeichnungen des traditionellen Lebens zusammen, die in Artikeln der Zeitung zwischen 1937 und 1945 auffindbar sind: *Talis, Tanakh, Khumesh, bibl, Bereyshes, Shir-Hashirim*, ebenso *got* und *shefer*. Hinzu kommen Begriffe aus dem modernen jüdischen Leben wie *religye, frumkeyt, khsides, kehile*, ebenso Schlagworte, die der Abgrenzung hiervon dienten, wie *veltlekhhkayt, visns-haftlekher visn* und *naturvisnshaft*. Einbezogen werden auch diejenigen Artikel, die explizit auf die Tradition verweisende Nomen (*traditsyes, yerushe, yonteyvim, tseremonye* und *kheyrem*) im Titel oder Untertitel tragen und mit entsprechenden Eigenschafts- (*kosher, treyf, frum, religyez*) und Tätigkeitsworten (*davnen, gleybn*) verbunden sind. Beiträge von Abba Gordin in *Fraye Arbeter Shtime* sind unabhängig von ihrem Titel in die Untersuchung der Debatte eingeflossen, um Gordins Ideen nicht nur in einer Tiefenanalyse (Kap. 2) darzustellen, sondern auch in einer querschnittartigen Zusammenschau (Kap. 3 und 4) zu verankern. Im Zuge der Quellenarbeit wurden Artikel hinzugezogen, die mit (*bal-*) *tshuve shtimungen* überschrieben waren und sich explizit mit dem Phänomen befassten. Diese Auswahl bezieht sich auf einen kleinen Fundus an Begriffen des traditionellen Lebens, die dennoch ein sehr breites Spektrum an Identifikationen nicht nur innerhalb eines religiösen Anarchismus eröffneten (Kap. 3), sondern auch Konzepte von *Yidishkayt* (Kap. 4) betrafen, sodass sich bereits abzeichnet, dass eine klare Trennung zwischen Religiosität und *Yidishkayt* meist nicht gegeben war.

Dabei mussten sich Autoren, die für *Fraye Arbeter Shtime* schrieben, nicht zwingend als An-

---

211 Er wurde im Dezember 1940 als Beitragender angeführt, jedoch nicht in den Jahren zuvor. (FAS, 27.12.1940, S. 8). Der Verwalter der Zeitschrift I. I. Kahan listete Gordin als Mitarbeiter „aus genossenschaftlichen Kreisen“ neben Dr. I. A. Merison, V. Natanson, Dr. H. Frank, Gr. Raiva, S. Retap, S. Deyvidson, V. Shulman, A. Frumkin, R. Lazarson, u.a. (Kahan 1945: 430). Aus „nicht-genossenschaftlichen Kreisen“ wirkten ständige Mitarbeiter wie A. Almi, A. Bukshteyn, Bialostotski, I. Borodolin, B. Glazman, I. B. Goldshteyn, Yitskhak Ayzik, I. Hurvits, Dr. Zeligman, M. I. Kheyrovits, Daniel Tsharni, L. Lehrer, Khayim Liberman, Yankev Milkh, L. Malakh, Nakhmen Mayzel, Rubn Fink, Alter Epshtayn, A. M. Fuks, Oskar Kartazhinski, I. Kornhendler, L. Krishtal, Melekh Ravitsh, I. Rapoport, B. Rivkin und Dr. Yankev Shatski (ebd.: 431). Karikaturisten waren neben Rokhl Okrent, Bimko, Deyksel, D. Gisnet, Yudkof und Tsinkin auch dutzend andere. „Aus dem Ausland“ wirkten R. Rocker, M. Korn, Dr. Maks Netloy (Max Nettlau), Dr. I. Rubin, Dr. I. N. Shtaynberg, Alexander Berkman, Volin und V. Tsukerman. Auf der organisatorischen Ebene bestand ein wechselndes Redaktionskollegium aus vier Mitgliedern, darunter D. Izakovits, B. Aksler, Dr. Globus, Dr. Dubovski, A. Mints, Sh. Farber, L. Finkelshtayn, Dr. Maykl (Michael) Kohen, Hirsh Rayf u.a. Der Verfasser beschrieb das familiäre Gemeinschaftsgefühl der Zeitung, man habe sich bei zahlreichen Gelegenheiten als *FAS mishpokhe* aufgefasst (ebd.: 430, Abk. i. O.).

archisten verstehen. Es gab verschiedene Gründe für eine Mitarbeit – die literarische Güte des Blattes, eine als bedeutend erachtete oder schlicht eine unterhaltsame Polemik.<sup>212</sup> Gleichwohl veröffentlichten die Autoren im Rahmen einer sich explizit als anarchistisch verstehenden Institution; sie gingen damit stillschweigend ein Bündnis ein, das das Selbstverständnis des Blatts zumindest respektierte.<sup>213</sup> Mit diesem Fokus auf eine institutionelle Verortung ist es möglich, ein breites Spektrum an Identifikationen zu untersuchen, den Bereich der relevanten Möglichkeiten zu vergrößern, wenn nicht mit einer festen Vorab-Definition von Anarchismus deduktive Schlüsse über dessen Verhältnis zu religiöser *Yidishkayt* gezogen und damit Querdenker wie Gordin als unerwartete 'Mutation', nicht als Bestandteil der Vielheit an Anarchisten, aufgefasst werden. Die hier aufgenommenen Positionen sind schließlich Teil einer Gemeinschaft, die trotz widersprechender Auffassungen Vereinbarkeit aufwies, indem gemeinsam Broschüren herausgegeben und Debatten nicht nur in *Fraye Arbeter Shtime* dokumentiert wurden, sodass die von Michels beschriebene, milieuspezifische „Offenheit für radikale Ideen“<sup>214</sup> anschaulich wird.

Die Beschränkung der Untersuchung auf die Artikel der *Fraye Arbeter Shtime* ist, wie die Eingrenzung der Werke Gordins, heuristisch. So bezogen sich die Autoren auch auf andere Periodika, wie die einflussreiche New Yorker Tageszeitung *Der Tog*, die allem voran Shmuel Nigers Literaturkritiken veröffentlichte, oder auf die orthodoxe Tageszeitung *Der Morgn Zshurnal*. Zudem waren die Äußerungen in einigen Fällen Antworten auf Bücher, Artikel und andere Positionen und standen damit in einem weit größeren Zusammenhang, als ihn der Untersuchungsbereich darstellt. Dennoch wurde durch einige Autoren selbst mehrfach expressis verbis an eine Debatte in *Fraye Arbeter Shtime* angeschlossen, so dass dieser auf eine Institution bezogene Austausch zusätzlich durch die Darstellung der Akteure bezeugt ist.<sup>215</sup>

---

212 Michels 2005: 103. Vgl. S. 29 der Einleitung dieser Arbeit.

213 Nach dem Bericht eines Verwalters der *FAS* wirkten zu festlichen Gelegenheiten auch sehr bekannte jiddische Literaten wie Yoysef Opatoshu, Ben Tsien Goldberg, Aron Glants-Leyeles, Dr. Khayim Zshitlovski, Halper Leyvik, Dr. A. Mukdoni, Shmuel Niger, Tsivion, Dr. Korallnik, Hillel Rogoff und Avrom Raysen (Kahan 1945: 431). Leyvik und Niger waren beteiligt an der in dieser Arbeit untersuchten Debatte. Näheres zur Entwicklung der jiddischen Presse, speziell zu dieser Wochenschrift s. Kap. 3.

214 Siehe S. 29 und Fn 137. Diese dokumentierte zum Beispiel ein 1937 von Shmuel Niger und Dr. Khayim Zshitlovski (Fn 972, auch 574, 934) herausgegebener Briefwechsel der Autoren Dr. Samuel Max Melamed (1885-1938), Abba Gordin, Dr. James Globus (1873-1950) und Khayim Liberman (1889-1963), zuerst veröffentlicht in den Ausgaben 68-73 des *Nuyorker vokhnblat* mit Ausnahme eines Briefes von Liberman, der zuerst in dieser Briefsammlung erschien.

215 A. Almi, *FAS* 20.05.1938, S. 3; A. Gelberg (a, b), *FAS* 23./ 30.06.1939, S. 3; Kh. Ashli, *FAS* 13.11.1942, S. 5; A. L. Goldman, *FAS* 03.12.1943, S. 3; A. Almi (a), *FAS* 6.10.1944, S. 5.

Diesem Korpus prosaisch-wissenschaftlicher Texte – es liegen insbesondere Erzählungen, Essays und wissenschaftliche, philosophische Abhandlungen vor; die Autoren verfassten daneben Memoiren, Biografien und Briefe – nähern wir uns durch textdeutende Hermeneutik. An die theoretischen Vorüberlegungen anschließend, nutze ich das Instrumentarium G. Lucius-Hoene und A. Deppermanns, die in der Mikrostruktur von Textausschnitten Positionierungen<sup>216</sup> und sprachlich-kommunikative Verfahren<sup>217</sup> zur Rekonstruktion narrativer Identität analysieren. Positionierungsakte transportieren selbst- und fremdbezogene Aspekte und nehmen auf persönliche Aspekte oder moralische Ordnungen Bezug. Schließlich weisen sie Rollen zu und machen Repräsentationsansprüche geltend. Sie beschreiben damit Selbstverständnisse durch Selbst- und Fremdzureisungen. Erzählende, beschreibende oder argumentierende Textsorten liegen in Gordins Schriften in Fülle vor; diese werden als Sprachhandlungen, mit denen sich Gordin zuordnete und Selbst- und Fremdverortungen rezipierte, formulierte, umwandelte oder zurückwies, aufgefasst.<sup>218</sup> Hier bieten sich Sequenzanalysen zur sukzessiven Nachbildung von Sinn an, wenn wir annehmen, dass Prozessualität konstitutiv für die Herstellung von Bedeutung ist. Jede Formulierung ist insofern kontextabhängig und auf das im Moment Darzustellende zugeschnitten.

Diese Sequenzen werden zitiert und als Übertragung<sup>219</sup> aus dem jiddischen Original im Fließtext, nicht allein in einer Fußnote, angegeben, um sprachlich-kommunikative Verfahren – im Fall der vorliegenden Texte Deskriptionen, Rahmungen, Bewertungen und Argumentationen – nachzuweisen und auf diese Weise Verortungen des Selbst, der Gemeinschaft und des An-

---

216 Lucius-Hoene; Deppermann 2004: 196 ff. Positionierung ist ein Aspekt der Sprachhandlungen, mit denen sich Interaktanten soziale Positionen und Identitäten zuweisen. Auf einer Vielfalt der Ebenen können verschiedene lokale Identitäten und Identitätsaspekte, die auch widersprüchlich sein können, entfaltet werden (ebd.: 212). Es gilt, zu rekonstruieren, „wie mit diesen unterschiedlichen Identitätsfacetten im Erzählen lokale Begründungsnotwendigkeiten, interaktive Interessen, Konflikte oder Bewältigungsaufgaben bearbeitet werden“, wobei „vereinfachende Zuschreibungen summarischer Identitätsattribute“ zu vermeiden sind (ebd.).

217 Lucius-Hoene; Deppermann 2004: 213 ff.

218 Ebd. In ihrem Arbeitsbuch ziehen die Autoren zwar die Mikrostruktur von Textausschnitten autobiographischen Erzählens heran, dennoch ist die Verknüpfung der Kunst der Hermeneutik mit Erkenntnissen der Erzähltheorie auch für eine Feinanalyse der Texte Abba Gordins fruchtbar, denn auch hier liegen erzählende, beschreibende oder argumentierende Textsorten in Fülle vor. Gleichwohl müssen, um dem Quellenmaterial gerecht zu werden, die den Erzählprozess betreffende Verfahren, wie Interaktionssteuerung oder die Analyse interaktiver Konsequenzen, ebenso Prosodie und Paraverbalität, die der Rahmung und Bewertung des Dargestellten dienen, als ungeeignete Fragen an den Text aussortiert werden.

219 Um nahe am Originaltext zu bleiben, strebe ich Übertragungen, nicht Übersetzungen an. Um den Fußnotenapparat überschaubar zu halten, wurden einige Zitate nicht aus dem Jiddischen übersetzt – es sind solche Zitate, die nicht der Sequenzanalyse unterzogen werden, sondern lediglich einer erleichterten Überprüfbarkeit meiner Interpretation dienen.

deren zu rekonstruieren. An dieser Stelle soll noch darauf hingewiesen werden, dass Deskriptionen eine Auseinandersetzung der Autoren dokumentieren, die für die Erschließung von Deutungsmustern, Normalitätsannahmen und impliziten Gegenpositionen von Interesse sind.<sup>220</sup> Negationen und Konjunktionen etwa verweisen auf latente Erwartungsstrukturen, wie Annahmen, Alternativen und Gegenpositionen, die es ebenso wie Vagheit, Andeutungen und Tropen<sup>221</sup> zu explizieren gilt. Pronomina und Deixis transportieren zuweilen subtile Allgemeinheitsansprüche. Kategorisierungen<sup>222</sup> und Reformulierungshandlungen<sup>223</sup> geben Hinweise darauf, wie sich die Akteure selbst verorteten. Kernoperation der Deskription ist die Kategorisierung, die nicht allein eine stereotypierende, Komplexität reduzierende Darstellung ist, sondern zudem Ressentiments, Wertungen und Problematisierungen enthalten kann. Darüber hinaus sind Rahmungen und Bewertungen, wie etwa Modalisierungen<sup>224</sup>, metanarrative Charakterisierungen, sie geben Verstehensanweisungen und sollen die Interpretation ex ante leiten oder ex post vereindeutigen. Diese dienen der Bildung von Erwartungen, der Eingrenzung von Interpretationen und der Koordination von Handlungen.<sup>225</sup>

Neben Deskription, Rahmung und Bewertung lassen Formen und Strategien der Argumentation Rückschlüsse auf Selbstverortungen zu. Der Einsatz persuasiver Techniken ist hierbei in gleicher Weise von Interesse, wie die Identifikation von Deutungsmustern<sup>226</sup>, die es zu erläu-

---

220 Lucius-Hoene; Deppermann 2004: 226.

221 Ein beliebtes Verfahren der Poetik und geplanten Rede, sind Tropen nicht wörtlich zu verstehende Formulierungen, wie Metaphern, Metonymien, Ironie, Litotes oder Hyperbeln (Ueding; Steinbrink 1994).

222 Lakoff 1987. Explizite Bewertungen können im Textausschnitt zu verstehen gegeben werden, oder sie bleiben implizit und der Interpretation überlassen. Solche indirekten Klassifikationen sind gerade dann effektiv, wenn die Bewertung als Schlussfolgerung im Publikum entsteht und damit selbstevident wird (Lucius-Hoene; Deppermann 2004: 212). Sie entstehen durch die Wahl der Bezeichnungen und Begriffe, durch Kontrastierung und Stilisierung, durch Tropen, die gewissermaßen von selbst zu vervollständigen sind, durch Klassifikationen und Beispiele, die paradigmatisch für eine übergeordnete Kategorie stehen sollen, durch rhetorische Fragen und durch Ironie.

223 Diese Form der sukzessiven Sinnspezifikation tauchte in Gordins Schriften vielfach auf, wenn der Autor zu korrigieren, modifizieren oder zu spezifizieren beabsichtigte. Häufig vom Abstrakten zum Konkreten deduzierend, können Verschiebungen der Semantik beobachtet werden (Gülich; Kotschi 1996).

224 Modalisierungen sind sprachliche Verfahren, mit denen eine Aussage über die Gültigkeit der Inhalte getroffen wird (Müller 1984, Lucius-Hoene 2004, 245-48). Sie liegen in den Textsorten der Untersuchung vor, sofern Faktizitätsmarkierungen oder Erwartungen an das Verständnis der Leser/in zum Einsatz kamen.

225 Kallmeyer 1981.

226 Deutungsmuster sind ein Gefüge von Annahmen, Meinungen und Erwartungen, die für die Erfahrungsdeutung des Autors maßgeblich sind. Sie sind in unausgesprochenen Strukturelementen, etwa fehlenden Prämissen und Konklusionen sichtbar, wobei sub-/ kulturell verbreitete Diskurse bzw. disseminierte Wissensbestände zu berücksichtigen sind. Diese sind Bestandteil des sog. „gesunden Menschenverstands“ oder auch Positionen von profilierten sozialen Gruppen – auf beide Referenzen wird mittels intertextueller Verweise (Formeln, Redewendungen, Quasi-/ Zitate, vgl. Klein; Fix 1997) angespielt. Der Autor muss sich in Anwendung dieser subkulturell geltenden Instanzen nicht erst die Legitimität seiner Argumentation erarbeiten.

tern gilt. Argumentative Positionen und Abgrenzungen setzen an potenziell strittigen Behauptungen an und verweisen auf die subjektiv wahrgenommene Grenze des Selbst, der eigenen Position, bis zur polemisch aufgeworfenen Grenze der Gemeinschaft.<sup>227</sup> Diese Positionen sind nicht nur in der Feinanalyse von Texten Abba Gordins zu rekonstruieren (Kapitel 2), sondern auch in der Positionierungsanalyse der Zeitungsausschnitte und Einzeldarstellungen (Kapitel 3 und 4).

Dabei gehe ich davon aus, dass positive argumentative Techniken, wie *ex concessu* Argumentationen, ebenso wie wohlwollendes Verstehen und Nachfragen, das Übersehen von Einseitigkeit und Übertreibung, die Demonstration von Großzügigkeit oder die zusammenhangsbezogene Interpretation Maßnahmen der Akteure sind, um Einigkeit subtil zu beschwören. Umgekehrt können Argumentationen *ad misericordiam* angeführte Zweifel aus Rücksicht auf zu schützende Bereiche außerhalb der Argumentation zurückweisen, sich *ad hominem* gegen eine Person richten oder gar als Drohungen *ad baculum* die Redefreiheit der Akteure einschränken. Die Positionierungsanalyse wird somit über die Identifikation und Explikation von Argumentationsstrategien vorgenommen,<sup>228</sup> die zugleich, so eine These dieser Arbeit, Rückschlüsse auf gemeinschaftsbildende Maßnahmen zulassen.

Um den Schriften Abba Gordins ein besonderes Gewicht zu verleihen, werden die Positionierungen, Kategorisierungen und die Selbst- und sozialen Verortungen dieses einzelnen Akteurs der Debatte mittels mikroanalytischer Tiefenbohrungen in Kapitel 2 dargelegt. Dabei steht seine Wahrnehmung einer Synthese von Religiosität und *Yidishkayt*, seine Sicht eines 'wahren' – transformierten – Anarchismus im Vordergrund. Im Anschluss wird die Debatte unter anarchistischen Jiddischisten dargestellt. Die Rekonstruktion der Konzepte von Religiosität (Kapitel 3) und *Yidishkayt* (Kapitel 4) führt zur Frage nach der Art und Weise der Verhandlung religiöser und ethnischer bzw. völkischer Bestimmungen der Gemeinschaft und ihrer Grenzen zurück. Dass bei der Beantwortung dieser Frage zahlreiche weitere, etwa kulturelle und politische Bestimmungen der Gemeinschaft zum Tragen kamen, ist Kennzeichen dieser heterogenen, recht diskussionsfreudigen jiddisch-anarchistischen Subkultur.

---

227 Eindeutig sind sog. Konfrontationserzählungen, die den Dialog mit dem Opponenten reinszenieren. Häufig verweist der intensive Gebrauch von absichernden Argumentationen bei Glaubwürdigkeits- oder Legitimationsproblemen auf geltende Standards oder eine unumstrittene Norm (vgl. Kap. 3, S. 186 ff.).

228 Kopperschmidt 1989; 2005; van Eemeren 1993; 2009; Lueken 2000; Sáfár 2001; Jones 2006.



## 1.4 ZIEL DER ARBEIT

Mit den variierenden jiddischistischen Entwürfen einer weltlichen oder auch religiös-jüdischen Kultur und mit anarchistischen Konzepten von Individualität und Kollektivität verspricht dieser Kreis eine große Bandbreite an Möglichkeiten einer Identitätspolitik, die Zuschreibungen aufnimmt, umwandelt, internalisiert oder ignoriert. Der Fokus liegt auf den Kategorien Religion und Ethnizität, die Akteure um Abba Gordin verhandeln, das heißt die Grenzen dieser gemeinschaftsstiftenden Kategorien testen, bestimmen und verschieben. Auf diese Weise sollen zum einen der „lange Prozess der Aushandlung [von Zugehörigkeit, LT] und sein unsicherer Ausgang“<sup>229</sup> nachvollzogen und zum zweiten Positionen aufgedeckt werden, die auf ihre Weise eigentümlich mit Religiosität und der jüdischen Tradition verfahren und die nach der Katastrophe der Schoah verschütt gegangen sind. Damit hoffe ich, dass die Debatte um religiöse *Yidishkayt* in einer anarchistischen Wochenschrift als brauchbare Erweiterung einer Diskussion um die Bestimmungen der Tradition dienen kann.

Die Arbeit schließt damit sowohl an judaistische, religions- oder kulturwissenschaftliche wie auch soziologische Forschungen an, die Identitätskonstruktionen untersuchen. Wie in der Religionswissenschaft und Ethnologie nach der Bestimmung des Untersuchungsgegenstands, also Religion oder Ethnizität gefragt wird, werden auch jüdische Identitäten, oder in jüngerer Zeit „Judentümer“<sup>230</sup>, im Studium der Judaistik fortwährend aufgegriffen. Anhand von konkreten Beispielen, wie etwa der Frage danach, was 'jüdisch' an jüdischer Philosophie sei, werden die verschiedenen Identitätskonstruktionen wiederholt thematisiert. Wovon wird also gesprochen?<sup>231</sup> Kann das Jüdische noch über substantielle Kategorien bestimmt werden,<sup>232</sup> wenn

---

229 Brubaker 2004: 42 f.

230 Die Ausstellung „Leipziger Judentümer“ zeigte im Frühjahr 2010 Schriften der Frühen Neuzeit, die Vorstellungen über das Judentum dokumentierten ([www.ub.uni-leipzig.de/judentuemer/](http://www.ub.uni-leipzig.de/judentuemer/) [03.06.2014]).

231 Veltri 2000: 252 ff. So seien christliche und jüdische Tradition nur noch schwer voneinander trennen. Auch sei es problematisch, eine *intuitive* jüdische Theologie in Texten zu suchen. Denn jüdische Philosophie existiere nicht „an und für sich, als Monade in der Leibnizschen Ontologie, sondern entsteht vielmehr in dem Moment, in dem ein Philosoph dies als philosophisch möglich und angebracht erachtet.“ (ebd.: 277). Ich verweise daran anschließend auf die Schwerpunktlegung, den Selbstwahrnehmungen den Vorrang einzuräumen (Fn 149).

232 Zum Beispiel wies Gershom Scholem den Kabbalisten eine „Apotheose der bekannten jüdischen Neigung zur Frage“ zu (Scholem 1957: 240). An anderer Stelle bestimmte er, jüdische Tradition sei nicht systematisch, vielmehr kommentierend und assoziativ (ebd.: 173) und jüdischen Denkgewohnheiten sei Systematisierung fremd (ebd.: 224). Im ersten Kapitel seines Werks *Major Trends in Jewish Mysticism* beschrieb Scholem grob verallgemeinernd Merkmale 'der' jüdischen Mystik, die zudem den Stellenwert der ekstatischen Erfahrung minimierte, wovon er später jedoch Abstand nahm (Scholem 1973: 264-271; Schäfer 1993: 9, Fn 38).

sich dem Begriff subsumierende Strömungen herausbildeten, die Judentum jeweils anders bestimmten? Und wer ist schließlich zur Festlegung autorisiert?<sup>233</sup> Hat die Forscherin über Anarchismus es mit radikal Antireligiösen mit sozialistischer Eschatologie zu tun,<sup>234</sup> dann ist religiöser Anarchismus, wie ihn Gordin vertrat, ein hölzernes Eisen – ein Oxymoron?

Das Ansinnen dieser Studie ist, von dieser Ebene der Zuschreibungen zu abstrahieren und anhand konkreter Beispiele generalisierbare Schlussfolgerungen auf die soziale Formierung von Identitäten zu ermöglichen. Es bleibt zu zeigen, ob – auch wenn pragmatische und existentielle Fragen zur Zeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung im Raum stünden – andere Identifikationen und gesellschaftliche Verortungen, Gemeinsamkeiten und Verbundenheit eine Rolle für die Akteure spielten. Es wäre doch bemerkenswert, wenn Religion in dieser Zeit eine ebenso große Rolle einnahm, wie pragmatische, alltagspraktische Erwägungen der (ethnischen) Zusammengehörigkeit und Solidarität.

### TRANSKRIPTION, ZITATION UND SCHREIBWEISE

Jiddische und hebräische Zitate erscheinen in der Originalschreibweise, zumindest in den Fußnoten. Im Fließtext hingegen und im Literaturverzeichnis erscheinen sie zugunsten der Lesbarkeit und Überprüfbarkeit in der Transliteration, wie sie von der Encyclopaedia Judaica vorgegeben wird. Hier gilt der Yivo-Standard.<sup>235</sup> Diesen wende ich auch für Kurzverweise in den Fußnoten an, die nicht direkte Zitate sind. Zitate sind einschließlich der variierenden Schreibweisen der Quelle entnommen, *ohne* eine stillschweigende Korrektur vorzunehmen. Also entsprechen זײַענן und זענען oder אונדז und אונז der Schreibweise, die die Literaten oder Drucker wählten. Analog wurde in der Transkription für אידיש *idish* und für יידיש *yidish* angegeben. Ich folge damit dem Grundsatz, der Quelle so treu wie möglich zu bleiben. Auch die Namen im Literaturverzeichnis sind so angegeben, wie sie in der Quelle – ausgeschrieben oder als Abkürzung – vorliegen. Für die Transliteration des Hebräischen wird die aschkenasische

---

233 Leora Batnitzky zeichnet die Entwicklung von verschiedenen innerjüdischen Konzeptionen über das Judentum nach, die sich in ständigem Bezug auf den protestantischen Begriff von Religion formierten. Herausragendes Beispiel war Moses Mendelssohn. Solche modernen Vorstellungen seien nicht ohne ihren Bezug auf das Staatliche und Juridische denkbar. Die einzige Ausnahme stellten holistische Konzepte jüdischen Lebens bei den chassidischen Bewegungen dar (Batnitzky 2013; zur Verstrickung des Zeremonialbegriffs Mendelssohns mit nichtjüdischen Konzepten vgl. Veltri 2006: Abs. IV).

234 Weber 2005: 403.

235 Weinreich 1977: xxi.

Aussprache verwendet, die Gordin selbst eigen war und die sich von der israelisch üblichen, zum internationalen Standard gewordenen sephardischen Vokalisierung unterscheidet. Diakritische Zeichen werden in der hebräischen Transliteration nicht verwendet. Ausnahmen in der Transliteration sind Eigenbezeichnungen, die im Deutschen üblich geworden sind, wie Schabbat statt *shabes*, oder Shtetl statt *shtetl*. Eigennamen aber wurden, soweit möglich, in der jiddischen Transkription belassen. Wenn im Fließtext das Konzept *Yidishkayt* ohne einen Bezug zu einer Quelle diskutiert wird, gilt die standardisierte Form. Alle Übertragungen aus dem Jiddischen in das Deutsche sind, wenn nicht anders gekennzeichnet, von mir angefertigt worden. Kurzverweise werden, wenn sie sich auf Werke Abba Gordins beziehen, durch Abkürzungen (M:Seitenzahl) angegeben, um den Fußnotenapparat überschaubar zu halten. Wenn ein allgemeiner Verweis auf Hintergrundinformationen gegeben werden soll, kennzeichne ich Sekundärliteratur durch amerikanische Schreibweise (Autor Jahr); konkretere Hinweise und Zitate schließen die Seitenangabe aber ein.

Für die Autoren der hier untersuchten Debatte habe ich, sofern männliche Pseudonyme verwendet wurden, männliche Pronomen eingesetzt. Ebenso wurde, wenn fast ausschließlich weibliche Personen beispielsweise an einem Streik beteiligt waren, die ein spezifisches, hier von Frauen geprägtes Gewerbe repräsentierten, die weibliche Form (Manschettenmacherinnen) verwendet. Ich nutze die inkludierende Schreibweise (Anarchist/innen) dann, wenn auf eine breite Bewegung Bezug zu nehmen ist, von der bekannt ist, dass zahlreiche Aktivistinnen teil hatten. Ich möchte damit dem Umstand gerecht werden, dass die jiddisch-anarchistische Bewegung wie so viele andere soziale und politische Bewegungen Überschneidungen zu den Frauenbewegungen aufwies, die das sichtbare, also überwiegend männliche Auftreten prominenter Personen, Redner, Lehrer und Pädagogen relativieren.<sup>236</sup>

---

236 Das '/' dieser Schreibweise markiert eine Lücke für diejenigen, die sich innerhalb einer bipolaren Struktur des Geschlechts nicht identifizieren können oder diese Struktur in Frage stellen. Diskussionen zu Mehr- und Eingeschlechtlichkeit waren bekannt: Abba Gordin oder auch Isaak B. Singer (*Toyter klezmer; Yentl der Yeshive bokher*) verfassten Abhandlungen, die trans- oder intergeschlechtlich gedeutet werden können (Gordin 1939; Singer 1971; 1983). Geschlechtliche Bipolarität wurde von Abba Gordin der Aufhebung im messianischen Zustand überlassen (Kap. 2.2.2, Fn 434). Vgl. die Position der anarchistischen Zeitgenossin und Mit-Autorin für *FAS* Emma Goldman: „Es muß aufgeräumt werden mit der absurden Vorstellung des Dualismus der Geschlechter oder daß Mann und Frau Vertreter zweier feindlicher Lager seien.“ (1977: 19). Das Sperrige, Unästhetische oder schwer Lesbare an verschiedenen Schreibweisen (mit /, \_, \*) verweist auf die Beschaffenheit von Sprache als historisch und sozial bedingter Form der Kommunikation und sollte nicht zum Argument gegen diese Entwürfe angeführt werden (vgl. Pusch 1999: 9-33).

## 2 ABBA GORDINS SYNTHESE VON YIDISHKAYT UND ANARCHISMUS

Die vorliegende Arbeit untersucht den Verhandlungsprozess von Religion und Ethnizität in einer spezifischen Gemeinschaft. In diesem ersten Teil werden mittels punktueller mikroanalytischer Tiefenbohrungen Positionierungen, religiöse und ethnische<sup>237</sup> Kategorisierungen, die Selbst- und sozialen Verortungen eines einzelnen Akteurs der Debatte untersucht. In einer einführenden Vorstellung des Werks Abba Gordins (2.1) sind die für Gordin zentralen Themen und Thesen darzulegen und einzuordnen. Im Anschluss (2.2) werden fünf Positionen, also Selbst- und Fremdzuweisungen, mit jeweils eigenen Differenzlinien und Kategorisierungen herausgearbeitet. Die Herangehensweise ist somit eine andere, als in den Kapiteln drei und vier, womit ein eigener methodischer Zugang gefragt ist. Da hier Argumentationen als Teil sprachlich-kommunikativen Verfahrens der narrativen Identitätsbildung ausführlich vorliegen, ist es möglich, über Sequenzanalysen die der Argumentation zugrunde liegenden Deutungsmuster und argumentativen Positionen zu rekonstruieren, und Sinngebungsprozesse sukzessive nachzubilden.<sup>238</sup> Damit soll gezeigt werden, wie die Produktion von Kategorien, von *Yidishkayt*<sup>239</sup> als Volk, Nation, oder Klasse, die das Geschehen in der Welt und im lokalen Umfeld ordnen und organisieren sollen, auf der Mikroebene vonstatten geht. Vor allem in den Werken *Gruntprintsipn fun idishkayt* und *Di froy un di bibl* ging Gordin in großem Umfang auf das Gottesverständnis ein, mit dem deutlich gemacht werden kann, wie der Autor das an-

---

237 Beide Begriffe sind in dieser Arbeit an der theoretischen Arbeit Fredrik Barths (1969) ausgerichtet, der sich mit den Ethnizität herstellenden Grenzziehungsprozessen befasst, sowie an deren Weiterentwicklung durch Richard Jenkins (1994; 1996), der hierfür die Selbst- und Fremdzuweisungen ins Zentrum der Analyse rückt. Jenkins weist Ethnizität einen transaktionalen Charakter in internen und externen Definitionen der Akteure zu. Interne Definitionen sind hierbei nicht bloße Selbstwahrnehmungen, vielmehr handelt es sich um egozentrische oder kollektive Prozesse, die in jedem Fall auf ein Repertoire kulturell spezifischer Praktiken Bezug nehmen. Externe Zuschreibungen können im gegenseitigen Einvernehmen oder konflikthaft vorgenommen werden. Hutchinson und Smith bestimmen sechs idealtypische Charakteristika für „Ethnizität“, die in diesem Kapitel in unterschiedlicher Ausprägung vorkommen: Die Verwendung eines Eigennamens für die gesellschaftliche Verortung des Wir, der Mythos einer gemeinsamen Abstammung, bei der Zeit und Ort der Entstehung einer Art Großfamilie festgelegt sind, gemeinsames Erinnern an eine Geschichte, Ereignisse und deren Gedenken einschließlich ihrer als Helden verehrten Akteure, Solidarität und Gemeinschaftsgefühl, sowie Elemente einer gemeinsamen Kultur, oftmals Religion, Brauch und Sprache. Diasporagemeinschaften verknüpfen die nicht immer physisch vorhandene Heimat mit der Ethnie. Name, Wesen und Grenzen dieser Gemeinschaft werden identifiziert, definiert, beschrieben – sie sind somit dauerhaft Bestandteil von Verhandlungen (1996: 6 f.). Der Begriff *ethnicity* wurde zuerst im Englischen für das Jahr 1772 nachgewiesen (Lorenz 2008: Fn 40).

238 Bull 2002; Lucius-Hoene, Deppermann 2004; s. S. 52-54 der methodischen Einleitung dieser Arbeit.

archistische und religiöse Selbst konzipierte. Die Monographie *Moral in idishn lebn* beinhaltet Positionierungen zu verschiedenen Bereichen des jüdischen und nichtjüdischen Lebens, der Moral und innerjüdischer Umgangsformen, so dass diese im zweiten Teil dieses Kapitels verstärkt herangezogen wird.

Der Autor verfolgte den Bildungsweg, den zahlreiche russisch-jüdische Intellektuelle seiner Zeit gingen.<sup>240</sup> Geboren am 3. März 1887 in Mikhalishki bzw. *Mikhalishok*, wuchs er in einer traditionell religiösen Familie in der Umgebung Wilnas im damaligen Weißrussland auf. Die Mutter, Khaye Ester Sore und der Vater Yehuda Leyb, genannt der „*der Rezhitser Ile*“, zogen vor Abba Gordins Geburt mit zwei Töchtern, Blumke und Rokhke, und einem Sohn, Gordins älteren Bruder Velfke (Wölfchen), aus dem Vitebsker Gouvernement nach Mikhalishki, wo der Vater eine Anstellung als Rov fand.<sup>241</sup> Im *Kheyder*, später einige Zeit in einer *Yeshive*, erfuhr Gordin die traditionell religiöse Erziehung, erlernte im Selbststudium Russisch und Hebräisch und eignete sich heimlich aufklärerische und russisch-revolutionäre Schriften an. Nachdem er sich 1905 an einem Sturm auf ein Gefängnis beteiligt hatte, wurde er verhaftet und nach kurzer Zeit freigelassen. Im September 1911 erschien in Vilnius die erste und einzige Ausgabe des anarchistischen Blatts *Der yunger yid*, das die Brüder Zeev Wolf<sup>242</sup> und Abba Gordin herausgaben.<sup>243</sup> Daneben verfasste Gordin politische und erziehungstheoretische Pamphlete auf Russisch und agitierte 1916 als Wortführer der *Moskver Anarkhistisher Federatsye*, einer russisch-jiddischen anarchistischen Vereinigung. Während des Bürgerkriegs be-

---

239 Im Begriff *Yidishkayt* wird die Verschränkung der eben (Fn 237) angeführten Charakteristika von Ethnizität deutlich – er ist ein gutes Beispiel dafür, dass jeweils kontextbezogen geprüft werden muss, was die Akteure in Anwendung des Begriffs meinten. *Yidishkayt* ist wie *frumkeyt* ein substantiviertes Adjektiv: Aus *Yidish*, das sowohl „jüdisch“ als auch „Jiddisch“ übersetzt werden kann, wird *di* oder *dos yidishkayt*, eine Eigenschaftsbeschreibung des Jüdischseins („Jewishness“) – die auch als Habitus aufgefasst werden kann. Sie wird darüber hinaus synonym zu *Ya'ades* als „Judentum“ verwendet, als umfassende Lebensweise einer Kultur, wie sie etwa M. Kaplan (1934) beschrieb. Matthias Mieses betonte die Rolle der Religion – die nicht vom werktäglichen Leben abzulösen sei – bei der Bildung von Sprache (Mieses 1979 [1915]: 34 ff.; Weinreich 1968, s. insb. Fn 14), und damit den Zusammenhang von Kultur (Judentum) und Sprache (Jiddisch).

240 Zahlreiche Biographien der *Haskole* dokumentierten eine Fortentwicklung von der Tradition durch Zeitungen, Bücher und Erziehung; die meisten *maskilim*, wie Yoysef Perl (1773-1839), Avrom Gottlober (1810-1899) oder dessen Schüler Avrom Goldfaden (1840-1908), waren als Lehrer tätig. Diesen Prozess und den Stellenwert von Zeitungen im Shtetl verarbeitete Sholem Aleykhem humorvoll und wehmütig zugleich in *Drayfus in Kasrilevke* (1902).

241 Gordin 1958: 12.

242 Zeev (Zalman) Wolf tendierte zur Zeit der Russischen Revolution 1917 zum Arbeiterzionismus der *Poale Tzion*, leitete aber weiter die Schwesterorganisation der *Anarkhistisher Federatsye* in Petersburg. Beide Brüder hatten großen Einfluss auf die Industriearbeiter und Matrosen in den Großstädten Russlands. Zeev Wolf hatte einen bemerkenswerten politischen Werdegang: Er wurde später Bolschewist, entfernte sich aber von Lenin und seinen Anhängern, floh in die USA und wurde zum protestantischen Missionar (Avrich 1967: 237; Nedava 1974: 75).

suchte er gemeinsam mit Emma Goldman und Alexander Berkman den Anführer der ukrainischen anarchistischen Volksbewegung Nestor Machno,<sup>244</sup> damit bewegte er sich in Russisch- und Jiddisch-anarchistischen Kreisen, die zeit seines Lebens das intellektuelle und soziale Umfeld Gordins bildeten. Nachdem das Niederlassungsverbot im russischen Kernland nach der Februarrevolution 1918 aufgehoben und religiöse Freiheit zunächst gewährt worden war, bewegte sich Gordin zwischen Moskau und Leningrad, bis er nach Lenins Tod vor den Bolschewiki fliehen und am 6. Februar 1926<sup>245</sup> über Sibirien in die USA emigrieren musste. Hier stellte der Autor begonnene Manuskripte fertig.

Neben seinen Tätigkeiten als Herausgeber der jiddischen *Yidische Shriftn* von 1941 bis 1946 in New York und der jiddisch-hebräischen *Problemes*<sup>246</sup> in Tel Aviv, schrieb er für russische und englische Zeitungen, vor allem aber für die jiddischsprachigen *Tsukunft*, *Feder*, *Nyu-Yorker vokhnblat*, *Literarische heftn*, *Yidisher kemfer*, *Oyfsnay* und schließlich für *Fraye Arbeter Shtimme*, sowie für die hebräischen *Hado'ar*, *Mevo'a*, *Megiles*, *Hed hakvuzah* und *Sefer ha-Shannah*. Den Großteil der Schriften verfasste er in der jiddischen Sprache, auch übersetzte er die frühen russischen Schriften in das Jiddische, später eine Auswahl der jiddischen Schriften in das Hebräische und Englische. So erschien *Di yesoydes fun der gezelshaft* im Jahr 1958 als *Be'ayot ha-hevra* in Los Angeles. Das 1940 veröffentlichte Werk *Moral in idishn lebn* wurde posthum als *Musar ha-yahdes* auf Betreiben der Nichte des Autors in Jerusalem gedruckt. Zwar wurde 1939 die antikommunistische Schrift *Communism Unmasked* vom Verfasser

---

243 Der Untertitel lautete „Monatsschrift für Pädagogik, gesellschaftliches Leben, Philosophie und Verbreitung des Anarchismus“. In Vilnius wie in Bialistok gab es einen Schriftsatz der russisch-anarchistischen Zeitung *Anarkhiya*, die unter Pseudonym von „Engel“ herausgegeben wurde. Gegen Ende des Jahres 1917 erreichte diese eine größere Auflage als die *Pravda* mit täglich 50-75.000 Stück. Beide Schriftsätze wurden später durch die zaristische Polizei und von Schlägertrupps zerstört (Nedava 1974: 77; Goncharok 1997: 9).

244 Goncharok 1997: 12-14; LYNL: 139 f.

245 Die Angaben unterscheiden sich. Joseph Nedava notierte das Jahr 1924 (Nedava 1974: 73), das *Leksikon fun der nayer Yidisher Literatur* hingegen 1926. Gordin sollte auf Befehl F. E. Dzshershinskis (1877-1926) an die mandschurische Grenze verschickt werden, doch setzte sich H. Kropsoi für ihn ein und es gelang Gordin die Flucht aus Russland über Sibirien (Goncharok 1997: 13). Nach Selbstaussage führte der Weg 1927 über Schanghai, wo Gordin das Werk *Gruntprintsipn* begann (G:ii), das er 1938 in New York fertigstellte. Insofern liegt 1927 als Jahr der Einwanderung nahe.

246 Nach Goncharok das wohl einzige jiddisch-anarchistische Blatt, das auch auf Hebräisch veröffentlicht wurde. Herausgeberin war die *Agudas Shohrei Hofesh (AShua" H)*, eine Gesellschaft aus einigen dutzend älteren Menschen, Anarchist/innen aus Polen und Rumänien und Liebhabern des Jiddischen (Goncharok 1997: 13). Nach seinem Tod pflegte die *AShua" H* das Privatarchiv Gordins, das 1997 von Daniel Naor der Hebräischen Universität Jerusalem geschenkt wurde. Das Journal *Problemes* wurde noch bis 1991, zunächst durch Sh. Abravanel, zuletzt durch Yoysef Luden herausgegeben. Die zweimonatliche Schrift erschien in den USA, Kanada, Argentinien, Paris und mit einigen wenigen Ausgaben in Israel, Dänemark und Schweden. Sie wurde in der Privatwohnung des Herausgebers Luden in Tel Aviv hergestellt.

selbst auf Englisch veröffentlicht, die immerhin eine zweite Auflage erreichte.<sup>247</sup> Darüber hinaus übersetzte Paul Avrich ausgewählte Dokumente der Brüder Gordin in das Englische, die er paradigmatisch entsprechend ihrer Selbstverortungen zum russischen Pan-Anarchismus zählte.<sup>248</sup> Daneben arbeitete Gordin für die englischsprachigen anarchistischen Zeitschriften *The Clarion* von 1932 bis 1934 und *Problems* von 1948 bis 1950. Meist schrieb und korrespondierte der Autor jedoch auf Jiddisch. Würdigungen seiner Werke wurden von Bekannten und Freunden in jiddischsprachigen Blättern veröffentlicht. Eine Anthologie anarchistischer Denker verfasste der befreundete P. Gdalya, der Abba Gordin ein eigenes Kapitel einräumte.<sup>249</sup> So blieb neben den wenigen englischsprachigen Publikationen die Bekanntheit dieses Denkers auf die des Jiddischen und Hebräischen mächtigen Intellektuellen beschränkt.

---

247 Die Veröffentlichung wurde in der *New York Times* vom 01.12.1939 und 17.12.1939 angekündigt.

248 Es handelte sich um A. L. und V. L. Gordin: *Manifest pananarkhistov*, Moskau 1918; und Br. Gordiny: *Nichego ne zabyli i nichemu ne nauchilis*, in: *Anarkhist*, 22.10.1917, 1 f. (übers. in Avrich 1973: 49-52, 55). Dort beschrieben die Autoren den Pan-Anarchismus als ein umfassendes Programm, das sich gegen die sog. fünf hauptsächlichen Diskriminierungsformen richte. Anarchismus vertrete fünf Ideale – 1.) im politischen Sinne das Ideal eines Lebens ohne Regierungen, 2.) eines kommunistischen Daseins ohne Privateigentum, 3.) des Pedismus, der Befreiung des Kindes, 4.) eines „National-Kosmopolitismus“ und der Emanzipation aller unterdrückten Nationen, sowie 5.) der Befreiung der Frau durch die Beseitigung misogyner und häuslicher Herrschaft (ebd.: 49).

249 P. Gdalya 1963. Das Buch umfasst eine Reihung der Biographien von William Godwin (1756-1836), Pierre J. Proudhon (1809-1865), J. Élisée Reclus (Fn 11), Ferdinand. D. Nieuwenhuis (1846-1919), Johann Most (1846-1906), Errico Malatesta (1853-1932), Jean Grave (1854-1932), Sébastien Faure (1858-1942) und schließlich Francisco Ferrer Guardia (1859-1909). Gdalya legte mit dieser Anthologie eine Art Teleologie des „Interindividualismus“ nahe, der von einigen Philosophen angestoßen, entwickelt und schließlich ausführlich durch Abba Gordin begrifflich erfasst und beschrieben worden sei. Gordin selbst verfasste das Vorwort und bedankte sich für die Mithilfe der *Ashua"kh* – einer Tel Aviver Verlagskooperative in der *Rehov Hashuk* 26.

## 2.1 DIE GOTTESIDEE ALS MENSCHHEITSIDEE: DIE GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN IM „INTER-INDIVIDUALISMUS“

Alles moralische Handeln diene der Vereinigung eines zerbrochenen Ganzen, um zu einer natürlich und harmonisch konzipierten Einheit zurückzufinden. Im Anschluss an diese Prämisse vermisste Gordin die ursprünglich ununterbrochene Verbindung zwischen den Menschen, die er als Entfremdung von dem Ursprünglichen, dem Göttlichen, dem Selbst und schließlich dem *Ich* auffasste. Dieses *Ich* entsprach Gordins Gottes- und Moralkonzeption: Es sei Großherzigkeit und das größte Wunder der Schöpfung, Selbstachtung sei wahre Gottesfurcht. Das *Ich* und der Eigennutz, den Gordin im Anschluss an Max Stirner als Selbsterhaltung aller Lebewesen verstand, förderten Gerechtigkeit, Weisheit, Altruismus, Schönheit und andere Tugenden. Zu dem Zustand der Schöpfung, in dem es keine Unterbrechung gebe, in dem der Mensch ein reines, geistiges Wesen sei, gelte es zurückzukehren – durch Handlungen und durch Umkehr, die Besinnung auf innere Werte. Dabei entwarf Gordin ein anti-politisches Konzept von Umkehr, die sich von materiellen Dingen ab-, und einer politischen Machtmitteln entsagenden, asketischen Lebensführung zuwendete. Diese Vorstellung von gesellschaftlicher Transformation schöpfte der Autor aus sowohl der traditionell anarchistischen Zivilisationskritik an Überfluss und Völlerei<sup>250</sup> als auch aus einer sprachmythischen Gottes- und Fortschrittskonzeption: Das Göttliche konstituiere sich durch Worte und moralische Handlungen.<sup>251</sup> Der Schöpfer wird im hegelschen Sinne als trennende und synthetisierende, organisierende und so erst schöpferische, vor allem geistige Kraft vorgestellt.<sup>252</sup> Die äußerliche Schöpfung spiegelt die verborgene, beide sind dialektisch verbunden wie die Seiten einer Medaille. Durch Gleichsetzung der Schöpfung mit dem „Ich“ entwickelte Gordin ein Schöpfungsver-

---

250 Exemplarisch Proudhon: Die Produktion von Gütern koste dort, wo Eigentum zugelassen sei, mehr, als sie wert sei, d. h. sie treibe unkontrollierbare und unvernünftige Blüten: „Um sich selbst zu genießen, muß das Eigentum dem gewöhnlichen Leben entsagen und sich luxuriösen Vergnügungen und übertriebenen Lustbarkeiten hingeben.“ (Proudhon/ Cohn 1896: 133 ff., 136).

251 Das Ich bzw. Ego fordere kein (Brand-) Opfer, sondern Treue in *diburim un maysim* (Worten und Taten) eines moralischen Charakters (G:13-17, 284). In diesem Gottesverständnis lag eine Analogie zur Auffassung Moses Mendelssohns, der in *Jerusalem* schrieb, „Gott bedarf unseres Beistandes nicht; verlangt keinen *Dienst* von uns, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem Besten, keine Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vorteil. Seine Rechte können mit den Unserigen nie in Streit und Irrung kommen. Er will nur unser Bestes, eines jeden Einzelnen Bestes, und dieses muß ja mit sich selbst bestehen, kann sich ja selbst nicht widersprechen.“ (Mendelssohn 1783/ 2005: 60; Herv. i. O.). Wir kommen an späterer Stelle auf Mendelssohn zu sprechen. Zum weit verbreiteten und hier hintergründig abgewehrten Konzept einer gefräßigen und willkürlichen Gottheit vgl. Kap. 3.2.1; zur asketischen Lebensführung siehe S. 71 ff. dieser Arbeit, sowie die Kap. 2.2.1 und 2.2.4.



ständnis, das die Entfaltung des Ich, die „Egogonie“<sup>253</sup> analog zu der Kosmogonie einer Gottheit beschrieb:

„*V'yafeah be'apav nishmat-hayyim.*“ Er blies eine Lebensseele in seine Nasenlöcher. Dazu sagt der Zohar: „seine eigene Seele“. Die Seele des Einzelnen geht durch denselben Prozess der Entwicklung, wie die Seele der Gemeinschaft, und sie ist auf demselben Muster gebaut. Und das ist die Auslegung von „*V'yibra 'elohim et ha-'adam bizlema bezelem 'elohim bara 'oto*“. Die Ichheit des Einzelnen ist in derselben Form geschaffen, in welcher das Licht der Gemeinschaft, des Sozialen, und schließlich interindividuellen Ego geschaffen wurde.<sup>254</sup>

Dieses an Theogonie und Kosmogonie<sup>255</sup> erinnernde Konzept verknüpfte Gordin mit Evolutions- und Religionstheorien des 19. Jahrhunderts – C. Darwin, M. J. Savage – und mit Ansätzen zur Entwicklung des Menschen über Reifestadien nach A. Comte und H. Spencer. Moralgründe in der Entfaltung des metaphysisch verstandenen 'Ich' und in dessen Fortentwicklung, die Gordin als Entfaltung des Religiösen und als Schöpfungsprozess begriff. Eigennutz und Selbsterhaltung wurden damit von Gordin entsprechend positiv als Triebkräfte der Geschichte konnotiert.<sup>256</sup> Bei dem historischen Prozess würden die dialektischen Gegensätze These und Antithese auf einer jeweils höheren Stufe synthetisiert. Grundlage dieses Prozesses ist ein historisches und kosmisches Gesetz der Entfaltung, ein Prozess, der von *Toyres-Moyshe*, der von Mose offenbarten Tora, und den Propheten angestoßen worden sei.<sup>257</sup> Analog der Entwicklung des Einzelnen verlaufe die Entwicklung der Allgemeinheit stufenweise – gewissermaßen als fortschreitende Differenzierung. Durch diese wenn glücklich verlaufende Entwicklung entste-

---

252 F:46. Gott, der *heyliker gebentsht-iz-er*, erschaffe die Dualismen und Antagonismen der Welt – er scheidet Himmel und Erde (F:45), indem Unterscheidungen durch Sprache und „soziale Suggestion“ getroffen würden (ebenso F:80, G:156-184). Auf die Rolle der Sprache im Schöpfungsprozess werden wir noch zurückkommen. Eine sprachmythische Auffassung der Schöpfung finden wir bereits in der kontemplativen Mystik des *Sefer ha-Bahir*, das Isaak dem Blinden (um 1200) zugeschrieben wird, später im Zohar, in dem Sprache als „Wirken und Sich-Ausbreiten der geheimen Kraft“ vorgestellt wurde (vgl. Scholem 1957: 235; zur Differenzierung der Kontemplation und *devequt* vgl. Idel 1988: 35-73; zu den hoch kreativen Zugängen der Kabbalisten zu Sprache s. Fn 333).

253 *Egogony* beschrieb Gordin als Geburt des Ich, vgl. den Titel des ersten Kapitels in G:11-142.

254 "ויפח באפיו נשמת-חיים". ער האט אריינגעבלאזן אין זיינע נאזלעכער א לעבנס-נשמה. אויף דעם זאגט דער זוהר "זיין אייגענע נשמה". די נשמה פון דעם יחיד גייט דורך דעם זעלביקן פראצעס פון אנטוויקלונג וואס די נשמה פון ציבור, און זי איז געבויט לויט דעם זעלביקן מוסטער. און דאס איז דער פשט פון "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו" [es folgt ein J] [ Verweis auf Genesis 1,27, LT דעם ציבור, פון דעם סאציאלן, און דערנאך אינטראינדיווידועלן, עגא. (G:48).

255 Die mystische Versenkung in die Entfaltung der Gottheit in den Sefiroth (Theogonie) und der unteren Welt (Kosmogonie) war Teil des Heilswegs für die Kabbalisten nach Isaak Luria (Scholem 1957: 268; bereits im Zohar, ebd.: 238). Möglicherweise stand diese „unmessianische und individuelle Art der Erlösung“ (ebd: 268) im Hintergrund des Konzepts der „Egogonie“.

256 G:11-42. Gordin schloss an Max Stirners Konzept der Selbstbehauptung an, erweiterte es allerdings um die Moralisierung der Gesellschaft. Stirner dagegen stellte das Ego über die Ansprüche des Kollektivs (Stirner 1924).

257 G:98.

he das „interindividuelle *Tsiber-Ego*“, d.h. die solidarische Gemeinschaft von Individuen. Das Menschsein – der Einzelne und die Gesellschaft – wurde als seelisches Ganzes konzipiert. Gott erschaffe den Menschen wie die Gemeinschaft (*Tsiber-Ego*) den Einzelnen (*Yokhid-Ego*) schaffe und präge.<sup>258</sup> Daraus formulierte der Autor ein teleologisches Konzept von Geschichte, das die Prozesshaftigkeit des sozialen und religiösen Lebens als zusammenhängenden Fortschritt begriff. Das 'Ich' entfalte sich (*Egorevelatsye*) durch Sprache und durch die Entwicklung der Abstraktionen und Begriffe. Damit waren Schöpfung und 'Ich' zugleich dualistisch konzipiert – sie seien verdoppelt in Abstraktion und konkreter Gegenständlichkeit, zerrissen zwischen gut und böse und verlangten nach Versöhnung (*Tikn-toes*) und Harmonie. Der Zweck des moralischen Handelns sei, Einheit zu stiften und die Menschheit im universellen Interindividualismus, als *Universaln interindividuel*, zu vergemeinschaften, wodurch nicht nur die Menschheit, sondern die ganze Welt im Königreich Gottes (*Tikn oylem bemalkhes shaday*) erlöst werde.<sup>259</sup> Es gelte, die Gedanken zu veredeln, zu reinigen, zu läutern, zu *kashern*,<sup>260</sup> zu schärfen und zu vertiefen – erst dann werde eine bessere Welt entstehen.<sup>261</sup>

Über die Bruchstelle, das Moment des Zerbrechens der ursprünglichen Einheit, äußerte sich Gordin eher sporadisch und uneindeutig.<sup>262</sup> Es bleibt unklar, ob Sünde im menschlichen Handeln oder bereits im Lebensprozess Gottes selbst, gewissermaßen als notwendiges Nebenprodukt, angelegt war.<sup>263</sup> Die Entstehung und Auseinanderentwicklung der Geschlechter, des ers-

---

258 G:25, 48, 51, 298. Als unsichtbare Lebenskraft bestehe Gott in allen Einzelteilen der Schöpfung – stufenweise im Atom, im Ich, im Selbst, im Menschen, in der Gruppe, im Volk, in der Nation, in der Menschheit und im Kosmos (G:52, 281).

259 G:139; G:298. *Tiqqun* (jiddisch *tikn*) kann Reform, Reparation, Korrektur, Änderung, Ergänzung oder Verbesserung bedeuten. Vgl. Levy; Seckbach 1995. Das Konzept wurde für die Kabbala Isaak ben Salomo Luria Aschenasis (1534-1572) zentral (Necker 2008: 78 f.). Die Erlösung der Welt ist in Gordins Konzeption die psychische Heilung des vereinzelt Menschen (G:151, 297 f.). Weil die Welt unvollkommen ist, gelte es, den Makel auszulöschen und die ursprüngliche Harmonie durch das Tora-Studium, das Einhalten der Gebote und durch Gebet wiederherzustellen. Diese Vorstellung transportierte für Gordins Zeitgenossen zweifelhaftes Vorgaben über die persönliche Lebensführung, wodurch für den Autor lokale Begründungsnotwendigkeit entstand. So meinte V. Nayman, religiöse Anarchisten bildeten sich ein, „mit ihrer Tora die Welt retten zu können“ (vgl. Kap. 3.1.1).

260 Das Verb *kashern* meint „passend machen“, „reinigen“, und ist hier als rituelle Reinigung zu verstehen.

261 G:191 f.

262 Zur *Sitre akhre*, dem Bösen in der Kabbala als Teil der Schöpfung Gottes vgl. Scholem 1962: 49 ff.

263 Manche Mystiker trieben diese Gotteskonzeption so weit, Böses zu tun, um die Erlösung voranzutreiben. (Scholem 1992). Erinnert sei an die Anhänger Jacob Franks. In der jiddischen Literatur fand das Konzept Erwähnung in An-Skis *Der Dibuk* von 1914, in dem zwei Seiten kabbalistischer Deutungen des Bösen von den Talmudschülern Henekh und Khonen diskutiert wurden: Henekh warnte vor allzu starker Vertiefung in die Kabbala, Khonen ließ sich nicht abhalten und erklärte: וואס גאט האט בעשאפען, האט אין זיך א פונק פון הייליקייט... [...] סיטרא אחרא הייסט די צווייטע זייט פון גאט. ווי באלד זי איז א זייט פון גאט, מוז זי האבן אין זיך קדושה (An-Ski 1928: 25 f.).

ten und grundlegenden gesellschaftlichen Antagonismus, leitete der Autor aus einer stufenartig konzipierten, psychoanalytischen Interpretation sozialer Phänomene her, die er auf die Vorstellung von der Ausdifferenzierung von Gesellschaft anwendete.<sup>264</sup> So führte seine Beschreibung der Prägung des egoistischen Individuums und dessen Fortentwicklung vom ursprünglich sozialen Charakter der Menschen dazu, dass Gordin Schuldige – etwa eine herrschende Klasse oder privilegierte männliche Interessengruppen – nicht nannte. Vielmehr führte er Entwicklung und Fortschritt auf das „Schuldbewusstsein“<sup>265</sup> der Gesellschaft zurück und bezog sich auf Sigmund Freuds Vorstellung von einem kollektiven Unbewussten<sup>266</sup>. Doch statt der Benennung von Schuldigen in einer Ursache-Wirkung-Argumentation ging es dem Autor um natürliche und folgerichtige, quasi binnenlogische Entwicklungen: Sowohl Herrschaft als auch die Verbannung aus dem Paradies seien systematische Entwicklungen der Schöpfung, nicht Strafe oder die Rache eines Gottes.<sup>267</sup> Er schloss damit an *Education*, eine

---

264 Schuld entstehe mit dem Geschlechterdualismus (F:51), dessen Ursache die Spaltung in Subjekt und Objekt sei. Ohne Trennung und Unterscheidung sei Erkenntnis nicht möglich, wodurch gleichzeitig eine Spaltung der Seele (*neshome-tsepaltung*) entstehe, die wiederum die Trennung zwischen Welt und Menschen bewirke (F:50). Diese Zweiteilung spiegle die Spaltung Gottes (F:52) und die Zerrissenheit der Welt. Gordin bezog das Konzept der persönlichen und gesellschaftlichen Reifestadien auf H. Spencers Drei-Stadien-Theorie (bspw. in YG:42 f.; 134 f.; 137; 160 f.; F:50 f. Gordin zitierte *Principles of Sociology* (1874) und *Erziehung* (1861)).

265 Gordin schrieb, die „erste“ und tiefste Spaltung bestehe zwischen den Geschlechtern. Vier Risse oder Trennlinien bildeten über verschiedene Abstraktionsstufen das gesellschaftliche und das individuelle „Schuldbewusstsein“: Zunächst bewirke die Absonderung von der Welt die Herausbildung des biologischen und psychologischen Individuums. Im zweiten Schritt trennten sich die Geschlechter durch biologische und funktionale Differenzierung, die der Subjekt-Objekt-Differenz folge. Drittens sei das Soziale durch die Atomisierung der Individuen gespalten, die tiefe Wunden in der Psyche hinterlasse. Erst durch diesen Riss werde der Mensch egoistisch. Der vierte beschreibe die innere Spaltung der Seele. Diese vier Risse bildeten eine ganze Spaltung, die im Ich durch die Selbstreflexion zum Selbst-Bewusstsein führe. Die Sehnsucht nach Einigkeit mit der Welt stehe dem Schuldgefühl und der Zerrissenheit des Gewissens nahe (F:53-61). Das Konzept der Bewusstwerdung und Selbstreflexion durch die Spaltung der Geschlechter – gewissermaßen das Konzept von der Erkenntnis *durch* den Sündenfall – finden wir auch in der Frage des Autors danach, ob Neugier eine Sünde sei (siehe im Folgenden die Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, sowie Fn 269).

266 Gordin zitierte Freuds Schriften *Totem und Tabu* (1913), *Reflections on War and Death* (1918) in F:62-65, sowie *Das Ego und das Ich* (London 1927) in G:64 f., um das Schuldgefühl seit dem Sündenfall als ein in allen Generationen verwurzelt Unbewusstes zu beschreiben. Sigmund Freud war der Auffassung, das Religiöse habe die Welt für den Menschen erst verstehbar gemacht, sie quasi geordnet. Durch das Tabu, die Unterscheidung zwischen Ge- und Verbot, sei Kultur erst entstanden. Genauer sei das Inzesttabu, der Triebverzicht der erste kulturelle Akt, eine biblische Vorschrift, die Triebe kanalisieren und regulieren – und somit eine Ordnung aus dem Chaos heraus schaffe (Freud 2000). Das Konzept von der Wiederkehr des Verdrängten verweist darauf, dass das Verdrängte nur verlagert, nicht beseitigt werde (s. auch Kap. 2.2.3).

267 Damit schob Gordin dem Schöpfungsprozess eine gewisse *ratio* unter, wenn diesem systematische oder logische Entwicklungen eigen seien. Diese Idee war nicht neu: Selbst die Anordnung von Buchstaben in der Heiligen Schrift sei nicht „zufällig“, sondern intendiert – so korrespondiere fast jedes biblische Wort mit einer der Stufen der zehn Sefiroth, den Manifestationen des Göttlichen (Scholem 1957: 228, 232 f.). Auch die Zerstreung, das Zerschneiden der Gefäße sei – paradoxerweise – gottgewollt, so dass auch das Streben des Gläubigen, durch Gebete und *mitsves* Gott nahe zu kommen, Bestandteil des göttlichen Plans ist.

Arbeit Herbert Spencers<sup>268</sup> an, der die Entwicklung des Menschen analog der von Gesellschaften über ein Konzept von Reifestadien deutete, das sich Gordin für die Interpretation des Ausschlusses aus dem Paradies und des Zerfalls eines ursprünglich harmonischen Zustands zunutze machte. Damit wandte er sich gegen ein Konzept von der Schöpfung und vom Wesen des Menschen, das bereits in dem „Führer der Unschlüssigen“ vertreten war.<sup>269</sup> Gordin stellte das von Maimonides vertretene rationalistische Menschenbild als Problem dar und affirmierte das Spontane, das Gefühl, das Gerechtigkeitsempfinden als positive Gestaltungskraft, die 'das Ich' mit prophetischen Gaben ausstatte.<sup>270</sup>

\*\*\*

Gordin's Referenzsystem im Hauptwerk, der Trilogie *Idische Etik* ist durch überwiegend biblische Bezüge zu charakterisieren. Am häufigsten zitierte der Autor den *Khumesh* bzw. die Tora<sup>271</sup> und die *Ketuvim* bzw. Schriften, insbesondere *Tilim*, das für die Liturgie wesentliche Buch der Psalmen.<sup>272</sup> Damit unterstrich der Autor die sozialpsychologische Prämisse von einem durch Selbst-Suggestion in Form von Gesang und Gebet geprägten Charakter der jüdi-

---

268 Spencer (1820-1903), Soziologe und agnostischer Vertreter des Evolutionismus, beschrieb – wie C. H. de Saint-Simon, A. Comte und K. Marx – Gesellschaft und Geschichte als Einheit, deren Entwicklung den Gesetzen natürlicher Entwicklung folge. Auf ihn bezogen sich L. Tolstoj, A. P. Tschchow, G. Eliot, D. H. Lawrence, auch A. Cahan. In dem Werk *The Man Versus the State* begründete Spencer 1884 die liberale Konzeption von Individualrechten, die vor dem Eingreifen des Staates zu schützen seien.

269 Der Autor des *More Nevukhim*, Moses Maimonides (gest. 1204) konzipierte die Erschaffung des Menschen ohne das Bewusstsein (die Unterscheidung) von Gut und Böse. Der Fall des Menschen führte zum Gewissen, die Strafe für die Sünde sei der Verstand. Erst nach dem Fall verstand der Mensch, was er verlor (F:41-43). Gordin aber hielt dieser rationalistischen Konzeption von Bewusstsein, die ohne Moralvorstellungen operiere, entgegen, der Mensch sei mit reiner Vernunft nicht vollkommen und fragte, ob Neugier Sünde sei. Es sei hingegen eine natürliche Eigenschaft, dass Handlungen auch intuitiv und – nach diesem Konzept – 'irrational' sind (F:44).

270 In jeder jüdischen Seele schlummere das prophetische Gerechtigkeitsempfinden (*voisher-gefil*, M:21), welches aufgegriffen, angewandt, für die mühselige Arbeit genutzt werden müsse, dem Schlechten, Böswilligen und Verdorbenen (*rishes*) im Diesseits, im Kapitalismus, Militarismus und Imperialismus entgegenzuwirken (M:10).

271 Mit dem Buch *Bereyshes* bzw. Genesis und der Schöpfungsgeschichte setzte sich der Autor quantitativ am häufigsten auseinander. Darauf folgte *Dvorim* bzw. Deuteronomium zur Verkündung der Gesetze.

272 *Tilim* bzw. den Psalmen entnahm der Autor das erste Zitat des Buches *Gruntprintsipn* in der Einführung. Von den *ketuvim*, Schriften, zitierte Gordin darüber hinaus *Mishle*, die Sprüche Salomo und *Ekha*, die Klagelieder Jeremias. *Ekha* ist eine der fünf *megiles*, die an Festtagen gelesen werden. Sie wird am Trauertag *Tishe bov* gesungen. Ebenso fanden *Kohelet* – an Sukkot rezitiert – sowie vereinzelt die Bücher Daniel und Nehemia Erwähnung. Apokryphische Schriften wurden nicht angeführt. Nicht zu unterschlagen sind schließlich vereinzelt neutestamentliche Bezüge aus den Büchern Johannes und Matthäus, die der Autor zitierte, um die lebendige Gegenwart der Ahnen, die Teil des Ego seien, herauszustellen (G:271; dort Matthäus 32,22) und, grundlegender: „Am Anfang war das Wort“ meine die Suggestion: „*In onheyb iz geven dos vort*“, *dos meynt, di sugestye*. (G:226; dort Johannes 1,1). Das Kapitel ist überschrieben mit „Gebet als Selbstsuggestion“ (*Tfile – oyto-sugesty*; G:223 ff.).

schen Tradition.<sup>273</sup> Ebenso häufig an Aufkommen stellte der Autor Bezüge zu den *Nevi'im*, Propheten, zuvörderst Jesaja her, der denjenigen Nationen drohte, die Juda verfolgten.<sup>274</sup> Neben Jeremia und Ezechiel einer der wichtigsten Propheten, verhiess Jesaja als erster den künftigen Messias und verkündete universales Heil. Auch mit Ezechiel verwies Gordin auf den Untergang der Feinde Judas, ohne darüber hinaus auf dieses für die Merkaba-Mystik grundlegende biblische Werk einzugehen.<sup>275</sup> Es ist denkbar, dass für Gordin allein die Kurzreferenz genügte, um sich in einer bestimmten spirituellen Tradition zu lokalisieren. Unter den *Nevi'im akhroy'nim* bzw. Dodekapropheten war dem Autor vor allem an Hosea und Amos gelegen. Beide Vertreter einer strengen Gerichtspredigt, verlangte Hosea nach sozialer Gerechtigkeit, kritisierte die Opferpraxis der *Kohanim* bzw. Priester und polemisierte gegen den Götzendienst.<sup>276</sup> Gordin knüpfte mit dieser Referenz an die vorschriftliche Prophetie Elias an, der jede Form von Akkulturation bzw. Synthese von Baal und JHVH als für Israel tödlich auffasste.

Zum Ende seines Werks *Gruntprintsipn*, gewissermaßen zum zuspitzenden Abschluss, ging Gordin auf Josef Albo<sup>277</sup>, Shneur Zalman<sup>278</sup> und schließlich Moshe Khayim Luzzatto<sup>279</sup> ein

---

273 Kap. 2.1.1, s. insb. Fn 383. Insofern schloss Gordin an Positionen an, die Zeremonien als untrennbar von einer jüdischen Ethik begriffen, wie bspw. Rabbiner E. Gärtner (zit. in Veltri 2006: 111).

274 Zu Jesaja s. auch die Fn 330, 481.

275 Das Buch umfasst die Moral und Visionen des Propheten Ezechiel. Es wurde als Thronwagenwerk neben dem Buch Daniel grundlegend für die mystische Tradition. Gordin zitierte Ezechiel lediglich sechs mal in *Gruntprintsipn*.

276 Hos 6,6; 10,12 ff. Gordin zitierte die Gerichtsworte des Propheten Amos und verwies auf die Abschaffung der Opferpraxis (G:273 f.).

277 Joysef Albo, sephardischer Gelehrter des 15. Jhds., war Verfasser des *Sefer ha-'Ikkarim*, einer Abhandlung über die Prinzipien (*'ikkarim*) des göttlichen Gesetzes, hiervon abgeleiteter Grundsätze (*shorashim*) und Dogmen (*'anafim*). Diese Arbeit, u.a. die Rechtstypen göttliches, positives und Naturrecht, wurde von Isaak Abravanel, Spinoza und Moses Mendelssohn aufgegriffen. Albo verteidigte bei den bekannt gewordenen Zwangsdisputationen in Tortosa und San-Mateo 1413-14 die jüdische Seite.

278 Shneur Zalman von Liadi (1745-1812), der *Baal ha Tanya*, veröffentlichte 1797 das Werk *Likute Amarim*, auch *Tanya* genannt. Diese Auslegung des Gesetzkodex *Shulkhan Arukh* wurde wegweisend für die chassidische Strömung *Khabad*. Es beschrieb noch einen starken Pantheismus. Diese Lehre von der Immanenz und Gegenwart Gottes in allen Dingen löste traditionsgemäß heftige Debatten aus (Scholem 1957: 381); unter anderem brachte die Idee, dass Gott „alles umgibt und alles erfüllt“ die Gegner der Chassidim, die Misnagdim so sehr auf, dass Konflikte handgreiflich ausgetragen wurden (ebd.). Unterstellt wurden die Annahme einer Vielheit in Gott und somit Götzendienst und Polytheismus. Gordin zog das Werk zehn mal heran, acht davon als abschließende Zitate von *Gruntprintsipn*.

279 Moses Hayyim Luzzatto (1707-1746), der RaMḥaL, ein Kabbalist und Logiker aus Padua, verfasste das weit verbreitete ethische Werk *Mesillat Yesharim* in Amsterdam, das 1936 von Mordechai Kaplan als *The Path of the Upright* ins Englische übersetzt wurde. Schon allein dieser Umstand verweist auf die hohe Beachtung, die in den 1930er Jahren den ethischen Werken der jüdischen Tradition geschenkt wurde. Das Buch gibt den Weg der individuellen Erlösung bzw. ethischen Perfektion vor. Bemerkenswerterweise war Luzzatto von allen drei, ansonsten konkurrierenden Strömungen im Judentum im 19. Jh. – *Khasidim*, *Misnagdim* und *Haskole* – eine anerkannte Referenz. Gordin zitierte das Werk nicht oft, insg. drei Mal in *Gruntprintsipn*, dennoch zitierte er es als abschließenden, gewissermaßen zuspitzenden Beleg.

und wiederholte zentrale Thesen seines Hauptwerkes. Dabei entwickelte er die Begründung seiner Gotteskonzeption – der Einheit des Menschen mit Gott durch Liebe und Kontemplation –, die wir im Folgenden nachvollziehen werden. Die Art und Weise der Argumentation unseres Autors wird dabei exemplarisch textnah und sequenziell nachgezeichnet, um Gordins Analogieschlüsse zwischen Zohar<sup>280</sup>, chassidischer und überdies neuzeitlicher wissenschaftlicher Literatur – vor allem der Ethnologie und Psychologie – herauszustellen.

Gordin stellte wiederholt Bezüge auf den *Khumesch*, insbesondere *Bereyshes* bzw. das Buch Genesis her, und zwar im Wechsel mit Zohar Bereschit<sup>281</sup> und dem Midrasch Bereschit Rabba.<sup>282</sup> Um darzulegen, dass die ursprüngliche Idee einer Göttin nicht durch Verdrängung des matriarchalen Rechts, sondern durch Inkorporation der Idee in die Gotteskonzeption unterdrückt worden sei, zitierte Gordin Zohar Yitro.<sup>283</sup> Nicht Gott, sondern eine Göttin sei die Schirmherrin, Vertreterin und Schöpferin der Weltordnung – sie beeinflusse Gesellschaft, Natur und den Kosmos. Die Synthese Gottes mit der Schechina<sup>284</sup> sei keine gotteslästerliche Vorstellung, vielmehr eine Vereinigung beider Geschlechter, die Gordin als „Ichtum“ und „Ich bin Gott“ (אני-יהוה) in Anspielung auf Max Stirners *Der Einzelne* bezeichnete.<sup>285</sup>

Im Anschluss zog der Autor das Hauptwerk der Musar-Literatur, Tsvi Hirsh Koidanovers *Kav hayoysher*<sup>286</sup> hinzu, eine ethisch-kabbalistische Sammlung von Erzählungen, moralischen Lehrsätzen und Bräuchen und ein Standardwerk im Chassidismus.<sup>287</sup> Die Darstellung führte zu Kontemplation und die anzustrebende Nähe, die Freude und Ekstase in der Vereinigung mit dem Göttlichen. Hierzu unterstrich der Autor zunächst, man solle schreiben, was entdeckt

---

280 Das fünfbandige Werk besteht aus Kommentaren zur Tora in Form von homiletischen Meditationen, Erzählungen und Dialogen. Die biblische Exegese besteht aus vier Stufen – dem Wortsinn *pshat*, der Allegorie und übertragenen Bedeutung *remez*, der Auslegung und praktischen Bedeutung *drash*, dem Geheimnis und der mystischen Bedeutung *sod* – die das Akronym PaRDeS bilden.

281 Die Bände 1 und 2 wurden abschließend in *Gruntprintsipn* zitiert, sehr viel ausführlicher jedoch in *Di froy*.

282 Den nichtgesetzlichen, aggadischen Midrasch zitierte Gordin insg. 28 mal in *Gruntprintsipn*.

283 „עס זאלן ניש זיין צו דיר קיין אנדערע געטער אויף מיין געזיכט. רבי יצחק האט געזאגט: 'קיין אנדערע געטער' – די שכינה אויסגענומען; 'אויף מיין געזיכט', דאס געזיכט פון קעניג איז אויסגענומען, ווייל אין זיי זעט מען דעם הייליקן קעניג און זיי זיינען זיין נאמען. און ער איז זיי, 'ער' איז זיין נאמען, ווי עס שטייט געשריבן, אני, יהוה, הוא שמי (ישעיה מ"ב, ח), ער און זיין נאמען זיינען איינס.“ (F:17, Zitatangabe i.O.; Gordin zitierte Zohar, Parascha Yitro).

284 Die Schechina ist im Zohar die äußerlich manifeste Stufe der Offenbarung, in der das Reich Gottes (*Sefira Malchuth*) als Gemeinde Israel aus der Verborgenheit hervortritt (Scholem 1957: 232 f.; 249-256), die „'Anwesenheit' Gottes in der Welt“ (Scholem 1977: 136). Diese Vorstellung wurde zuweilen als Polytheismus angegriffen (Fn 278), evtl. spielte Gordin darauf an. Vgl. zur Abschaffung der Geschlechter Kap. 2.2.2. An dieser Stelle soll lediglich auf die Bezüge des Autors verwiesen werden.

und aufgetan würde, die Feder bzw. der Stift sei ein Freund.<sup>288</sup> Mit dieser Assoziation verwies Gordin auf die Rolle der Schrift, des Verfassens von Gedanken, die von Generation zu Generation gegeben werde, um zu bereichern und um veredelt, raffiniert zu werden.

Insofern war die Tora, vor allem die schriftliche Tradition, für Gordin ein der Kontemplation entspringender, sich im ständigen Wandlungs- und Adaptionsprozess befindlicher Bezugspunkt. Die schriftliche Sprache sei die Sprache der Ewigkeit.<sup>289</sup> In Anbindung an die These vom Unsterblichwerden des Menschen durch Kontemplation verwies er nachfolgend auf Josef Albo, ohne näher darauf einzugehen: „Die Liebe zum Schöpfer verschaffe der Seele Vergnügen und erfreut sie.“<sup>290</sup> Der Fokus lag auf der Freude und Begeisterung, hieran schloss Gordin

- 
- 285 Der Autor führte anschließend an den Zohar, Parascha Yitro, mit eigenen Worten aus: א סינטעז איז באשאפן געווארן אין דעם איכטום, אין דעם אני, און, ממילא, אויך אין דער פראיעקציע פון איכטום, אין דעם אני-יהוה. די אידישע לערע מכח דעם אחד מיינט קודם-כל, א סינטעזירונג און פאראייניקונג פון ביידע געשלעכטער אין יעדן אידישן הויז, אין דער אידישער משפחה, אין אידישן (F:17). Neben Zohar Yitro sind vereinzelte Bezüge zu „Sefer ha Zohar“ ohne weitere Bestimmung (ein Mal in der Einführung), *Zohar vayekhi*, *Zohar Vayikra* und schließlich *Zohar Nazo* angeführt. Die Frage, ob das Weibliche im Männlichen inkorporiert oder eigenständig sei, ist in Forschungen zur jüdischen Mystik umstritten. Zur Diskussion der Gegenüberstellung Scholems einer mystischen Erhebung des passiv-weiblichen Moments in der Gottheit, der Schechina einerseits und der männlich geprägten Theologie der Rabbinen andererseits vgl. Idel 1991. E. Wolfson betont das Phallogozentrische der kabbalistischen Eschatologie, die Vermännlichung des Weiblichen bzw. Inkorporation des Abgeleiteten in der messianischen Überwindung des dimorphen Zustands (Wolfson 2004: 373 f.; 1997: 289-332), während Idel eine harmonische Beziehung zweier autonomer Prinzipien in der theosophischen Kabbala annimmt; ebenso Necker, der auf die Interpretation des Begriffs *yinnon* (der Namen des Messias) verweist, der die Vereinigung zweier aufeinander angewiesener Seiten der göttlichen Androgynität ausdrückt (2013: 840).
- 286 Koidanover (gest. 1712) verfasste die Sammlung von Erzählungen und Bräuchen *Kav ha-yashar*, die eine scharfe Sozialkritik gegen exploitierende Besteuerung durch die Gemeindeführungen enthielt. Indem ein eher verständliches Hebräisch der sefardischen Kabbalah und eine jiddische Übersetzung durch den Autor vorgelegt wurden, antizipierte das Werk die Bemühungen der Chassidim, die Kabbalah durch die Vernakularsprache zu popularisieren, die erst eine Generation später mit Kurzfassungen (*kitsurim*) von *Shene luhot ha-berit*, Werken wie *Shevet musar* und Pamphleten über Umgangsformen und tägliche Bräuche (*hanhoges*) ansetzten. Vgl. den Eintrag Moshe Idels zu *Mysticism\_and\_Mystical\_Literature* auf [www.yivoencyclopedia.org/](http://www.yivoencyclopedia.org/).
- 287 Verdeutschte „Gerechtes Maß“, übersetzt Rachel Elior „Ehrliches Maß“. Der Zahlenwert des ersten Wortes entspreche der Zahl 102 und damit der Anzahl der Kapitel im Buch, sowie dem numerischen Wert für den Vornamen Tsvi. Der Zahlenwert von *hayoysher* entspreche dem des Nachnamen Hirsh. Vgl. ihren Eintrag *Koidanover\_Aharon\_Shemuel\_and\_Tsevi\_Hirsh* auf [www.yivoencyclopedia.org/](http://www.yivoencyclopedia.org/).
- 288 Mit dem Zitat verwies der Autor lediglich mit dem Kurzverweis auf Abschnitt 53,6: (אבות א'; ר') קויף זיך א חבר (אבות א'; ר') ווי דער פשוטער פשט איז, א חבר ממש, עס איז אויך אן אנצוהערעניש אז די פען זאל ווערן דיין חבר און דו זאלסט שרייבן וואס דו ביסט מחדש (G:155; Parenthese i. O.).
- 289 די שריפט-שפראך איז שטארקער און מעכטיקער פון דער רייד-שפראך. די רייד-שפראך איז א מאמענטאנער לשון. די שריפט-שפראך איז (G:155). Hier zitierte Gordin sich selbst und seinen Bruder in einem Offenen Brief zu den Wurzeln der Volkserziehung von 1908, den *Mikhtav galui al mokire hakhinukh hale'umi*.
- 290 "די ליבשאפט צו דעם שם-יתברך פארשאפט דער זעל פארגעניגן און עס דערפרייט איר" (G:288). Gordin zitierte damit Josef Albos *Sefer ha-Ikharim*, das Buch der Glaubensgrundsätze, Art. 3, Abschnitt 36. In Bezug auf den Duktus ist zu bemerken, dass Gordin Zitate weiträumig anführte, wobei, um ihre Aneinanderreihung sinnhaft zu verstehen, nach den von dem Autor eigens formulierten Passagen zu suchen ist.

mit Shneur Zalman's Beschreibungen der Kontemplation aus *Likute Amarim*, einem Wilnaer Druck von 1930: Das Vergnügen liege im Verstand, in der Vernunft, die Freude am Verstehen Gottes und seines Wissens habe.<sup>291</sup> Im Moment der Kontemplation sei die Verheißung auf ständige und vollkommene Ewigkeit, Gerechtigkeit und Erfüllung gegeben. Gordin führte Zalman's Ausdruck für Vergnügen (*tayneg*) aus:

Das erklärt uns das Phänomen, dass ein Mensch ein außergewöhnliches Vergnügen verspürt, wenn er sich an die Ewigkeit bindet, an die Gerechtigkeit, an *eyn-od*, an die Quelle der Gerechtigkeit und Güte und den Ursprung von allem und jedem. Denn in dem Gedanken von Vereinigung und Kontemplation liegt eine momentane, einstweilige Identifikation, die mit der Zeit nicht mehr teilweise und zeitweise sein wird und sie wird dauerhaft und wahrhaft vollständig.<sup>292</sup>

Diese vergnügliche Vereinigung mit der Seele sei das Verlangen eines jeden Juden. Hier verband Gordin das Göttliche mit dem Menschlichen: Der Kuss verbinde die göttliche Sprache mit der des Menschen; göttliche Liebe werde zu menschlicher sexueller Ekstase<sup>293</sup> und Vereinigung. Das vertiefte Studium stehe damit auf einer Stufe (*pkhine*) mit dem wahrhaftigen Kuss.<sup>294</sup> Auf diese Weise habe König Salomo die Vereinigung der göttlichen Seele mit der

---

291 די זעל פון אלדאס לעבעדיקע גייט אויס זיך צו באהעפטן און אריינגענומען צו ווערן אין זיין ליכט [...] און דער תענוג איז אין מוח, (G:288). Der Druck des *Tanya* im damaligen Wilna, Jiddisch *Vilne*, war nicht zufällig: Das Jerusalem Litauens, später das „Jerusalem der jüdischen Arbeiterbewegung“, war mit einer alten jüdischen Gemeinde vor dem Zweiten Weltkrieg ein viel besungenes geistiges Zentrum und – neben Minsk und relativ neuen Städten wie Bialystok, Łódz und Odessa – des jüdischen Sozialismus (Mishkinsky 1998: 19 f.). Seit Beginn des 17. Jh. ein Zentrum rabbinischer Gelehrsamkeit, wirkten hier Persönlichkeiten wie der erwähnte Zvi Hirsch Kaidanover, der *Vilner Goen* Elijah ben Solomon Zalman, oder *maskilim* wie Mordechai Aron Guenzburg (1795-1846) und Judah Leyb Gordon (1831-1892). Die Druckerei der „Witwe und Brüder Romm“ war nach dem Edikt des Zaren Nikolai I. im Jahr 1836 eine von zwei zugelassenen Druckereien (sonst Kiew, ab 1845 Shitomir) in Osteuropa. Hier wurden Ausgaben des Talmud, daneben eine große Zahl hebräischer und jiddischer Bücher hergestellt, sie trug zum guten Ruf der Stadt bei. Vgl. den Eintrag „Vilnius“ von Mordechai Zalkin auf [www.yivoencyclopedia.org/](http://www.yivoencyclopedia.org/).

292 און דאס מאכט פאר אונדז קלאר די דערשיינונג וואס א מענטש פילט אן אויסערגעוויינטלעכן תענוג בשעת ער איז זיך מזדווג מיט דער אייביקייט, מיט דער גערעכטיקייט, מיט דעם אין-עוד, מיט דעם קוואל פון יושר און צדק און דעם מקור פון אלץ און גאר. ווייל אין דער מחשבה פון פאראייניקונג און קאנטעמפלאציע ליגט א מאמענטאנע, א דערווייליקע אידענטיפיקאציע, וועלכע וועט מיט דער צייט אויפהערן צו זיין טיילווייזיק און צייטווייליק און עס וועט ווערן שטענדיק און בשלימות טאקע (G:288). *Eyn od* ist der Einzelne, das göttliche Ich, das unendlich ist und neben dem es nichts gibt: Das Ich ignoriere und überschreite Grenzen (G:70). So sei das Ich nicht Chaos, sondern ein Ganzes, eine Einheit (G:93). Es habe nie Chaos gegeben; Chaos verweise lediglich auf einen Mangel an Begriffen, denn es bezeichne Ungeordnetes, für das es (noch) keinen Begriff gebe (G:154). Hier zeigte sich im Denken des Autors eine implizite Parallele zur Bestimmung des Irrationalen durch R. Otto: „Wir meinen mit 'rational' in der Idee des Göttlichen dasjenige, was von ihr eingeht in die klare Faßbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definibeler Begriffe. Wir behaupten sodann, daß unter diesem Bereiche lauterer Klarheit eine dunkle Tiefe liege, die nicht unserem Gefühl, aber unseren *Begriffen* sich entziehe und die wir insofern 'das Irrationale' nennen.“ (1917/ 1926: 79; Herv. i. O.). Die Parallele zu R. Otto ist nicht gänzlich abwegig, zumal ein Autor in der Debatte, Tsvi Kahan, von Religion als „Zittern im Herzen“ schrieb (Kahan s. Fn 1107, Otto s. Fn 680).



Vereinigung zweier Liebenden beschrieben.<sup>295</sup> Zalman weiter: Durch diese Synthese erreiche die Seele die Stufe und Qualität der unendlichen Heiligkeit (*eyn-sof heylikeyt*), sie werde in das Licht aufgenommen.<sup>296</sup>

Hieran schloss Gordin eine Ausführung zum Götzendienst gegenüber dem wahren Gott – dem Ego nämlich, dessen gotteslästerliche Nichtbeachtung „noch immer tief in uns verwurzelt“ sei.<sup>297</sup> Dazu folgte er mit einem Verweis auf Herman Cohen: Es bestehe kein Unterschied zwischen Mensch und Gott.<sup>298</sup> Gordins Interpretation, der Gottesbegriff sei der Begriff vom Menschen, von seiner Entfaltung, wurde zentral für die individualistische Gotteskonzeption in seinem Hauptwerk:

Man kann die Unterscheidung nicht treffen, denn es gibt sie überhaupt nicht. Die Gottesidee ist die Menschheitsidee, die Idee von der Entwicklung der Menschheit.<sup>299</sup>

Insofern war Gordin nicht allein an Ekstase gelegen, sondern vielmehr an der sich der Kon-

---

293 Das Konzept der Ekstase fand sich bereits in der prophetischen Kabbala (Idel 1988: 1998: 58 ff.), später bei R. Hamnuna Saba im Zohar. *Devequt* umschrieb „ein ständiges Bei-Gott-Sein“ (Scholem 1957: 133), die gefühlte Beziehung des Individuums zu Gott. Zur Kritik am monolithischen Konzept 'der' jüdischen Mystik und dessen Mythozentrismus, der mystische und magische Elemente zur Seite drängte, und zur Betonung der ekstatischen Kabbala s. Idel 1988, dort etwa die verschiedenen Formen der *devequt* s. Kap. 3, und Techniken der Ekstase, Kap. 5. Für Gordin war die Ich-Begegnung das Ziel, die er mit der modernen Psychologie und „Seelenlehre“ in Einklang zu bringen suchte (s. im Folgenden die S. 75 f., dort die Rekonstruktion der Assoziationen Gordins in den Fn 319, 322, 323; zu Sigmund Freud Fn 266, s. auch die S. 106, 108 f., 116 dieser Arbeit). Der Mensch kehre zum Zustand *reiner Geistigkeit* zurück; die *physis* sei reine Psyche und Astrologie der Seele (auch G:53-69).

294 Der Vers *דאס מיינט דורך דעם פארבינדן מיין געדאנק מיט דיין צו דיר יהוה טראג איך מיין נשמה* sei allegorisch aufzufassen: *דאס מיינט דורך דעם פארבינדן מיין געדאנק מיט דיין צו דיר יהוה טראג איך מיין נשמה* (G:288). Der Kuss verbinde die Sprache (*reyd*) des Menschen mit der Gottes. Gordin nutzte eine Anspielung auf *Tilim* (Psalm 119:109). Dazu ein Verweis auf Shneur Zalman: *און דער וועלכער באשעפטיקט זיך מיט לערנען ריידנדיק אדער טראכטנדיק טיף איז אין דער בחינה פון קושן-זיך בפועל ממש* (G:289). So sei gesagt worden, folgerte Gordin, was unsere *mitsves* sind: Die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau sei die Vereinigung der göttlichen Seele und ihrer Manifestationen im unendlichen Licht (*אין דעם ליכט פון אין-סוף*) (ebd.).

295 G:288. Gordin meinte *Shir hashirim*, das u.a für den Zohar und Esra ben Salomos Kommentar zum Hohelied eine Rolle spielte.

296 מחמת זי [די זעל] ווערט פאראייניקט און אריינגענומען אין אים, געבענטשט זאל-ער-זיין, און זיי ווערן איינס בפועל ממש (G:289)

297 מיר זיינען נאך אלץ אמתע עבודה-זרהניקעס בנוגע אודער אמתן אני-יהוה, אונדזער עגא, דעם אמתן גאט, דאס הייסט בנוגע אונדז אליין טאקע (G:289)

298 Gordin zitierte Werke, nicht Textstellen. Möglicherweise bezog er sich auf diese Passage: „Wie war es möglich, die Gestirne als Götter zu denken? Ich antworte kurz: Sie wurden zuerst nur als Menschen gedacht. Einen scharfen Artunterschied zwischen Gott und Mensch kannte und machte man nicht. Fragt man aber: Wie war es möglich, die Gestirne als Menschen zu denken?, so ist nichts natürlicher als dies. Uns, die wir alle an die Vorstellung von physikalisch-chemischen Erscheinungen gewöhnt sind, wird es schwer zu denken, daß die ältesten Kulturmenschen in den Himmelskörpern nicht chemische Massen sehen konnten, die sich nach physikalischen Gesetzen bewegen. Bevor man physikalische Vorstellungen hat, gibt es für das Bewußtsein des Menschen nur Personen und persönliches Handeln, nicht Materie und materielle Bewegung.“ (Cohen 1924: 51).

templation anschließenden Ich-Begegnung. Seine Ausführungen im Anschluss verdeutlichen diese Schwerpunktlegung: Die parallel verlaufende Entwicklung – die Götter seien einst anthropomorph, heute sei die menschliche Psyche theomorph – korrigierte der Autor, die Götter (sic) seien fortwährend anthropomorph menschlich, sie spiegelten aber die Entfaltung des Menschen. Dieser sei aufgestiegen und veredelt, ergo psychisch geworden. Der Begriff von Gott als einem „Geist“ als Prinzip verweise darauf, dass der Mensch bereits vergeistigt sei.<sup>300</sup> Assoziativ führte Gordin damit zur These, der Mensch werde schließlich ein gänzlich geistiges Wesen. Körperlich schwer arbeitende Menschen aßen mehr, als geistig Tätige.<sup>301</sup> Er plädierte jedoch nicht für eine reine Geistigkeit, und führte mit seiner Beschreibung des Prozesses menschlicher Veredelung von den Fastenbräuchen zur spirituellen Bewusstwerdung des Menschen. Er schloss mit *Likute Amarim* an: Speise und Trank des Heiligen führten zu einer Erhebung des Mahls, als würde es zum Altar gebracht. Ob ideell oder symbolisch, den Charakter dieser Erhebung führte der Autor nicht aus. Darauf Luzzatto: Des Menschen Tisch ist der Altar, die Küche das Heiligtum. Und so, wie die Propheten den Opferkult aus dem Tempel trieben, so würden „Opfer“ der Gegenwart im Prozess der Ich-Entwicklung beseitigt. Luzzatto hierzu: Die Gelehrten und Heiligen seien wie das wahre Heiligtum, auf ihnen ruhe die Schechina wie sie auf dem Tempel ruhte.<sup>302</sup>

So zeichnete Gordin die Heiligwerdung des Menschen – die Entwicklung des Menschen zum Höchsten liege in der Vergeistigung: Menschen würden in ihrer Gesamtheit zu Gelehrten und zu Heiligen.<sup>303</sup> In gewisser Hinsicht stellte er die Gelehrten, *gerlernte, di heylike*, als Asketen dar, wenn er mit einer Deutung des Fastens als Opfer für das Ego anschloss. Im Anschluss warf der Autor einen Blick in seine Zeit: Er berichtete von Zeitungsannoncen, in denen nach Wegen gesucht worden sei, an Gewicht zu verlieren. In ihnen sah er den Hinweis darauf, dass

299 קיינער קען דעם אונטערשייד ניט מאכן, ווייל ער איז ניטא בנמצא. די גאט-אידייע איז די מענטש-אידייע, די מענטש-אנטוויקלונגס-אידייע (G:289). Ich werde argumentieren, dass dieser (wenn auch knappe) Bezug zu Herman Cohen grundlegend für Gordins Gottesverständnis war. Wir kommen darauf zurück.

300 די אויפפאסונג פון גאט אלס א גייסט, אלס א פרינציפ איז א זיכערער באווייז אז דער מענטש אלס א זעלבסטהייט איז שוין געווארן פארגייסטיקט (G:289)

301 A. Puschkin berichte von altbojarischen Gelagen, der Talmud von den Festen der ältesten Priester. Noch heute seien Menschen („wir“) fleißige „Fresser und Säufer“ (ebd.).

302 ווייל די געלערנטע, די הייליקע אין זייערע הנהגות און מעשים, זיינען בפועל-ממש ווי א בית-המקדש און ווי א מזבח, ווייל די שכינה רוט (G:290). Seit dem babylonischen Exil, spätestens jedoch seit der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n.d.Z. sind das Religiöse und das Ethische zur inneren Angelegenheit geworden – zum alltäglichen rituellen Handeln und zu Werten: Der Tisch als Altar und die Küche als *beys-hamigdash* (Tempel) rückten in das Zentrum des Heilswegs.

man sich „paganistisch“ überesse, dem „Leib-Götzen“ diene, dem „Leib-Heidentum“<sup>304</sup> an-  
 hänge. Abfällig beschrieb er Maßlosigkeit, fettiges Essen und Alkohol, der schädlich und  
 ohne guten Geschmack sei.<sup>305</sup> Gordin führt die Ausführung zu einer Anspielung auf die esote-  
 rische Tradition der Lichternahrung: Pflanzen nährten sich von Licht, Menschen von den Son-  
 nenstrahlen des Gedankens und des Schaffens.<sup>306</sup> Insofern überspitzte der Autor die verbreite-  
 te Kritik am Konsumismus, am Schwinden der intellektuellen und kontemplativen Betäti-  
 gung,<sup>307</sup> und schärfte diese Kritik unter Hinzuziehung eines esoterischen Entwurfs einer Le-  
 bensweise der Entsagung und Abkehr von der Welt. Die bloß materielle Welt wurde in die-  
 sem Zug ab-, das Spirituelle aufgewertet: Im Anschluss an ein Zitat aus Zohar Bereshit, das  
 Gordin als Prozess des Übergangs vom Zustand des bloß vegetativen Daseins zur Inspiration,  
 von der tierischen zur geistigen Stufe interpretierte, würden die Geheimnisse der Schöpfung  
 den *Tsadikim* offenbart, die in den „Trauben der sechs ersten Tage“ lägen; sie seien Speise  
 und Trank.<sup>308</sup> Gordin wiederholte, mit der Zeit seien Menschen geistige Wesen.<sup>309</sup> Nahrung –

303 די עוואלוציע פון דעם מענטשן איז די עוואלוציע פון דער גאט-אידייע. און ווי די גאט-אידייע האט זין אויסגעאיידלט, אזוי וועט זיך דער  
 געפניען לייטעליקייט פון יהוה, איז דער תענית אנשטאט א קרבן, ווי עס שטייט געשריבן אין גמרא: אז עס זאל פאררעכנט ווערן די  
 מינדערונג פון מין פעסט און בלוט וואס איז פארגעקומען פונקט ווי איך וואלט געהאט מקריב-געווען א קרבן פאר דיר... דעריבער  
 (G:290) געפניען מיר אז פילע תנאים און אמוראים פלעגן פאסטן א סך תעניות פאר דעם מינדסטן פארען

304 G:290 f.

305 Ein tiefer Gedanke mache mehr betrunken, als ein ganzes Fass Wein, Bier oder gebrannter Schnaps. Eine  
 prophetische Vision enthalte mehr Schärfe, als alle Gewürze der Welt. Das Ego lebe im Geist, es fordere  
 keinen Wein oder Schnaps. Es müsse sich von geistigen Speisen ernähren, die reichlich darzubieten seien:  
 עגא פאדערט ניא קיין וויין און קיין בראנפן. און ער שטראפט אונדז פאר אונדזער איינרעדעניש, אז אט-די געטראנקען זיינען נוצלעך און  
 געשמאק, רייצן אונדזער גומען. בשעת באמת זיינען זיי גאר שעדלעך און אן-טעם. איין טיפער געדאנק איז מער איינשיכורנדיק,  
 אינטאקסיעירנדיק ווי א גאנצע פעסל וויין, ביר אדער י"ש. איין פראפעטישע וויזע אנטהאלט מער שארפקייט ווי אלע געוויינלעך וועלכע  
 זיינען דא אויף דער וועלט. אונדזער עגא לעבט אין גייסט. און ער דארף זיך נערן מיט גייסט-שפיין וועלכע מ'דארף אים פארלייגן אין  
 (ער שטראפט) (G:291). Bemerkenswert ist, dass Gordin das Ego mit männlichem Pronomen versah

306 פלאנצונגען נערן זין מיט זונען-שטראלן. מענטשנדיקער שפיין זיך מיט זונען-שטראלן פון געדאנק און שאפונג (G:291)

307 Völlerei und das abwertende Bild des Kaugummi kauenden Wiederkäuers waren Topoi, die die Kritik der  
 Orthodoxie an der Lebensweise in der Neuen Welt, einer *treyfe medine* statt *goldene medine*, transportierte  
 (Mendelssohn 2000: 20). Europäische Rabbiner, Konservative und Zionisten stellten Amerika als „ungeho-  
 belt, geldgierig und schädlich für jegliche geistige Kreativität“ (Avineri 1998: 83 f.) dar. Den Topos, ein  
 Mensch verliere seine Seele in der *treyfe medine*, verarbeitete u.a. Sholem Aleykhem in dem Roman *Motl  
 Peyse dem khozns* (1916), den Theaterstücken *Oylem habe. Eynakter* (1915) und *Dos groyse gevins* (1916).

308 דער באנקעט פון די צדיקים אין דער אנקומענדיקער צוקונפט איז דאס פרייען זיך אין זיין פרייד... דער וויין וועלכער איז אויפגעהיט  
 אין די טרויבן פון די זעקס אנפאנג-טעג – דאס זיינען ענינים פארהוילענע זינט דעם וועלט-באשאף, וועלכע וועלן אנטפלעקט ווערן  
 צו די צדיקים אין דער אנקומענדיקער צוקונפט, און דאס איז זייער עסן און טרינקען (Zohar Bereshit 435,72)

309 אונדזערע שפיין-דאזעס וועלן ווערן פארקלענערט און מיט דער צייט רעדוצירט ווערן צו דעם מינימאלן מינימום (G:291)

und wenn wir weiter gehen, auch die Erhaltung der Existenz und des Lebensunterhalts – würdigte er nicht gänzlich herab, aber Gordin lobte allein die geistliche Kost, die Nahrung der Seele<sup>310</sup>: Die Kenntnis der Tora, ihr Studium und ihr Begreifen vereinige die Seele mit dem Verstand – sie würden eins.<sup>311</sup> Das Materielle und körperlich Eigentümliche vergehe schließlich, je geistiger und „zivilisierter“<sup>312</sup> das Arbeiten werde. So begriff der Verfasser die Welt als Gefangenschaft, den Körper um das Ich, die Welt um *Eyn-od* als Formen des Götzen. Er erklärte anschließend, die Bekämpfung des Götzendienstes führte dazu, die Gegenstände lediglich zu gebrauchen, statt sie zu verehren. Entsprechend werde sich das Verhältnis zu Körper und zu Natur zu guter Letzt versachlichen.<sup>313</sup> Den Körperkult zu bekämpfen hieße damit nicht, zu hungern, zu fasten, sich zu peinigen, den Leib zu töten. Insofern distanzierte er sich bis zu einem gewissen Grad von asketischen Praktiken. Es sei die immanente Entwicklung des Körpers selbst, der Speise und dem Bedürfnis nach Völlerei entsagen werde.<sup>314</sup> *Dveykes (devequt)* werde der Normalzustand, da geistiger Brennstoff „unsere Öfen-Lungen heizen“ und heiße Temperaturen Begeisterung und Gefühlswallungen hervorbringen. Sie, die Ekstase und prophetische Exaltation, sei das Ziel der geistigen Betätigung.<sup>315</sup> Der Weg zur Ekstase habe nach Gordin eine erneuernde Funktion auf dem Heilsweg: Sie schaffe Einheit von innen, führte die Vielheit des durch Bewusstsein zersplitterten Ich<sup>316</sup> zusammen. Das „fließende Bewusstsein“, die einzelnen Zustände der menschlichen Seele, werde wie sprühende Funken einer Rakete

---

310 Der Zohar unterschied drei Arten von Seelen (*Nefesch, Ruach, Neschama*), die sich durch gute Taten (*mitsves*) und Tora-Studium graduell und in ihrer Fähigkeit zu sündigen substantiell unterschieden (Scholem 1957: 262 f.; sowie dessen Schüler und Kritiker Tishby 1991: 68 ff.). Wenn die Möglichkeit bestand, durch *Neschama* „in sich selber einen Grund des Göttlichen zu realisieren“ (Scholem 1957: 263), war dem Mystiker ein Heilsweg geboten, an den Gordins *Etik* anzuschließen suchte. Gordin aber rezipierte ethnologische Beobachtungen über Seelenvorstellungen, wie im Folgenden zu differenzieren ist; s. S. 75 f. und Fn 322.

311 די תורה איז די שפיז פאר די נשמות וועלכע האבן געלערנט תורה לשמה (G:292)

312 Damit bezog sich Gordin auf Auguste Comte und übernahm die Unterscheidung zwischen zivilisierten und wilden Völkern (G:284). An anderer Stelle schrieb er, der Wilde habe keinen entfalteteten, freien Willen. (F:60).

313 נאר ער [דער מענטש] האט אויפגעהערט צו מאכן צופיל וועזן פון זיי, ער האט אויפגעהערט צו ציטערן און פלאטערן פאר זיי (G:292)

314 דער קערפער אליין דורך זיין אייגענער אימאגענטער אנטוויקלונג וועט מיט דער לאנגער צייט זיך אלץ מער און מער אנטזאגן פון שפיז, ער וועט ניט פילן די באדערפעניש פון אנשטאפן זיך, פון אויפיל מעלה-גירהן (G:293)

315 מיט רוחניותדיקן ברען-שטאף דארף אונדזער אויוון-לונג געהייצט ווערן. און א הויך-גראדיקע התלהבות און התפעלות וואס קומט פון דבקות, פון נבואהשער עקזאלטאציע, וועט ווערן אונזער נארמאלער צושטאנד (G:293; zum Begriff *devequt*) (s. Fn 293 dieser Arbeit)

316 Wir stoßen erneut auf das Motiv der Bewusstwerdung und Selbstreflexion *durch* Trennung (Fn 265). Erkenntnis setzte bei Gordin die Aufspaltung der Geschlechter voraus, die nur in ihrer – anscheinend heterosexuellen – Einheit zu Höherem gelangten.

durch Begeisterung (*hislaybes*) zusammenschmolzen.<sup>317</sup>

Gordins Bezugnahmen auf den Zohar, *Likkute Amarim* und *Messilat Yesharim* sind mit Vorsicht zu behandeln bzw. zu kontextualisieren: Der Autor schrieb aus der Perspektive eines Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, mit den Erfahrungen eines russischen Revolutionärs und – in der vorangehend nachgezeichneten Entwicklung der Thesen – unter Hinzuziehung der Schriften Herman Cohens.<sup>318</sup> Im Folgenden wird deutlich gemacht, auf welche Weise dieser moderne Spiritualist eine psychoanalytische Studie in die Ausführung zur ekstatischen Einheit der seelischen Funken webte: Théodule Ribot beschrieb Ekstase als Erweiterung bzw. Ausdehnung des Bewusstseins, bei der die vielfachen Bewusstseinssebenen, die den Alltag konstituierten, verschwänden.<sup>319</sup> Die „normale psychische Aktivität“ verglich Ribot mit dem zirkulierenden Kapital, das in gleicher Weise in ständigem Fluss der Einnahmen und Ausgaben sei. Zerstreuung werde konzentriert, das Extensive intensiviert.<sup>320</sup> Diesen Ansatz nutzte Gordin und übertrug mystische Konzepte des anhaltenden Stroms göttlicher Energie und der Ekstase auf moderne Konzeptionen des Bewusstseins und auf gesellschaftsimmanente, quasi 'irdische' Transformation, wie die Kapitalbewegung. Vor diesem Hintergrund ist es nicht ungewöhnlich, dass der Autor die Vergeistigung des Menschen zu erklären suchte, die der Gesundheit des Körpers entgegenstände. Er schloss an Ribot an: Ekstase verringere den Atem und die Porenaktivität, sodass der Mensch mit weniger Nahrung auskäme.<sup>321</sup> Die Ge-

---

317 ווייל עקסטאז שאפט אן אייניקייט פון-אינעווייניק. בשעת דאס באוואוסטזיין ברעכט, צעשפליטערט די אייניקייט פון איך, צווייט, דרייט און פילפאכט אים, קומט דער "גלויבן" און מאכט אים גאנץ איבעראנייט, קומט התלהבות און שמעלצט צונויף די באזונדערע צושטאנדן פון דער מענטשלעכער זעל און ברענגט זיי אין אן אחדות-מצב. דאס באוואוסטזיין מוז פליסן און זיך כסדר ענדערן. עס מוז זיך צושיטן און צעווערפן להבדיל ווי פונקטן פון א ראקעטע. התלהבות שאפט דעם "קיבוץ-גליות" פאר די ניצוצות פון באוואוסטזיין-קדושה (G:293)

318 Hermann Cohen blieb zwar kurz erwähnt, die Gott-als-Mensch-Konzeption erwies sich jedoch als tragend für Gordins Argumentation (s. S. 72). Cohen definierte Religion als „Religion der Vernunft“ und „Lehre vom Menschen“ (1919/ 1988: 13), deren Umfang und Inhalt der Mensch sei, sodass „der Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie [...] nicht mehr fraglich erscheinen [kann], wenn anders durch die Vernunft die Religion ihren Anteil an der Erkenntnis des Menschen hat.“ (ebd.).

319 G:293. Gordin bezog sich auf den Pariser Philosophen und Psychologen Théodule Ribot (1839-1916), der zuerst 1882 *Les maladies de la volonté*, dann in englischer Fassung *Diseases of the Will*, Chicago 1915, veröffentlichte.

320 אויב די נארמאלע פסיכישע אקטיוויטעט קען ווערן פארגליכן מיט צירקולירנדיקן קאפיטאל, וועלכער האלט כסדר אין מאדיפיצירן זיך דורך אייננאמען און אויסגאבן, קען מען זאגן, אז דא איז דער קאפיטאל אויפגעזאמלט אין זיין סומע. צעשטרויקטקייט ווערט א קאנצענטראציע, דאס עקסטענסיווע ווערט טראנספארמירט אין דאס אינטענסיווע (G:294)

321 אין עקסטאז וואלט אונדזער אטעם און די אקטיוויטעט פון אונדזערע פארן פארגרינגערט געווארן – און דאס וואלט אונדז דערהאלטן ביים לעבן מיט ווייניקער שפייז. אונדזער פיזיאלאגיע וועט זיך אויסאיידלען און ווערן פסיכאלאגזירט צו א גרעסערער מאס. און מיט דער צייט, אין משך פון א לאנגן פאמעלעכן פראצעס פון עוואלוציע און קרעאציע, וועט אונדזער פסיכאלאגיע, אונדזערע פסיכישע כוחות, אלץ שטארקער ווערן און זי וועט פארנעמען דעם אויבנאן, איבערנעמען די העגעמאניע, וועלכע געהערט צו פיזיאלאגיע, אין דער מלכות פון אונדזער גוף (G:294)

sundheit des Körpers im Rahmen von Physiologie und Psychologie zu erkunden waren Fragestellungen des 18. und 19. Jahrhunderts,<sup>322</sup> mit denen sich Gordin mystischen Konzepten – dem Königreich des Körpers und der Seele – näherte.<sup>323</sup> Anschließend leitete Gordin zu einer blumigen, metaphorischen Beschreibung der nahenden Erlösung über: Die Knospen des Seelenbaums<sup>324</sup> seien bereit für das Kommen des Sommers mit seiner wärmenden Sonne der Begeisterung, dem frischen, durchscheinenden Tau der Empfindungen.<sup>325</sup> Dieser Prozess werde durch eine Form des Erkaltens verlangsamt, den Gordin als geistige Nachlässigkeit und Faulheit umschrieb.<sup>326</sup> Schließlich wurde erneut Luzzatto über die Heiligung und Vervollkommnung der menschlichen Seele und die allmähliche Entfernung von materiellen Angelegenhei-

322 Der Begriff Physiologie hat eine Tradition der Naturlehre seit Aristoteles, engte sich aber auf eine „Funktionlehre des Organismus“ im 18. Jahrhundert ein. „Die naturphilosophischen Ärzte im Gefolge von SCHELLING fördern von der Physiologie den Entwurf einer ideellen Ordnung der Lebensleistungen. [...] Dagegen schränkt die naturwissenschaftliche Richtung des 19. Jh. den Gegenstand der Physiologie auf die physikalisch-chemische Erklärung der Lebensvorgänge ein.“ (Hist. WB Philos, Bd. 7, 965 f.; Herv. i. O.). Psychologie war als Begriff und Disziplin früher im Deutschen, als im Französischen und Englischen vertreten, nämlich seit dem Werk „Psychologie und Seelenlehre“ von Christian Wolff (1679-1754). Begriffe wie „Erfahrungsseelenkunde“ und „Experimental-Seelenlehre“ entwickelten sich später in der Psychologie und Pädagogik (ebd.: 1599 f.). Vgl. das Zitat Gordins S. 108 für den Bezug zu dem Evolutionstheoretiker und Religionspsychologen Edwin D. Starbuck (1866-1947), zu Émile Durkheim s. Fn 420.

323 Insofern nahm Gordin von Begriffen wie Koeffizient, Potenz und Mobilisierung Gebrauch, um die Schaffung eines neuen Menschen zu beschreiben: מיר וועלן שאפן א מענטשן מיט א העכערן קאעפיציענט פון שמחה-של-מצווה, פון היץ און ברען, פון איבערגעבנקייט צו גייסטיקע באדערפענישן און אינספירירטע באשטרעבונגען. מיר וועלן אנטוויקלען א מענטשן מיט א גרעסערן אינטעלעקטועלן אפעטיט און גרעסערן שכלשער גבורה, מיט העכערע עמאציעס, מיט א שטארקערער ווילנסקראפט און מער ווירקזאמער איינבילדונגס-פאטענץ. און אט-די אלע כוחות און פאקטארן וועלן מיר מאביליזירן און איינשפאנען אין רייטוואגן פון (G:294). Anschließend trennte der Autor zwischen organischem und geistigem Leben, während er erklärte, das Organische sei nicht das Ende der Schöpfung. Das Geistige ist der letzte Zustand: מיר דארפן פארשטיין אז דער לעצטער וואָרט פון קרעאציע איז ניט דאס ארגאנישע לעבן ווען אפילו דאס איז אויסגעשפרייט צו דעם לעצטן גרעניץ-פונקט פון אייביקייט. ארגאנישעס לעבן איז ווייט ניט דער ת' פון אונדזערע מעגלעכקייטן, און איז ניט דער אָמעגאַ פון אונדזערע פּאָטענציאליטעטן (ebd.). Potenz ist ein Begriff der „dynamischen Stufenfolge“ der Natur- und Identitätsphilosophie Friedrich W. J. Schellings (1774-1854), die Auswirkungen auf die deutsche Naturphilosophie zu Beginn des 19. Jh., zuweilen auf J. G. W. Hegel, hatte (Hist. WB Philos., Bd. 7, 1167 f.; vgl. die Begriffe, die Gordin für eine Theorie des Staates nutzte, Fn 496).

324 Das Konzept der individuellen Erlösung fand sich bereits in der prophetischen Kabbala, wie auch unter christlichen millenaristischen Bewegungen (Idel 1993: 140), nicht wie angenommen, erst nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 (Scholem 1976: 121 ff.).

325 טויזנטער פייאיקייטן האלטן שוין אין אנשוועלן קנאספן אויף די צווייגן פון אונדזער זעל-בוים. זיי ווארטן געדולדיק אויף דעם אנקום פון זומער מיט דער ווארעמער זון פון באגייסטערונג, מיט די פרישע דורכזיכטיקע טויען פון שפירונגען, מיט די ווייכע, סאמעטענע אנלאקנדיקע זעפירן פון אנטזיפירונגען. און זיי וועלן זיך פאנאנדערעפענען אין זייער גאנצער פראכט און זיך אריינזענען אין פולער צייטיקייט און רייפיקייט (G:295)

326 אונדזער פויליקייט און גייסטיקע אפגעלאזנקייט פארפאמעלעכן און רעטארדירן די נייע התגלות, די אנטפלעקונג פון דער נייער (G:295). Gordin meinte „unsere“ Faulheit, es ist jedoch zu bezweifeln, dass er die arbeitenden Menschenmassen der fordistischen Industrie beschrieb, in der soeben erst der 8-Stunden-Arbeitstag eingeführt worden war (Howe 1976: 287 ff.). Auch hier setzte Gordin Psychologisierung bzw. Vergeistigung mit den Begriffen der Enthüllung eines verborgenen Gerechten (*hisgales*) und Vergöttlichung (*yhvezatsye*) gleich. Diese Begriffe führte Gordin an, um den anhaltenden Fortschritt, die permanente Weiterentwicklung der menschlichen Seele sprachbildlich zu vermitteln. Hierzu boten sich prozessuale Wendungen mit dem Suffix -tsye bzw. -ye an.

ten rezipiert. So illustrierte Gordin einen Prozess der Vergeistigung, bei dem der Mensch zu einem göttlichen König werde, der seine Körperlichkeit überwinde.<sup>327</sup> Auch hier ist zu beachten, dass der Autor extensiv zeitgenössische ethnologische Beobachtungen über Seelenvorstellungen rezipierte, um eine Einheit der Seele zu beschreiben, die zwar „mehrere Namen haben könne“, im Grunde aber ein Ganzes sei.<sup>328</sup>

Auch wenn der Begriff *ruech hakoydesh* keine Erwähnung fand, erinnert das Herannahen des Geistes an den Spiritus Sanctus, den Luzzatto, in Gordins Übersetzung, als Heiligen Geist beschrieb.<sup>329</sup> Der Prozess der Vergeistigung führte nach Gordin zu einer Heiligung Gottes, des göttlichen Menschen, des Ego, dessen Beschreibung er mit eigenen, prophetischen Worten abschloss: Die Vereinzelung der Individuen, eine bloße Illusion und Verblendung, werde aufgelöst, die Zerstreuung somit in eine gesellschaftliche und kosmische Einheit gebracht. Gordin führte diese Assoziation mit Jesaja 65,14 in Verbindung und schloss auf diese Weise das Werk: Sie hinterlasse einen Kondensstreifen am blauen Himmel unserer geistigen Erhebungen.<sup>330</sup> Gordins Schriften waren schließlich darauf angelegt, die Vereinbarkeit religiöser Inhalte mit individualistischen Werten zu rechtfertigen, woraus deutlich wird, dass er sich gegen die ideengeschichtliche Tradition wendete, Religion als vom Weltlichen losgelösten Bereich und als Abhängigkeit der Existenz von dem Willen eines Anderen, Willkürlichen, aufzufas-

327 דער מענטש זאל זיין אזוי באהעפט אן זיין אלהים (עגא) אז אין יעדער אקציע וואס ער טוט זאל ער זיך ניט אפשיידן, ניט אפטיילן פון אים, געבענטשט זאל-ער-זיין. [...] און דאס אלץ איז מעגלעך ווען זיין פארשטאנד און זיין וויסן זיינען פיקסירט אויף דער גרויסקייט, דערהויבנקייט און הייליקייט פון זיין נאמען (מהות) געבענטשט זאל-ער-זיין, אזוי אז ער וועט זיך געפינען ווי איינער וואס האט זיך נאך זייענדיק אויף דער וועלט פאראייניקט בפועל-ממש מיט די אויבערשטע מלאכים. און איך האב פריער געזאגט אז א מענטש, פון זיין זייט, קען עס ניט באווייזן, סידן ער באמיט זיך און פלייסט זיך צו צו דערגרייכן די דאזיקע שטופע נאכדעם ווי ער האט זיך שוין דערווארבן אלע מידות טובות וועלכע מיר האבן אירבן דערמאנט... און דעמאלט קען ער אריין אין הייליקטום און באגליקן... [...] און ער וועט זיך (G:295). Den Namen Gottes (*zayn nomen*), des Ego, beschrieb Gordin als sein „Wesen“ (*mehos*).

328 Wir weichen von der bisherigen sukzessiven Zitation ab, um auf diesen Umstand hinzuweisen: vgl. E:225 f.; G:40-42. Bei dem Werk *Yidische Etik* (E) handelt es sich um eine Sammlung von Vorträgen, die Gordin 1927 als Kurs in der *Yidische Universitet der Tsentrale farvaltung fun idishe folkshuln in Filadelfye* in Philadelphia und von März 1936 bis zum Frühjahr 1937 für die *Yidish Etische Kultur Gezelshaft* in der Stadt New York hielt.

329 און אין אלע זיינע האנדלונגען און באוועגונגען וועט ער ווענדן זיין הארץ צו די פארהוילענישן פון דער אמתער באהעפטונג ביז עס וועט אויף אים אויסגעגאסן ווערן א גייסט פון אויבן און דער באשעפער, געבענטשט זאל-ער-זיין, וועט מאכן רוען זיין נאמען (מהות) אויף אים, ווי ער טוט מיט אלע הייליקע. דעמאלט ערשט וועט ער ווערן ווי אן אמתער מלאך פון יהוה... דעמאלט וועט זיין נשמה בייקומען זיין קערפערלעכקייט און זי וועט זיך באהעפטן אן דער קדושה פון דעם געבענטשט זאל-ער-זיין, און זי וועט זיך פארפולקומען אין אים. און פון (G:295 f.; Gordin berief sich auf Luzzatto, *Mesillat Yesharim*, Abschnitt 26), der das Mystische und das Messianische Denken integrierte (Tishby 2008; schon 1964: 169-203).

330 מיר קענען און וועלן זיך אידענטיפיצירן בשלימות מיטן עגא, אני-יהוה, פון דער גאנצער געזעלשאפט און דעם גארן קאסמאס און דאזיין. און די אילוזיע, די פארבלענדעניש מכוח דער סעפאראטור און אפגעמחיצהטער עקזיסטענץ פון אונדזער ארגאניזם וועט אינגענצן צערווען און (G:296). ווערן, איבערלאזנדיק נאך זיך מער ניט ווי א בלייכן שלייד אין דעם הימל-בלוי פון אונדזערע גייסיקע ארויפפליגלונגען

sen.<sup>331</sup> Die Schöpfungsgeschichte war eine der am stärksten diskutierten biblischen Texte.<sup>332</sup> Nach Gordin werde die Welt aber durch menschliche Interpretation und Rezeption geschaffen. Damit verlieh er einem Teil der jüdischen Mythologie voluntaristische und rationale Eigenschaften und passte ihn den Anforderungen freidenkerischer Deutungsmuster an.<sup>333</sup> Menschen selbst erschufen die Welt und seien im Schöpfungsprozess wesentlich Mitwirkende. Sie seien nicht nur fähig, die Schöpfung zu erforschen und zu berechnen, sondern auch, sie mitzugestalten.<sup>334</sup> Folglich betonte Gordin auch die Nähe zum Lebendigen und zum Volksglauben, womit er auf der Höhe seiner Zeitgenossen diskutierte.<sup>335</sup> Die jiddische Literatur selbst blühe voller Mythen, befasse sich mit dem Volksleben, verarbeite Folklore und Legenden, in denen sich soziale Regeln spiegelten.<sup>336</sup> Somit konnte der gelebte Glaube nicht ein den Menschen durch die Herrschenden und Besitzenden aufgezwungenes, fremdes Regime sein.<sup>337</sup> Die Sprache transportiere dieses Lebendige, sie enthalte Elemente des Volksglaubens, und entkräfte die „Antithesen gegen den Pantheismus und gegen den Mythos“<sup>338</sup>. Entsprechend wendete sich der Autor gegen eine Standardisierung des Jiddischen als Umgangs- und Alltagssprache, deren Verwendung er den Akteuren zu überlassen schien. Er verwehrte sich auch

---

331 Diese Position konnte an die chassidische Konzeption anschließen, die nicht zwischen dem Heiligen und Profanen trennte, sondern „jede profane Handlung heilig vollziehen lehrte.“ (Buber 1949: 19).

332 In dem dieser Arbeit zugrunde liegenden Material wurde die Schöpfungsgeschichte im Rahmen des „Kausalitätsproblems“ diskutiert (vgl. u.a. Kap. 3.1.2).

333 Anfangs war der Mensch eins mit der Schöpfung (*akhdes-gefil*), die Sprache schuf die Abstraktion, mit ihr konnte der Mensch „unterscheiden“ und ordnen (G:204) – analog der Scheidung von Himmel und Erde. Der Mensch selbst erschaffe durch Sprache und Ideen die Welt. Zum hoch kreativen Zugang der Kabbalisten zu Sprache und zu den religiösen Texten vgl. Scholem 1970: 7-70; sowie dessen bekannten Aufsatz (1972); bereits 1957: 16; sowie Dan 1999: 99-190; schon 1986: 363-385; zu Traditionsbegriffen und damit Sprachphilosophien im rabbinischen und mittelalterlichen Judentum, also der Tradition als *perpetuum hermeneuticum*, vgl. Veltri 2002.

334 So schrieb Gordin zu Beginn des Werks *Gruntprintsipn*, Individuen seien באוואוסטויניקע באלעבאטיס פון דעם גאנצן קרעאציע-פראצעס bewusst am Schöpfungsprozess beteiligt (G:7).

335 Vgl. die Konzepte in den Kap. 4.2 und 4.3.

336 Dieserart etwa die Legenden um den Dibbuk: Mit wenigen Ausnahmen wie I. B. Singers *Toyter klezmer* fuhr ein männlicher Geist, der keine Seelenruhe fand, ein *dibek*, in eine Frau, die sich sozialen Konventionen nicht unterwarf (Elior 2008: 65-74, 73 f.). Die Assoziation der Hysterie spielte eine nicht unerhebliche Rolle (ebd.: 67-72). „The principle of personal choice sets itself against this [social] order by breaching norms related to body or mind or by means of a dybbuk, the external manifestation of internalized feelings.“ (ebd.: 114). In *Toyter klezmer* beschrieb Singer erstmalig in der jiddischen Literatur eine Frau in einer Frau als *dibek*.

337 Diese Interpretation griff Gordin auf, siehe Kap. 2.2.2.

338 Scholem 1957: 41. Scholem bezog sich in dem 1941 erstveröffentlichten Werk *Major Trends in Jewish Mysticism* auf den Rationalismus bei Saadja Gaon, Moses Maimonides und Hermann Cohen. Gordin zitierte Scholem nicht, doch fand diese Auseinandersetzung Scholems mit dem Rationalismus der jüdischen Tradition zeitgleich in der hier untersuchten Debatte statt, vgl. Kap. 3.1.1 und die Verweise auf das 'Natürliche' in Kap. 4.3. Scholem selbst äußerte sich später sehr viel vorsichtiger und fragmentarisch über das Wesen 'der' jüdischen Mystik (1970: 264-71; zur Weiterentwicklung der Forschungen zur jüdischen Mystik s. Schäfer; Dan 1993).



gegen die Sprachpflege durch Bundist/innen oder die Verwissenschaftlichung des Jiddischen im universitären Bereich. Im Zuge dessen verband er das Konzept von Sprache, die wandlungs- und anpassungsfähig sei, mit einer essentialistischen und zugleich kulturellen Konzeption von *Yidishkayt*: Jiddisch ergebe sich, es fließe durch die perpetuierend wirkende Kraft des alltäglichen Lebens, deren Fluss und Lebendigkeit nicht wie eine „Buch- und Kabinettsprache“<sup>339</sup> in Regeln gegossen und verfestigt werden dürfe. Bemerkenswert ist, dass Gordin Glaube und Sprache analog als das Lebendige auffasste, das nicht mittels Normen verfestigt werden dürfe. Insofern formulierte der Autor eine phänomenologisches Konzept von Sprache, wie auch von *Yidishkayt*, wie zu zeigen sein wird. Das nicht-Formalisierte verwies für diesen Autor auf rudimentäre, natürlichere Ausdrucksformen, als es die formalisierte Sprache vermag. Seine Ablehnung der Institutionalisierung des Lebendigen betraf die politischen Konzeptionen gleichermaßen: Ein demokratisches Konzept von Gemeindeorganisation oder eines Staatswesens bot er nicht.<sup>340</sup> Die Selbstorganisation der Gemeinde war das Ideal. Im Rahmen des Bestehenden galt es, sich selbst zu behaupten. So deutete er die Erfahrung von Leid als moralische Erhöhung des Selbst – gewissermaßen als ideellen Ausgleich von Ungerechtigkeit.<sup>341</sup> Zudem verwehrte sich Gordin gegen eine Anerkennung auch der frei gewählten Führer. Die Idealtypen des Lehrers – den rabbinischen und den chassidischen – lehnte er als Gemeindeautoritäten ab. In diesem Sinne betonte er in chassidischem Duktus die Nähe zum Lebendigen und zum Volksglauben. Die *Tsadikim* repräsentierten den unverfälschten Glauben des 'einfachen Mannes', die lebende Gemeinschaft wurde zum Ideal für das Jüdische – so plä-

---

339 Das *Yidisher Visnshaftlekher Institut Yivo* wurde 1925 im damals polnischen Wilna gegründet. Es verpflichtete sich der ethnologischen Erforschung und linguistischen Standardisierung des Jiddischen (zur Geschichte des Yivo vgl. u.a. Kuznitz 2014). Gordin meinte, für frühere Generationen sei Sprache kein zu betonender und gesondert zu pflegender Bereich gewesen. Sie habe sich mit jeder Wanderung der Juden verändert und neuen Gegebenheiten angepasst. Jiddisch habe keine Grammatik, man dürfe es nach Belieben sprechen. Nicht weil diese Sprache keine grammatikalische Form haben könne, sondern weil 'sie' dies nicht 'wolle' – Jiddisch werde genutzt, wie sich der Sprachfluss eben ergoss. Gordin zog eine Analogie zur Entwicklung des Aramäischen und verglich den Prozess mit der Verschriftlichung der mündlichen Tora, die über diese Verfestigung degradiert worden sei. Wer Jiddisch zu einer heiligen Sprache umwandelte, rede und schreibe „aus dem Buche“ und nutze nicht das lebendige Jiddisch unter Juden. Schließlich dürfe Jiddisch nicht wie ein heiliges Joch auf die Schultern genommen werden (M:220-222). Gordin spielte auf das Joch der Tora, der 613 Ge- und Verbote (*mitsves*) an – s. dazu die Fn 546 der vorliegenden Arbeit.

340 Unter Verweis auf P. A. Kropotkin hielt Gordin statt dessen die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt für ein Konzept ethischen Handelns par excellence, das er in Analogie zu Proverbien 6:6 setzte: Eine Ameise habe weder Anführer, Richter, noch Polizei, dennoch sei sie befähigt, die Gemeinschaft zu organisieren (G:109). Es sei das Bedürfnis und Verlangen eines jeden Menschen, sich mit anderen und mit der Gemeinschaft zu verbinden (G:178; vgl. auch Kropotkin 1910). An dieser Stelle muss bemerkt werden, dass Kropotkin auch anerkannter Geograph war und seinen philosophischen Ausführungen Erkenntnisse aus den Feldforschungen beifügte. Zur Beobachtung als Grundlage für Philosophie bei A. Comte vgl. die Auseinandersetzung N. Goldbergs und seine Kritik am vereinheitlichenden Universalismus (Kap. 4.5; Fn 1074).

dierte er für eine Verinnerlichung der Rolle des Gerechten, des *Tsadik*<sup>342</sup> durch den Einzelnen. Moralische Werte nach außen zu vertreten, vorbildhaft, statt erzieherisch zu wirken und freimütig über das jüdische Gesetz zu disputieren, waren die wenigen Vorgaben, die der Autor neben der ausführlichen Ablehnung jedes politischen Handelns traf.<sup>343</sup> Diese berührten das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden wie auch seine pädagogischen Vorschläge. Nicht einzelne, herausragende Gelehrte zu schaffen sei das Ziel, sondern die Herausbildung der Persönlichkeit eines jeden Einzelnen. Dieses Ziel sah Gordin als wesentliche Aufgabe der Religion.<sup>344</sup> Entsprechend konnte der Autor sowohl gegen antireligiöse als auch gegen orthodoxe Haltungen die Forderung aufstellen, die Tradition nicht als Regelwerk, sondern als Prozess aufzufassen. Er legte sie nicht ad acta, wie viele seiner Zeitgenossen. Für ihn war die Tora eine Disziplin (*lernshaft*), die Lehre vom jüdischen Sein.<sup>345</sup> Die Metapher des Lebens als prozessierendes Kontinuum beschrieb eine Umdeutung von Religiosität neben anderen Reinterpretationen im intellektuellen Umfeld des Autors, dessen Konzeption von *Yidishkayt* im Folgenden näher beleuchtet wird.

- 
- 341 Gordin schrieb, די אידינשאפט ליידיט, ווערט ארויסגעריסן. אבער זי האט געשעפט אן א שיעור סאטיספאקציע אין דעם, אמת, באוואוסטזיין, אז זי שטייט העכער פון אלע גרויסע, שטארקע, מעכטיקע פעלקער, ווייל זי אליין איז אן עטישע קאטעגאריע, א מאראליש ווען, א סאציאלע פארמאציע, וועלכע עקזיסטירט אדאנק אן עטישן קאטעגארישן אימפעראטיוו, אדאנק דעם פאקט, וואס זי פארמאגט (M:27). Dieser Idealisierung von Armut lag ein verbreitetes Konzept zugrunde, repräsentiert in den *Lamed-Vov-Tsadikim*, den 37 Gerechten (Sanh. 97b; Suk. 45b), die meist als Arme oder Handwerker verkleidet in Geschichten auftauchten und mahnten, jedem ohne Ansehen der Person Gutes zu tun. Von ihnen erzählten etwa I. L. Peretz in *Der Khelemer melamed*, oder Khonen Ayalti (Menakhem Boreysho) in *Der memorandum fun di l'v*.
- 342 Scholem 1962: 83 ff.; Martin Buber beschrieb *Tsadikim* als Führer chassidischer Gemeinden, „die in ihrem Rechtsein Erwiesenen, die Bewährten“ (1949: 16).
- 343 Mit persönlichem Beispiel voranzugehen, sei „natürliche“ Führerschaft (F:131-135; s. Kap. 2.2.1). Das Streben nach Intellekt und Moral finde sich bereits in der Tora, wodurch Juden eine Vorbildfunktion gegenüber Nichtjuden ausübten (M:57). Über die Autorität des charismatischen *Tsadik*, einer späteren Entwicklung im Chassidismus, mokierte sich Gordin und beschrieb diesen als Choleriker (s. Kap. 2.2.4).
- 344 G:15. Die innere Kraft der Religion sei, Einheit zu stiften, einen universellen „Interindividualismus“ zu schaffen (G:139). Gordin schloss an Minot J. Savage (1841-1918) an, der die Darwinsche Evolutionslehre mit sozialen Reformen und anhaltender Progressivität verband und also Religion mit Evolution in Einklang zu bringen beabsichtigte. Dessen universalistische, transreligiöse Gotteskonzeption nutzte Gordin wiederum für die Entwicklung eines Schöpfungsverständnisses: Alle Individuen entwickelten sich in ihrem eigenen Interesse zu einer ethischen, 'interindividuellen' Gemeinschaft. Die Genesis war dabei, analog der „Ich“-Entwicklung, ein anhaltender Prozess von sprachlichen Handlungen (G:78). Gordin zitierte eine Passage aus *Beliefs about Man*, Boston 1882 und nannte lediglich weitere Werke: *Belief in God*, Boston 1896, *The Passing and the Permanent in Religion*, New York 1901, *The Religion of Evolution*, Boston 1876. Der Unitarier, mit mit Lucretia C. Mott (1793-1880) und Robert Collyer (1823-1912) befreundet, schrieb über die Theodizee und die Adaptionen- und Veränderungsfähigkeit der Heiligen Schriften. Das Christentum sei nur ein Teil der religiösen Wahrheit, die dazu beitrage, den Charakter zu formen: „Character is no condition of salvation, it is salvation“ (Harris 2008).
- 345 M:29 ff. Zum Wandlungs- und Adaptionprozess der Heiligen Schriften s. bereits S. 69.

## 2.2 INSTIGATION ETHISCHER GRENZEN: YIDISHKAYT ALS MORALISCHE GEMEINSCHAFT

Die folgende Darstellung sprachlich-kommunikativer Positionierungen in den Texten Abba Gordins ist orientiert an dem polarisierenden Gegensatzpaar „jüdisch“ und „nicht jüdisch“, das jeweils noch einmal untergliedert und differenziert wird.<sup>346</sup> Sie folgt der jeweiligen Nähe zu Gordins Selbstverortungen, die sich vom affirmativ zu Verteidigenden (2.2.1), dem einräumend zu Befürwortenden (2.2.2) über eine neutrale Haltung zum Unvermeidbaren (2.2.3) hin zu einer Beschreibung des Verwerflichen (2.2.4) und des Elends (2.2.5) differenzieren lassen. Die letzte Untergliederung (2.2.5) ist demnach Gordins Position fremd; sie weist vergleichsweise wenig Begründungsbedarf, vielmehr Polemiken von seiner Seite auf. An dieser Ordnung lässt sich ablesen, welche Positionen und bis zu welchem Grad Gordins Äußerungen vergleichbar hohen Erklärungsaufwand aufwiesen, wodurch Rückschlüsse auf Nähe und Distanzen zu den von Gordin als relevant erachteten Selbst- und Fremdzuweisungen möglich werden.

Die Differenz „jüdisch“ versus „nicht jüdisch“ wurde deshalb für diese Darstellung gewählt, weil sie für seine Schriften zentral war und daher näher am Selbstverständnis des Autors erscheint. Schriften zu *Yidishkayt* – besonders *Yidishe Etik* (1937), *Gruntprintsipn fun Yidishkayt* (1938), *Yidisher velt-banem* (1939), *Moral in Yidishn lebn* (1940) und die von Gordin herausgegebene Vierteljahresschrift *Yidishe Shriftn* (1941-1946) wurden um sozialkritische Schriften ergänzt, wie *Di sotsyale frage* (1940), *Communism Unmasked* (1940), *Sotsyale ibergloyberay un kritik* (1941) und *Di yesoydes fun der gezelshaft* (1942). Es liegt also nahe, Gordins Selbstverortung nach den Differenzen Sozialistisch contra Unsozialistisch, Progressiv contra Regressiv, Ethisch contra Unethisch oder Freiwilligkeit contra Herrschaft zu ordnen. Dennoch zog die leitende Idee wie ein roter Faden durch seine Schriften – die Apologie des „Jüdischen“, dessen Legitimität er innerhalb des Anarchismus argumentativ verteidigte. Dafür spricht auch, dass der Autor überwiegend auf Jiddisch schrieb und die von ihm und die gemeinsam mit seinem Bruder verfassten, älteren Werke in demjenigen Teil des Quellenverzeichnisses zitierte, das für die hebräischen Schriften vorgesehen war und in dem Bibel- und Talmudzitate, Zohar und chassidische Schriften angeführt wurden. Er zählte die eigenen Werke damit nicht zu dem zweiten, für soziologische, ethnologische, religionsphilosophische Stu-

---

346 Die nachfolgende Darstellung führt zunächst das Zitat, anschließend die Explikation impliziter Annahmen und eine mögliche Interpretation an.

dien vorgesehenen, mit lateinischer Schrift versehenen, englisch- und deutschsprachigen Literaturverzeichnis.

## 2.2.1 ETHISCHE UND POLITISCHE GEMEINSCHAFTEN

Vor dem Hintergrund der Diskussionen, ob das Judentum (*idnshaft*) ein Volk oder eine Glaubensgemeinschaft sei, beschrieb Gordin die Schwierigkeit der Verortung von *Yidishkayt* in ihrer gesellschaftlichen, nichtjüdischen Umgebung:

[...] könnt Ihr/ können Sie noch heute ernste, gewissenhafte Debatten darüber hören, ob das Judentum ein Volk oder bloß eine religiöse Abspaltung sei. Was ist das Problem mit der jüdischen Gemeinschaft, dass ihre Charakteristik als Körperschaft noch bis heute nicht für jeden klar ist?<sup>347</sup>

Gordin führte Positionen und Dauer dieser Diskussionen nicht aus,<sup>348</sup> sondern charakterisierte sie lediglich als solche, die dem möglichen und wünschenswerten Stand der Erkenntnis hinterherhinkten: Das Adverb „sogar“ (*davke*) markierte, dass Gordin die wirkliche Debatte unterhalb ihrer möglichen Höhe ansiedelte, wenn „bis heute“ noch nicht einmal die Tatsache anerkannt sei, dass Juden eine Körperschaft bildeten. Gordin erwartete Zustimmung, indem er deklarierte, die Einheitlichkeit des Judentums müsse „für jeden“ offenkundig sein. Hieran schloss er die Bestimmung des Jüdischen mit einem Paradox: Es sei schwer, Jude zu sein, aber noch schwerer, dieses Sein annähernd in Begriffe zu fassen. Implizit warf er die Frage auf, wozu eine Last, deren Inhalt und Zweck unklar bleibt? So führte er aus:

---

347 און פון דעס טוועגן קענט איר נאך אויך ביי היינטיקן טאָג הערן ערנסטע געוויסנהאפטע דעבאטן מכוּח דעם צי אידנשאפט איז א פּאָלק צי בלויז א רעליגיעזע סעקטע. וואָס איז דער מער מיט דעם אידישן כלל-ישראל, וואָס דווקא זיין כאראקטעריסטיק אלס א קערפערשאפט איז קלאָר פאר יעדן? (M:21). Auf stilistischer Seite nutzte Gordin zahlreiche Begriffe der Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts (Kap. 2.1), ein sozialistisches Jiddisch, damit einhergehend auch *Daytshmerismen* (dem Deutschen nahe stehende Begriffe), jedoch nicht ausschließlich. So mischte der Autor stilistische Formen und nutzte philosophische, „internationalistische“, *daytshmerische* und religiöse Terminologie in gleichen Teilen. Mendele Moykher Sforim, ein Litvak und *maskil*, d. h. ein Literat, der die hebräische Komponente in seinen Schriften stärkte, war der erste „Purist“ (Weinreich 1928: 341; Niger 1939: 338) in der jiddischen Sprache, der slawische und *daytshmerische* Komponenten beseitigte, um sich der 'klassisch' jiddischen Lexik zuzuwenden. Damit finden sich kaum slawische Komponenten in *Dos kleyne Yidl* (1862) oder *Binyomen haShlishi* (1878). Bis Mendele war Jiddisch eine *taytsh-shprakh*, d. h. ein Text konnte intern syntaktische und lexikalische Variationen aufweisen. Zur Diskussion der Verwendung von *Daytshmerismen* im Jiddischen vgl. Schekhter 1986: 279 ff.; dagegen Kats 1993.

348 Matthias Mieses, Philologe und Kulturhistoriker, der später Opfer der deutschen Judenvernichtung wurde, schrieb im Jahr 1915 „[...] die Besonderheit der Juden als Rasse [ist ...] [e]ine Frage, die nicht selten ventiliert wird. Die Rassentheorien stehen ja in Schwang und über die jüdische Rasse wird ja so viel gefaselt und debattiert.“ (Mieses 1979 [1915]: 6).

Ja, es ist schwer, ein Jude zu sein. Aber es ist noch schwerer, ungefähr zu wissen, was ein Jude sein soll, woraus sich die *Kneses-Yisro'el* konstituiert, wenn man sie in soziologischen Begriffen beschreiben will. Woher kommt diese Schwierigkeit?

Die Antwort ist leicht.

Das jüdische Volk ist nicht die Regel, sondern die Ausnahme von der Regel, es ist keine durchschnittliche Volksgruppe, sondern etwas spezifisches. [...]

Die Wahrheit ist, dass der Unterschied, der zwischen dem jüdischen Volk und den anderen Völkern besteht, viel größer, schärfer und tiefer ist, als der Unterschied, der zwischen einem Volk und einem anderen unter den nichtjüdischen Völkern besteht.

Worin besteht dieser Unterschied? Was macht diese Andersartigkeit aus?

Fast alle Völker sind politische Körperschaften, während das jüdische Volk bloß eine ethische Körperschaft ist. Das jüdische Volk, als Ganzes genommen, ist apolitisch, (es) hat keine rein weltlich-politischen Institutionen.<sup>349</sup>

Ob es religiöse Traditionen sind, eine Abstammungs- oder eine Glaubensgemeinschaft, diskutierte Gordin an dieser Stelle nicht. Ihm ging es zunächst nicht um die Antwort auf seine eingangs gestellte Frage, sondern um das Problem der soziologischen und somit objektiv geltenden Bestimmung der *Kneses-Yisro'el* – des jüdischen Volks.

Bei allen anderen, den nichtjüdischen Gemeinschaften (*iberike felker*) gebe es diese Bestimmungsprobleme nicht. Er negierte die antizipierte Behauptung, Juden seien wie alle anderen, „die Regel“ oder ein Mittelmaß aller anderen Völker – eine Behauptung, die sich auf Diskussionen bezog, auf die er wiederum nicht näher einging.<sup>350</sup> Gordin plädierte für die Betonung des Unterschieds (*khilek*) und verwehrte sich gegen die den verschiedenen politischen Forderungen zugrundeliegende Annahme, Juden als Gleiche zu betrachten. Der Fokus der Negation entsprach dem Bestreben des Autors, die Besonderheit des jüdischen Volkes herauszuheben. Deutlich wird dieser kontrastive Fokus durch die Korrekturen, die durch die Konjunktionen „sondern“ (*nor* und *neyert*) angeschlossen wurden. In den Geltungsbereich der Negation fielen die „Regel“ (*klal*) und der Durchschnittstypus (*durkhshnit-tip*).<sup>351</sup>

---

349 יא, עס איז שווער צו זיין א איד. אָבער עס איז נאָך שווערער צו וויסן, מער אָדער ווייניקער, וואָס איז אזוינס אַ איד, וואָס שטעלט פאַר מיט זיך די כנסת-ישראל, ווען מ'וויל זי באצייכענען אין סאָציאלאָגישע טערמינען. פון וואנען נעמט זיך אָט-די שוועריקייט? דער ענטפער איז איינפאך. דאָס אידישע פּאָלק איז ניט דער כלל, נאָר דער יוצא מן הכלל, עס איז ניט דער דורכשניט-טיפ פון פעלקער, נייערט עפעס ספעציפישעס. [...] דער אמת איז, אז דער חילוק, וואָס ליגט צווישן דעם אידישן פּאָלק און די איבעריקע פעלקער, איז פיל גרעסער, שארפער, און טיפער איידער דער חילוק, וועלכער געפינט זיך צווישן איין פּאָלק און דעם אנדערן פון צווישן די ניט-אידישע פעלקער. אין וואָס בעשטייט אָט-דער חילוק? וואָס מאכט אָט-די "אנדערשקייט" כמעט אלע פעלקער זיינען פּאָליטישע קערפערשאפטן, בשעת דאָס אידישע פּאָלק איז בלויז אַן עטישע קערפערשאפט. דאָס אידישע פּאָלק גענומען אַלס גאַנצעס, איז אַפּאָליטיש, פאַרמאָגט ניט קיינע ריין-וועלטלעך-פּאָליטישע אינסטיטוציע (M: 21 f)

350 Im Hintergrund dieser Position, die von kommunistischen Vertretern wie V. Nayman vorgetragen wurde (Kap. 3.1.1) stand das Ringen darum, Juden als ebenbürtig unter allen „Völkern“ anzuerkennen und ihnen die selben Rechte auf nationaler und internationaler Ebene – einen Staat, ein autonomes Territorium oder gleiche Rechte als Staatsbürger/innen in den Ländern der Diaspora – zu gewähren.

351 Der *klal* kann die Gesellschaft, das Kollektiv, die Öffentlichkeit sein, oder die Regel, das Gesetz und das Prinzip (Niborski/ Neuberger 1999: 129); im Hebräischen außerdem Ganzheit und Totalität (Alcalay 1965: 1030). Mit dem Motiv „Durchschnittstypus“ dokumentierte Gordin erneut die schon in Kap. 2.1 dargelegte Verbundenheit zur Naturphilosophie des 19. Jh. (s. Fn 323; sowie im Folgenden die Fn 496).

Für Gordin ging das Judentum in diesen Formen nicht auf, es stellte vielmehr eine Art Antithese dar, die Negation der Völker, eine aus ihrem Anderssein heraus schon begrifflich schwer zu erfassende Wesenheit. Entsprechend übernahm er die Fremdzuschreibung, Juden seien anders als die übrigen Völker und deutete sie als Besonderheit, herausragendes Anderssein positiv um.<sup>352</sup>

Der Konflikt zwischen Juden und den Anderen, den *goyim*<sup>353</sup>, wurde in expliziter Abgrenzung zu den antizipierten Deutungen (Juden als „Regel“ oder „durchschnittliche Volksgruppe“) neu kodiert. Diese Abgrenzung bestimmte Gordin nicht mit rassistischen, völkischen oder ethnischen Kategorien.<sup>354</sup> Die verschiedenen nicht benannten Unterschiede, die „zwischen einem Volk und einem anderen unter den nichtjüdischen Völkern“ stünden, seien von anderer Wesensart als der eine Unterschied zwischen all jenen auf der einen, zum Judentum auf der anderen Seite. Also führte er die Bestimmung der Andersartigkeit der Juden mit der Formel „Die Wahrheit ist“ (*Der emes iz*) ein. Diese Differenz wurde in einer Komparativkonstruktion („größer, schärfer und tiefer“) dargestellt, an die zwei Fragen nach dem Wesen des Unterschiedes schlossen, die die Leserin in einen Dialog verwickelten und so eine Komplizenschaft des Mitdenkens oder gar des Verstehens und des Mitgehens herstellten. Die Andersartigkeit musste also zuerst geteilt werden, um im Text weitergehen zu können.

Zuletzt löste Gordin die durch Kontrastierung, Komparativkonstruktion und durch Einbindung der Leserin geschaffene Spannung und führte die Dichotomie 'politische contra ethische Gemeinschaft' ein. Das Judentum sei „bloß eine ethische Körperschaft“, was im darauffolgenden Satz reformuliert und spezifiziert wurde – es sei „apolitisch“.<sup>355</sup> Auf der Gegenseite wurden „politische Körperschaften“ verortet, spezifiziert durch ihre „rein weltlich-politischen Institutionen“, weshalb „apolitisch“ nicht im Sinne einer Gleichgültigkeit gegenüber Politik zu lesen ist. Der Autor deduzierte von der abstrakten Differenz politisch vs. ethisch durch sukzessive Sinnspezifikation zur konkreten Differenz, die er durch das Charakteristikum „rein

---

352 Zum westlichen Antisemitismus bis in die Jahre der Zwischenkriegszeit vgl. Ben-Sasson; Ettinger 1980: 316 ff.; Katz 1980; Poliakov 1988; Benz 2008. Wolfgang Lipp bezeichnet den Prozess der Selbststigmatisierung als Umdeutung sozialer Stigmata (Lipp 1985: 71 ff.).

353 Die ethnische war vormals eine religiöse Unterscheidungskodierung. Das hebräische *goy* wurde in das Griechische *ethnikos* übersetzt, dessen Bedeutung sich von 'nicht israelitischer' Nichtjude zu 'nicht christlicher' und 'nicht jüdischer Heide' verschob. Wir werden sehen, dass der Begriff verschiedentlich eingesetzt wurde.

354 Zu den Begriffen Rasse, Volk, Nation und Ethnizität s. Fn 237, sowie Kap. 4.

355 Gordin nutzte die Selbstattribuierung „apolitisch“ für ethische statt militärische Größe, Bakunin „antipolitisch“ für eine soziale statt politische Macht (Fn 19).

weltlich-politische[r] Institutionen“ markierte. Durch diese Konkretisierung wurde die Aussage semantisch verändert: Das Politische werde durch „rein“ weltliche Institutionalisierung ausgedrückt. Implizit deutete er die diasporische Existenz der Juden und das Nichtvorhandensein einer zentralen, kirchlichen Organisation an.

Insofern schuf Gordin eine Grenze zwischen politischen und apolitischen, nämlich ethischen Gemeinschaften, die er nachdrücklich unterstrich. Politische Körperschaften verpflichteten ihre Mitglieder mit der zwingenden Gewalt des Gesetzes,<sup>356</sup> wohingegen sich die jüdischen Gemeinden durch eine „innere Sanktion“<sup>357</sup>, nämlich durch Verbindlichkeit und Freiwilligkeit konstituierten. Den Ursprung und die Geltung von Gesetzen in Frage zu stellen, verortet Gordin in einem aufklärerischen, sozialkritischen Diskurs, in dem die Unbescholtenheit der Legislative bezweifelt wurde:<sup>358</sup> Wenn die Bourgeoisie nicht weniger korrupt ist, als diejenigen, die zu Kriminellen erklärt werden, wird auch die Legitimität der gesellschaftlichen Ungleichheit zwischen der gesetzgebenden Obrigkeit und den Untertanen fragwürdig. Gordin führte aus:

---

356 Explizit hier: „א פאָליטישע קערפערשאפט איז א פאָלק, וואָס האלט צוזאמען זיינע מיטגלידער, ווי אַ רייף די קליאַפּקעס פון אַ פּאַס, (M: 22). מיט געוואַלט, סײַ ווען דער יחיד וויל סײַ ווען ער וויל ניט, מוז ער פּאַלגן, וואָס מ'הייסט אים אין נאָמען פון כלל

357 M: 56. Vgl. Moses Mendelssohns Auffassung von religiöser Überzeugung, dem „Antriebe der Seele“: „[...] die eigentlichen religiösen Handlungen leiden, ihrer Natur nach, weder Zwang noch Bestechung. Sie fließen entweder aus freiem Antriebe der Seele, oder sind ein leeres Spiel, und dem wahren Geiste der Religion zuwider.“ (Mendelssohn 1783/ 2005: 61; ebenso den Begriff der „erhabenen Sanktion“, zit. in Fn 664. Implizit wurde dieser Religionsbegriff von Abba Gordin auch im Zitat im Anschluss auf S. 88 aufgegriffen.

358 Gesetze seien „von Räubern“ gemacht, die betrügerisches Handeln verdeckten und ihr Raubgut sicherten (M:54). Damit griff der Autor implizit auf die Beschreibungen der kriegerischen „ursprünglichen Akkumulation“ durch K. Marx und auf den Eigentumsbegriff P. J. Proudhons zurück (Marx 1998 [1867], Kap. 23.; zu Proudhon s. die Fn 22, 32). די רויבער שאָפן געזעצן אום רעכטצופאַרטיקן זייערע מעשים תּעוועים, אום ניט צו דערלאָזן די זייערע רויב באַרויבטע זיי זאָלן צונעמען פון זיי זייער רויב (M: 54; Herv. i. O.).

Dort, wo es lediglich eine Gesetzgebung gibt, ist unvermeidlich stets einen Riss in der Gesellschaft, eine Spaltung, ein Auseinanderbrechen in zwei Teile.

Ein Teil, eine kleine Minderheit, befasst sich mit der „großen“, „bedeutsamen“, „geschätzten“, „wichtigen“ Aufgabe, Gesetze zu schaffen, zu kodifizieren, und damit, acht zu geben, dass sie um Himmels willen nicht von ihr selbst eingehalten werden, sondern von der breiten Masse.

Ein zweiter Teil, der fast das ganze Volk ist, die Mehrheit der Bevölkerung, ist verpflichtet, das Gesetz zu beachten, nach dem Gesetz zu leben, sich zu verhalten, wie es ihnen geboten ist.

Auf diese Weise wird eine Teilung der Gesellschaft geschaffen: eine Klasse schafft Gesetze, die zweite Klasse, oder die Massen, müssen die Gesetze befolgen.<sup>359</sup>

Ausgehend von einer angestrebten Harmonie und Ganzheit der Gesellschaft problematisierte Gordin den status quo – Gesellschaft sei gerissen, gespalten, in zwei Teile zerbrochen. Dies legte er durch die den Geltungsbereich schmälernde Aussage nahe, es gebe „lediglich eine Gesetzgebung“, der „unvermeidlich“ zu Disharmonie führe. „Körperschaften“ seien nicht auf dem höchsten Stand ihrer potentiellen Entwicklung – diese Abwertung wird durch das Modaladverb „lediglich“ (*nor*) markiert, das argumentative Funktion innehat: Es könne auch anders sein. Es müsse nicht „lediglich eine Gesetzgebung“ existieren – entweder ist sie erweiternd zu modifizieren oder es ist gänzlich auf sie zu verzichten. Gordin stellte die Gesetzgebung auf der einen Seite dem Riss, der Spaltung und dem Auseinanderbrechen auf der anderen gegenüber. Damit schuf er ein rhetorisches Ungleichgewicht zwischen beiden Satzteilen: eine Ursache habe unverhältnismäßig schwere Folgen, die er durch das Aufzählen sinnhaft und strukturell verwandter Nomina (*ris, fanandershpaltung, fananderfal*) im nachgeordneten Satzteil deutlich machte.<sup>360</sup>

Anschließend erfasste er die Teile, in die „die Gesellschaft“ zerfalle: Der erste Teil sei nicht nur eine Minderheit, sondern mehr noch, eine „kleine Minderheit“, die Gesetze schaffe und sie obendrein selbst nicht befolge. Gordin explizierte nicht, woraus sich diese Gruppe konstituiere, der er Heuchelei, das Anwenden verschiedener Standards auf eigentlich Gleiches vorwarf. Deutlich machte er aber, dass er das Ungleichgewicht der Rechte und Pflichten zwischen der benannten Minderheit und der Mehrheit, der „breiten Masse“, missbilligte. Indem er

---

359 דאָרט, וואו עס איז נאָר דאָ אַ געזעץ-געבונג, איז אַלעמאַל אומפאַרמיידלעך פאַראַן אַ ריס אין געזעלשאַפט, א פאַנאַנדערשפאַלטונג, אַ פאַנאַנדערפאַל אויף צוויי טיילן. איין טייל, אַ קליינע מינדערהייט, פאַרנעמט זיך מיט דער "גרויסער", "חשובער", "שאצבארער", "וויכטיקער" אויפגאַבע פון שאַפן, קאָדיפֿיצירן געזעצן און אויפפאַסן, אַז זיי זאָלן אָפגעהיט ווערן, חר"ש ניט פון זיי אַליין, נאָר פון יענעם, פון גרויסן עולם. אַ צווייטער טייל, וועלכער איז כמעט דאָס גאַנצע פּאָלק, דאָס רוב פון דער באַפעלקערונג, איז מחויב צו היטן דאָס געזעץ, לעבן לויטן געזעץ, זיך אויפפירן, ווי זיי זיינען געבאַטן. אויף אַזא אופן ווערט געשאַפן אַ דיפערענצירונג אין געזעלשאַפט: איין קלאַס שאַפט געזעצן, דער צווייטער קלאַס, אַדער די מאַסן, מוזן פּאָלן די געזעצן (M: 54)

360 Das Präfix *fun-* bzw. *fan-*, dessen historische Bedeutung „in alle Richtungen; auseinander“ erhalten geblieben ist, markierte die Richtung einer Bewegung der Konverben und illustrierte den von Gordin beschriebenen Bruch (Katz 1987: 152 f.).



eine Reihe von synonymen Adjektiven (*groyser, khoshever, shatsbarer, vikhtiker*) parenthetisch auflistete, signalisierte er durch stilistische Überformung, dass das Gegenteil gemeint war. Die Ironie wirkte durch verstelltes Lob herabwürdigend.<sup>361</sup> Sie fungierte als sprachliches Mittel zur Uminterpretation von gesellschaftlich als bedeutsam wahrgenommenen Handlungen und zu ihrer Neubesetzung und Trivialisierung. Gordin belächelte das hochrangig Geltende, somit auch die von Geltungsdrang getriebene „kleine Minderheit“, unterhielt mit dieser Chuzpe und stellte ungesehen mit dem der Ironie eigenen Augenzwinkern Komplizenschaft her. Zum einen beabsichtigte er, die Einsicht zu bewirken, dass vorgeblich wichtige Aufgaben als solche geprüft werden müssten, zum zweiten wollte er Leidenschaften gegen die Unverhältnismäßigkeit zwischen den Rechten und Pflichten auf beiden Seiten erregen. In anderen Worten war Gordin bestrebt, Protest zu mobilisieren.

Gegen wen sich dieser Protest richten sollte, explizierte Gordin erneut nicht. Zunächst legte die Verwendung des Latinismus „kodifizieren“<sup>362</sup> nahe, dass es sich um weltliche, nichtjüdische Gesetzeskodizes handelte. Dass er aber den Hebraismus *khoshev* in einer Reihe von nicht hebräischstämmigen Adjektiven verwendete, kann darauf verweisen, dass er die zur Disposition stehenden gesetzgebenden Handlungen sowohl auf jüdische wie auch auf nichtjüdische Gemeinschaften unterschiedslos bezog und abwertete. Darauf lässt auch die anschließend ironisierend eingebrachte traditionelle, formelhafte Wendung „um Himmels willen“ (*khas-ves-holem*) schließen, die Gordin denjenigen in den Mund legte, die die eigens erlassenen Gesetze nicht einzuhalten gedachten.

Die Aufreihung „ein zweiter Teil“ leitete semantisch eine Absetzung von dem vorangegangenen Gedanken ein, der mit „ein Teil“ anhub. Diese Gegenseite sei nicht nur eine „Mehrheit der Bevölkerung“, sondern „fast das ganze Volk“, für das Gordin implizit sprach und so repräsentative Ansprüche geltend machte. Dieser Teil der Gesellschaft müsse Vorgaben „beachten“, nach ihnen „leben“, sich „verhalten“. Diese Aneinanderreihung von Tätigkeitswörtern suggeriert eine umfassende Rastlosigkeit, eine das alltägliche Leben durchdringende Geltung des Gesetzes. Das von Gordin des Öfteren eingesetzte stilistische Mittel, Gedanken durch sinnverwandte Verben zu wiederholen, wirkte nun eindringlich, und diente der affektiven Be-

---

361 Ueding 1994: 317, 298. Ironie als „extreme Form des tropischen Ersatzes“ drückt das Gegenteil des zu beschreibenden Sachverhaltes aus.

362 Zu den „Internationalismen“ im Jiddischen s. Goldberg 1996 [1944]: 75 f; Schaechter 2003: 36-39.

teilung der Leserin.<sup>363</sup> Er fasste repetitiv zusammen, spitzte zu und schloss kohärenzbildend den Kreis zur eingangs gestellten These: „Auf diese Weise“ werde Gesellschaft in zwei Klassen gespalten.

Von dieser Aufspaltung der Gesetzespraxis in aktives Schaffen bzw. Überwachen auf der einen und passives Befolgen auf der anderen Seite grenzte Gordin schließlich das ethische Gesetz ab. Ethik sei beispielhaftes Verhalten auf Grundlage des eigenen „guten Willens“. Das ethische Gesetz fuße allein auf der subjektiven Überzeugung und auf dem Gewissen:

Ethik beginnt bei sich, nicht bei den anderen. Ethik hat mit dem eigenen Auftreten zu tun. Und das eigene Auftreten muss als Beispiel für den Nächsten dienen. Ethik verfügt über keine andere Sanktion, als lediglich eine innerliche, die Sanktion des Gewissens. Ethische Gesetze können nicht diktiert werden, können nicht aufgezwungen werden, sie müssen angenommen werden und ausgeführt werden mit dem guten Willen. Eine ethische regulierende *Kraft* ist eine freiwillige regulierende Kraft. Und ethische Gesetze werden erst dann imstande sein, das gesellschaftliche Leben zu regulieren, wenn die Menschen moralisch erzogen worden, moralisch verfeinert, kulturell-moralisch sind.<sup>364</sup>

Hier präsentierte Gordin eine Definition von Ethik, legte ihre Handlungsrichtung (in Bezug auf *zikh*) fest und grenzte sie von einem Bezug auf den Anderen, *yenem*, ab. Dann wiederholte und konkretisierte er die Deklaration: Ethik sei eine reflexive Haltung, das eigene Verhalten zu überprüfen. Bemerkenswert ist, dass Gordin die *gezetsn fun etik* nicht herleitete – quasi phänomenologisch postulierte Gordin ihre Existenz und übergang ihre Herausbildung; lediglich ihr Fortbestand war von Interesse: Durch das Benehmen (*uffir*) und durch beispielhaftes Verhalten seien die a priori unterstellten „ethische[n] Gesetze“ umzusetzen. Er ließ damit offen, ob ethische Gesetze Gegenstand von Debatten, und ob unterschiedliche Entscheidungen jeweils „ethisch“ sein könnten. Erst im nachfolgenden Absatz sind in Gordins Ausführungen vage Andeutungen über die Entstehung ethischer Gesetze zu erkennen. Hier jedoch beschrieb sie der Autor weder kategorial mittels geteilter „jüdischer“ Attribute, noch legte er sich auf eine Bestimmung der konkreten Inhalte wie „Du sollst...“ oder „Du sollst nicht ...“ fest. Stattdessen argumentierte er an dieser Stelle relational, d. h. er verortete Ethik in Handlungen und Bezügen („als Beispiel für den Nächsten“).

---

363 Ueding 1994: 315.

364 עטיק הויבט אן מיט זיך, ניט מיט יענעם. עטיק האָט צו טאָן מיטן אייגענעם אויפפיר. און דער אייגענער אויפפיר דאַרף דינען אַלס ביישפּיל פאַרן צווייטן. עטיק פאַרמאָגט ניט קיין אַנדער סאַנקציע ווי בלויז אַן אינערלעכע, די סאַנקציע פון געוויסן. געזעצן פון עטיק קענען ניט דיקטירט ווערן, קענען ניט אַרױפגעצווונגען ווערן, זיי דאַרפן אָנגענומען ווערן און אויסגעפירט ווערן מיטן גוטן ווילן. אַן עטישערעגולאַטאָר איז אַ פּרױויליקער רעגולאַטאָר. און עטישע געזעצן וועלן זיין בכוח צו רעגולירן דאָס געזעלשאַפּטלעכע לעבן בלויז דעמאָלט, ווען די מענטשן וועלן זיין מאַראַליש דערצויגן, מאַראַליש ראַפּינירט, קולטורעל-מאַראַליש (M: 56; Herv. i.) (O)

Sodann erreichte Gordin den Gegenstand der vorangegangenen Bestimmungen: Nicht ihre inhaltliche Definition, sondern die Grenzen der Ethik wurden relevant: Es fehle die sanktionierende Kraft. Er räumte ein, es gebe „lediglich eine innerliche, die Sanktion des Gewissens.“ Einmal definitiv und selbstsicher, präsentierte er sich nun abwägend und beschwichtigend. Das Gewissen<sup>365</sup> nahm Gordin als die Grenze der Ethik und als einschränkende Bestimmung hin. Die Sicherheit der Aussage wurde vage, so zeigte er sich über diesen Punkt offen. Als bald kam er zurück zur eigentlichen Haltung, zum primären Problem, über das er sich wenig kompromissbereit zeigte. Man könne „ethische Gesetze“ nicht diktieren, aufzwingen, sondern nur annehmen und aus eigenem Antrieb ausführen. Nach Gordin mussten diese Gesetze „angenommen“ werden, womit er schließlich eine vorangegangene Debatte, eine subjektive Entscheidung der Akzeptanz andeutete. Also forderte er die Hinwendung bzw. Rückkehr zu einem Zustand, in dem Gesetze reiflich überlegt, debattiert und erst im Fall der Überzeugung, des „guten Willen[s]“ verinnerlicht werden. Die syntaktische Form der kontrastierenden, repetitiven Aufzählung wirkt trotz allem belehrend und appellierend: Ethische Überzeugungen „können nicht [...] werden, können nicht [...] werden, sie müssen [...] werden und [...] werden“.<sup>366</sup> Er reformulierte, die „regulierende Kraft“ sei das Moment der Freiwilligkeit.<sup>367</sup> Diese Art der gesellschaftlichen Organisation sei aber „erst dann“ (*bloyz demolt*) möglich, wenn bestimmte Voraussetzungen in der Erziehung und Kultivierung der Menschen erfüllt seien. Gordin argumentierte tautologisch, wenn er ethische Gesetze durch moralische Erziehung bestimmte – aber das Ziel machte er deutlich: Eine moralische Erziehung stehe an, die zu dem Zustand führe, dass Gesellschaft durch ethische Gesetze bestimmt wird. Im Bestehenden seien Gesetze dazu nicht in der Lage; sie hätten nicht die nötige Kraft. Mit dem Ausdruck für „imstande sein“ (*bikoyekh zayn*) flocht Gordin *koyekh* (Kraft, Gewalt, Macht)<sup>368</sup> in den Desiderativsatz ein, statt *in shtand*, *mesugl* oder *feik* zu verwenden. Damit wurde der Aussage eine

---

365 Schon Moses Mendelssohn betonte den für das Sittliche zentralen Stellenwert des Gewissens. In einem Brief an Mendelssohn drückte I. Kant seine Bewunderung für *Jerusalem* aus: „Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan [sic], von der ihrigen absondere [...]“ (zit. in Mendelssohn 1783/ 2005: vii).

366 Möglich ist, dass Erfahrungen mit den Entwicklungen in der Sowjetunion zwischen 1918 und 1926 in den Text einfließen. Implizit sah Gordin damit den revolutionären Umbruch als Moment der Debatte über Gesetze an, woran sich nicht die Implementierung von Gesetzen und ihre Beachtung durch Gewaltandrohung anschließen dürfe.

367 Wir kommen auf die Problematik des freien Willens und auf Gordins Konzept von Freiwilligkeit als Gegenbegriff zu Autorität und Unterwerfung unter Kap. 2.2.5 zurück (insb. S. 128 ff.).

368 Zur Verwendung des Begriffs Kraft s. die Fn 323, auch die Fn 322 dieser Arbeit.

metaphysische, überzeitliche Konnotation verliehen: „ethische Gesetze werden erst dann imstande sein, das gesellschaftliche Leben zu regulieren [...]“. Festzuhalten bleibt, dass Gesetze für Gordin nur als ethische legitim waren, eine regulierende Kraft nur als freiwillige möglich, und Macht (oder Kraft) dann gerechtfertigt war, wenn Menschen „moralisch verfeinert“ seien.

Wenige Seiten darauf spezifizierte Gordin die These, der Mensch sei moralisch zu verfeinern und Gesetze entsprangen einer inneren Überzeugung, und griff auf ein schon verfügbares Beispiel zurück: Die jüdische Gesetzgebung sei diejenige, die keine Sanktion brauche,<sup>369</sup> ihre Grundlage seien Bindung und Überzeugung. Das rabbinische Gericht (*bezdn*) habe sich durch Kompromiss und Ausgleich ausgezeichnet:

Und die Juden, als Volk, haben bewiesen, dass man ohne einen weltlichen Staat auskommen und existieren kann. Mehr noch, sie haben bewiesen, dass sie ungeachtet des Umstands, dass sie keinen Staat besaßen, einen Kodex schufen und ihn nicht nur schufen, sondern ihm folgten, und [sie haben, LT] einen eigenen *bezdn* geschaffen. Wie? Auf eine religiös-ethische Weise, auf religiösen Sanktionen [basierend, LT]. Sie haben ihr Leben auf der Basis der Gemeinde gebaut und ihren Zusammenschluss rein föderalistisch geformt, nicht zentralistisch. Wie stützt sich ihr *bezdn*? Worauf hat er sich gestützt? Auf Kompromisse, darauf, Streit zu schlichten, nicht Urteile herab zu donnern [...].<sup>370</sup>

Nachdem Gordin darlegte, welche Schwierigkeiten eine Körperschaft ohne Staat bewältigen müsse, bemühte er sich in dieser, im Folgenden zu erörternden Passage um die Darstellung, dass Überleben *trotz* des Andersseins möglich und wünschenswert sei. So eröffnete er die Argumentation mit „Beweisen“, Juden würden die Möglichkeit des staatenlosen Daseins mit ihrer bloßen Existenz dokumentieren – zumindest sei es möglich, andere Wege als eine staatli-

---

369 Gordin war damit in einem rationalen Diskurs verankert, in dem mit Moses Mendelssohns *Jerusalem* und Immanuel Kant das Judentum als nicht institutionalisierte „natürliche Religion“ (Kant 1793/ 1922: 306 ff.; zu Mendelssohn s. die Fn 251, 357, 365, sowie im Folgenden die Fn 664, 800) aufgefasst wurde. Zentral waren die Gewissensfreiheit und die Rechtfertigung des Judentums durch die Philosophie. Kant unterschied zwischen dem wahren, reinen „Vernunftglauben“ und dem *cultus spurius* des Kirchenglaubens (1793/ 1922: 235 ff., 301). So auch bei H. Cohen: „Ist doch auf diesem Wege der L o g o s zur Welt gekommen. Und da man seit Saadja [...] eine ethische Begründung des Judentums versuchte, so wurde man unvermeidlich dazu getrieben, dieser Ethik auch eine Art von logischem Unterbau zu geben. Es ist nun bedeutsam, daß hierin schon eine innere Übereinstimmung unverkennbar ist.“ (Cohen 1924: 287; Herv. i. O.). Saadiah (Ben Joseph) Gaon war der größte Gelehrte unter den Talmudkommentatoren, den *geonim*. Cohen sah somit im Rabbinismus, wie viele seiner Zeitgenossen, eine streng rationale Tradition.

370 און די אידן, אַלס אַ פּאָלק, האָבן באַוווּן, אַז מ'קען זיך באַגייגן אָן אַ וועלטלעכן שטאַט און עקזיסטירן. און מער, זיי האָבן באַוווּן, אַז אומגעאַכט אויף דעם פּאַקט, וואָס זיי האָבן קיין שטאַט נישט פאַרמאַגט, האָבן זיי געשאַפן אַ קאָדעקס, און נישט נאָר געשאַפן עס, נאָר געפּאָלגט עס, און אַן אייגענעם בית-דין געשאַפן. אויף וועלכן אופן? אויף אַ רעליגיעז-עטישן שטייגער, אויף אַ רעליגיעזער סאַנקציע. זיי האָבן קאַנסטרואַירט זייער לעבן אויף דעם גרונט פון געמיינדעס, און זייער צוזאַמענבנד האָבן זיי פאַרמירט ריין פעדעראַליסטיש, נישט צענטראַליסטיש. ווי האָט זיך געהאַלטן זייער בית-דין? אויף וואָס האָט זיך עס געהאַלטן? אויף פּשרות, אויף אויסגלייכן סכסוכים, נישט אַראַפּדונערן ווערדיקטן [...] (M:77).

che Organisation zu finden (*m'ken zikh bageyn*).<sup>371</sup> Gordin warf damit die antizipierte, strittige Behauptung und Gegenposition auf, dass „man“ ohne Staat nicht bestehen – „auskommen und existieren“ – könne, womit Debatten im Hintergrund der Argumentation anklangen.<sup>372</sup> Ein zweites Beispielargument wurde durch „Mehr noch“ (*Un mer*) hinzugesetzt. Das Additive verstärkte die Wirkung des vorangegangenen Arguments. Wieder wurde ein Beweis angetreten – hier des Umstands, dass auch ohne Staat Kodizes geschaffen würden.<sup>373</sup>

Mit „Wie“? unterbrach der Autor die bis dahin additive Darstellung durch eine sich selbst und dem Publikum rhetorisch gestellten Nachfrage, wodurch er den Text in Form eines Dialogs, der in seinem Verlauf von kurzen Fragen begleitet wird, präsentierte. Verschiedene Ebenen der Selbstverortung wurden berührt: Gordin stellte sich als Referent dar, der das Publikum in eine Rede verwickelte. Die Bitte um Präzisierung bezog sich auf die Schaffung eines Kodex und eines Gerichtshofs. Gefragt wurde nach der Art und Weise des Schaffens und Befolgens, nicht nach ihrer Herleitung oder nach zeitlicher Spezifikation. Dadurch wurde die vorangehende Darstellung geteilt und – zunächst – bejaht. Der Antwort folgte die sukzessive Sinnspezifikation von der Art und Weise zur sanktionierenden Bestätigung der geschaffenen Gesetze. Die Punkte Leben und Zusammenschluss (*tsuzamenbund*) schlossen sich unmittelbar an, wo-

---

371 Ein Beispielargument wird gewöhnlich angeführt, wenn dessen Repräsentativität unausgesprochen vorausgesetzt wird. Es dient als Beleg und der Anschaulichkeit. Die Phrase, Juden „haben bewiesen“ verdeutlichte die Gewissheit des Autors, dass Auskommen und Existenz aller („man“) ohne Staaten möglich sei. Das neutrale Pronomen „man“ (*me'*), das verkürzt eingesetzt, quasi verschluckt wurde, beanspruchte auf subtile Art Allgemeingültigkeit. Mit dem generischen 'man' traf der Autor Aussagen über eine unbestimmte Gesamtmenge – die jüdische wie auch die nichtjüdische, die ohne Staat bestehen könne. Dieser man-Gebrauch steht oft – so auch hier – normativen Aussagen nahe und eignet sich für Bewertungshandlungen, deren interaktive Funktion sich zu einer Aufforderung verschieben können (Bredel 1999: 128 f., Fn 219). Gordin zielte darauf, zu begründen und zu beweisen – markiert durch die zweifache Verwendung der Zuschreibung *hobn bavizn* –, er erwartete Einsicht und Nachahmung.

372 Gordin antizipierte die Gegenposition im vorangehenden Absatz, die sich einrede, nicht ohne Staat auskommen zu können (M:77). Denkbar sind zionistische und leninistische Positionen, von deren Annahme eines absterbenden Staats als Übergangsform der Revolution er sich abgrenzte. Für den Menschenwik G. W. Plechanow waren Anarchisten „bourgeoise Utopisten“, „Kleinbürger, Individualisten und Revoluzzer, die das Machtmittel des Staates nicht ausnutzen wollen und deshalb den Klassenkampf nicht begriffen haben.“ (Plechanow 1894: 72). Der Vertreter der Bolschewiki V. I. Lenin schrieb 1901, der Anarchismus habe „nichts gegeben außer allgemeinen Phrasen gegen die Ausbeutung“, er sei „umgestülpter bürgerlicher Individualismus“, vertrete „keinerlei Doktrin oder revolutionäre Lehre“ und führte dennoch zu einer „Zersplitterung der Arbeiterbewegung“ (1901: Internetdokument).

373 Eine Sammlung und Strukturierung gesetzlicher Normen einschließlich ihrer Befolgung schien Gordin bereits erwiesen. So betonte er das Befolgen des Gesetzes durch die konzessive Konjunktion „nicht nur [...], sondern [...]“ (*un nit nor geshafn es, nor gefolgt es*). Damit seien nicht nur Gesetze geschaffen und befolgt worden, sondern auch ein ganzes System der Gerichtsbarkeit. Es ist denkbar, dass der Autor Interpretationen abwehrte, die dem staatenlosen Zustand Chaos und Gesetzlosigkeit, den staatlichen Formen hingegen ein Mindestmaß an Ordnung zuschrieben (s. Fn 147).

durch eine Nähe zwischen Gesetz, Gerichtshof<sup>374</sup> und die Organisation des Gesellschaftlichen rhetorisch hergestellt wurde. „Auf dem Boden der Gemeinden“, „rein föderalistisch“ und „nicht zentralistisch“ sind adverbiale Bestimmungen der ausgedrückten Handlungen 'konstruieren' und 'formen', die die Negation des Staatlichen wiederholten und im veränderten Kontext, bezogen auf eine Gerichtsbarkeit, anwendeten.

Der letzte Absatz setzte mit zwei Nachfragen nach den Stützfeilern „ihrer“ Gerichtsbarkeit ein, die entweder als rhetorische Fragen des Lehrers und Dozenten gelesen werden können oder als Nachfragen eines interessierten Gegenüber. Die Antwort blieb stichwortartig, knapp und kontrastiv:<sup>375</sup> Kompromisse (*pshores*) und Ausgleich stellte er dem Verhängen von Urteilsprüchen (*aropdunern verdiktn*) gegenüber, woraufhin er der Gegenüberstellung eine durch das richtungsweisende *arop* und dem Bild des Donners (*aropdunern*) vertikale Handlung mit autoritärem Zug beifügte. Implizit schrieb er die letzte Handlung der antizipierten Gegenposition zu und charakterisierte damit zentralistische, über die Gemeindeebene hinaus organisierte Gesellschaftsformen.

Kompromissfähigkeit und die Beibehaltung von Differenzen beschrieben für den Autor den Prozess dieser Gerichtsbarkeit, zu deren Würdigung er einen autobiographisch verfassten, erzählenden Absatz einarbeitete. Er beschrieb eine von Auseinandersetzungen und Heterogenität geprägte, turbulente Lebensart, die er als Kind erfahren habe und die exemplarisch für eine ideale Gerichtsbarkeit stand:

Der jüdische *Besdn*. Als ich ein Kind war, sah ich ihn mit meinen eigenen Augen. Damals erschien mir die Sache merkwürdig, es kamen fragwürdige Personen, die sich lauthals ausließen, bis sie davon heiser wurden, all ihre Beschwerden auszuschütten. Es gab dabei keine Anwälte, Bevollmächtigte oder andere Plagen. Man ließ sie aus ihren Herzen sprechen, und am Ende – machte man [gewöhnlich, LT] eine *Parshe*, führte ein Gespräch mit einer Seite, danach mit der zweiten, hielt sie gesondert, verstand ihre Lage und Forderungen und erfasste, inwieweit jede Seite bereit ist, nachzugeben. Und zum Schluss gingen beide Seiten zufrieden, versöhnt. Alle Handlungen wurden von einem zivilen Standpunkt aus betrachtet, nie von einem kriminellen.<sup>376</sup>

Gordin eröffnete eine Kindheitserinnerung mit einer Regieanweisung und wechselte vom erörternden und dialogischen, wie vordem beschrieben, zum szenischen Schreiben aus der Ich-Perspektive. Die Angabe bildete eine Verstehensvorgabe, die den Rahmen der Erzählung mar-

---

374 Gemeint war das Lehrhaus von Javne/ Jamja (explizit hier: M:76), das von Jochanan ben Sakkai, einem Schüler Hillels, nach der Zerstörung des Tempels 70 n.d.Z. gegründet wurde und sich zum geistigen Zentrum des Judentums entwickelte.

375 Kontrast und Antithese waren „Grundformen der anarchistischen Wirklichkeitsdarstellung und Weltsicht“ (Glöckner 1989: 534 ff.).

kierte, der voraussetzte, dass das Publikum die historische Gerichtsbarkeit kennt. Diese knappe Referenz zeichnete einen Stilbruch zur vorangehenden Erzählstruktur<sup>377</sup> – der Text wurde für einen Absatz, für eine Szene gleichsam autobiographisch umgestaltet. Die Wahrheit der Aussage wurde durch die Selbstinszenierung zum Zeugen mit der Adverbialbestimmung „mit meinen eigenen Augen“ verstärkt. Die dramaturgische Gestaltung der Erzählung, wie Gordin den Ausgleich zwischenmenschlicher Differenz erlebt hatte, sollte anschaulich und authentisch wirken.

Der Verweis auf die eigene Biographie kam der Selbstdarstellung als ehrlicher, überzeugter Sprecher zugute.<sup>378</sup> Er positionierte sich als Person, die zum einen gelernt habe und eine „Sache“ in der Jetztzeit differenzierter bewerte, und zum zweiten die frühere Haltung benannte und damit zuließ, dass sie als Kind eine andere Auffassung darüber gehabt habe. Das erzählende Selbst distanzierte sich nicht vom erzählten Selbst – für das „die Sache merkwürdig“ und unangenehm (*prikre*) war. Dennoch, was „damals“ unangenehm war, ist es heute nicht mehr. Wiederkehrende Handlungen in der Vergangenheit (*flegn kumen; flegn zikh oysshrayen; flegn heyzerik vern*), ausgeführt von „fragwürdige[n]“ bzw. „teuflische[n] Personen“ (*bale-do'vers*), überbrückten die Distanz, die Gordin eingangs schuf – die Ironie eignete sich, um die Skepsis des erzählten Ichs, des Kindes, mit der Affirmation des erzählenden Ichs in Einklang zu bringen. Sie kam dann zum Tragen, wenn die besagten Personen, „die sich lauthals ausließen“ (*flegn [...] zikh gut oysshrayen*), sich nicht nur ausließen, sondern dies lauthals (hier *gut*) taten.

Gordin stellte sich als Fürsprecher der freien Gefühlsäußerung dar und zeigte sich den wahren

---

376 דער אידישער בית-דין. ווען איך בין א קינד געווען, האָב איך עס געזען מיט מייע אייגענע אויגן. דעמאָלט האָט די זאך אויסגעזען מיר פריקרע, די בעלי-דברס פלעגן קומען, זיך גוט אויסשרייען, ביז זיי פלעגן הייזעריק ווערן פון אויס גיסן זייערע אַלע טענות. עס זיינען ניט געווען דערביי קיינע אַדוואָקאַטן, סטריאַבטשעס אָדער אַנדערע אַנשיקענישן. מ'האָט זיי געלאָזט אַראָפּרעדן פון האַרצן, און צום שלום – פלעגט מען אַ פרשה מאַכן, איבעררעדן מיט איין צד, דערנאָך מיטן צווייטן, האַלטן זיי ביחידות, פאַרשטיין זייער לאַגע און תביעות און תופס-זיין וויפיל יעדער צד איז גענייגט נאָכצוגעבן. און צום סוף פלעגן ביידע צדדים אַוועקגיין צופרידענע, איבערגעבעטענע. אַלע האַנדלונגען זיינען באַטראַכט געוואָרן פון אַ ציווילן שטאַנדפונקט, קיינמאָל ניט פון אַ קרימינעלן (M: 78)

377 Die vorangehenden Überlegungen schlossen mit dem Satz: „Und das haben die Juden getan, so haben sie ihre Institutionen gegründet.“ זייערע אינסטיטוציעס געגרינדעט (M:78).

378 Dennoch blieb unerwähnt, was zum Verständnis der Darstellung gehörte: Dass Gordins Vater Yudah Leib Gordin ein Rabbi war, der in dieser Funktion als Ansprechpartner für für strittige Fragen fungierte (Nedava 1974: 74). Bereits zu Beginn seiner Autobiographie schrieb Gordin von seinem Vater, der gern mit seinem Lehrer spitzfindige Diskussionen führte. Er appellierte unter Berufung auf Num. 21,14 an Streitende, im Guten auseinander zu gehen (Gordin 1958: 6). Hier schrieb der Autor lediglich, sie „kamen“, und nahm an, dass das Publikum den autobiographischen Hintergrund kenne oder aus dem Kontext erschließen würde. Der Rabbi wurde indirekt als eine vertrauliche Person charakterisiert, bei der Unbefangenheit möglich sei und Kummer „ausgeschüttet“ (*oysgisn*) werden könne.

(universal konzipierten) Bedürfnissen nahe. Ratsuchende konnten unverblümt „all ihre Beschwerden“, bis die Heiserkeit sie hinderte, loswerden und „ausschütten“. Durch den Einschub des Indefinitums *ale* unterstrich der Autor die umfassende Aussprache, Unbefangenheit und Ehrlichkeit der *bale-do'vers*.<sup>379</sup> Das Bild des Fließens (*oysgisn*) transportierte Bedeutungen wie des Waschens und einer von Lasten und Sorgen befreienden Reinigung, wie auch des Lebendigen.<sup>380</sup> Im Anschluss wechselte das Narrativ von der internen Evaluation des erzählten, skeptischen Ich zur externen Evaluation des erzählenden Ich.<sup>381</sup> Damit ging der Autor von der ironisierenden Darstellung zur Aufzählung und metaphorischen Beschreibung über. Das beschriebene, häufig wiederkehrende Ereignis zeichne sich durch eine negative Qualität aus, dass „Anwälte“ (*advokatn*), „Bevollmächtigte“ (*striabtshes*) und „Plagen“ (*onshikenish*)<sup>382</sup> vorzugsweise nicht zugegen waren.

Die dargestellten Handlungen und Ereignisse wurden damit allein durch die Negation, das Nichtvorhandensein von „Plagen“ aufgewertet, gegen die sich abgegrenzt werden sollte. Gordin reformulierte „auslassen“ und „ausschütten“ – die Gäste konnten „aus ihren Herzen sprechen“ – und weckte Assoziationen zum chassidischen Motiv des Herzensgottesdienstes (*avoyde shebalev*),<sup>383</sup> dem Gebet und der Klage, die sich durch die unmittelbare Verbindung zu Gott auszeichnen. Dieses Gewähren Lassen („man ließ sie“) sei gängige Praxis, die durch das Indefinitum 'man' als universal impliziert wurde. Stilistisch diente der Gebrauch des generischen 'man' sowohl der Distanzierung wie auch der individuellen Entlastung.<sup>384</sup> Die Befremdung brachte der Autor bereits in der kindlichen Skepsis zum Ausdruck, löste sie aber in der

379 Die semantische Konnotation widersetzte sich der kontextuellen Einordnung der Personen, die Streitfragen vortrugen, wodurch die Ironie zum Tragen kam. Zudem spielte Gordin mit der althergebrachten, pejorativen Wortkonnotation – die Bedeutungen „Teufel“ und „Satan“ wurden lockernd aufgebrochen.

380 Um die Interpretation anhand der sprachlichen Mittel zu untermauern, kann hinzugefügt werden, dass das Adverb *gut* bzw. „lauthals“ die Handlung zu einer erwünschten und gesunden modalisierte – so beschrieben erinnerte die Passage an aufgebraute Auseinandersetzungen, bei denen beide Seiten ihrem Ärger Luft machen.

381 Vgl. Labov, Waletzky 1967.

382 Das Suffix *-enish* wurde für substantivierte Verben verwendet, die häufiges Wiederholen oder längere Dauer von Handlungen ausdrückten (Schaechter 2003: 228 f.). So schwang mit der Wortwahl der Überdruß gegenüber Advokaten und andere Repräsentanten mit.

383 און פון דעם באנעם פון סוגעסטיע און אויטאָ-סוגעסאיע וועלן מיר צוקומען מיט פארשטענדעניש צום ענין פון תפילה. געבעט האָט זיך ניש געלאָזט לייכט טראַקטירן פון פּילאָזאָפּן דערפאַר, וואָס דער דאָזיקער קעגנשטאַנד דאַרף אויפגעפאַסט ווערן מער פּסיכאָלאָגיש, איידער לאָגיש. געבעט געהערט אין דער רובריק פון סוגעסטיע און אויטאָ-סוגעסטיע. מיר וועלן ברענגען אַ פאַר הוילע, נאַקעטע תפילות. איך מיין תפילות וועלכע זיינען ניש איבערגעלעסטיקט מיט די עלעמענטן פון דאנקגעבונג און לייב-זינגונג, עלעמענטן וועלכע פאַרווירן דעם מהות פון געבעט און מאַכן שווער צו באַגרייפן דעם הויפט-מאָטיוו ווי די הויפט-כאַראַקטעריסטיק פון דעם גאַנצן ענין פון דער ”עבודע שבלב“, פון געבעט און מאַכן שווער צו באַגרייפן דעם הויפט-מאָטיוו ווי די הויפט-כאַראַקטעריסטיק פון דעם גאַנצן ענין פון דער ”עבודע שבלב“, (G:230 f.). Zu Konzepten der modernen Psychologie und „Seelenlehre“ s. die Fn 293 und 322.



externen Evaluation durch Ironie auf. Hier liegt ein Beispiel dafür vor, dass Distanz nicht immer auch Abgrenzung und Abwehr impliziert, insofern eine spezifische, wenn auch merkwürdige (*prikre*) Praxis geschildert wurde, die der Autor für sinnvoll und zweckdienlich erachtete. Der Vorgang kulminierte mit „und am Ende“ (*un tsum shlus –*), der Autor kennzeichnete eine Kunstpause im Schreib- und Lesefluss, die etwa das Kind und alle Beteiligten nutzten, um nach dem just beschriebenen Tumult aufzuatmen. Auch an dieser Stelle sollte das Publikum eingebunden und Empathie geschaffen werden.

Die Auflösung der Szene erfolgte, indem der Autor Handlungen nacheinander anführte, die Besonnenheit, Ausgewogenheit und Freiwilligkeit signalisierten: Man (der Vater) erörterte den Stand der Dinge, wobei Gordin nahelegte, dass Probleme und Meinungen eines jeden einer *parshe* bzw. einer Erläuterung in einer *sedre*<sup>385</sup> ähnlich seien bzw. analog behandelt und diskutiert werden sollten. Mit beiden Seiten sei ausführlich gesprochen (*iberredn mit eyn tsad, dernokh mitn tsveytn*), Positionen gesondert und in ihrem jeweiligen Recht (*bikhides*) betrachtet worden, um Gleichheit und Respektabilität zu demonstrieren. Die Bereitschaft zum Nachgeben wurde mit *iz geneygt nokhtsugebn* beschrieben, wodurch der Autor die harmonische Auflösung der Szene mit einer weichen Haltung (*iz geneygt*) des geneigt-Seins versah.

Die semantischen Implikationen werden hiermit deutlich: Aus einer tumultartigen Szene führte Gordins Interpretation sukzessive zu Besonnenheit, Ausgewogenheit, Gleichheit und Harmonie. Das Ideal war der Kompromiss, der aus einer natürlichen Verschiedenheit der subjektiven Meinungen geschlossen wurde. Der Autor schloss die Handlung (*un tsum sof*) und legte einen Dreischritt nahe: Gegensätzliches stand einander gegenüber, im zweiten Schritt wurden These und Antithese verhandelt, im letzten synthetisiert. Mit dieser Darstellung illustrierte Gordin stilistisch einen harmonisierenden Prozess (*flegn beyde tsdodim avekgeyn tsufridene, ibergebetene*), der implizit mit der Gegenseite, den „Advokaten“ anders verlaufen sei. Die Opponenten handelten umfassend und ganzheitlich (*ale handlungen*), niemand würde ausge-

---

384 In diesem Kontext handelte es sich um ein pronominales, circumstantiell gebrauchtes *man* in einer biographischen Schilderung. Es bezog sich auf Gordins Vater. Der Referent wurde nicht benannt, aber aus dem Kontext erschlossen (Bredel 1999: 132). Der Autor nahm damit einen Rebben von der gängigen, auch von Gordin selbst (Kap. 2.2.4) formulierten Kritik gegen autoritäre Gemeindeführer (Fn 164) aus.

385 Eine *sedre* oder *parshe* ist eine von 54 Wochenabschnitten der Tora. *Parshes* konnten grundsätzlich von jedem männlichen Juden ab dem 13. Lebensjahr auf eigene Weise, ohne feste Ordnung oder Methode gepredigt werden. Auch Frauen kamen zum *Rebbe* oder zur *Rebetsn* und baten um Rat bzw. um Schlichtung einer Streitfrage (vgl. Modena/ Arnold 2007: 92).

schlossen, keine Position als falsch oder kriminell aufgefasst (*keynmol nit fun a krimineln*).<sup>386</sup> Damit beschrieb der Autor den im Anarchismus zentralen Soll-Zustand mit einem rhetorischen Kunstgriff als jüdischen Ist-Zustand, bei dem Abweichungen leicht als Fehlentwicklungen oder auch als Ergebnis von Anpassungsprozessen an die nichtjüdische Umwelt gedeutet werden konnten. Insofern waren die verschiedenen Meinungen bloß Interpretationen, die jeweils eigentümlich und für sich betrachtet richtig waren.<sup>387</sup>

In diesem Absatz wurde die erstrebenswerte, harmonische Zustand autobiographisch als Retrospektive eingearbeitet, wodurch der Autor nahelegte, dass Utopie nicht im wörtlichen Sinne ein Nicht-Ort sei, sondern bereits praktiziert würde. Damit stand Gordin der weit verbreiteten Kritik an der geistigen Enge des Schtetl entgegen. Nicht nur mit dem jüdischen Gerichtshof übernahm der Autor eine stereotypierende Darstellung jüdischer Diskussionsfreude. Auch war die Bestimmung des Jüdischen als das positiv Andere eine Fremdzuschreibung, die übernommen und in ein zu affirmierendes Qualitätsmerkmal umgewandelt wurde.<sup>388</sup> Der Vorteil dieser Strategie ist, dem antizipierten Einspruch – etwa dass Anarchismus nicht jüdisch-partikular, sondern universal sei – die Unterstellungs- und Argumentationsgrundlage zu entziehen. Gordin trieb damit eine Art Selbstvergewisserung und -bestätigung voran: Wir sind nicht wie die anderen und so ist es wünschenswert.<sup>389</sup>

---

386 Gordins eigentümliche Formulierung, Handlungen „von einem zivilen bzw. nicht kriminellen Standpunkt“ aus zu betrachten, verstehe ich als Absehen von *ihren* zivilen bzw. nicht kriminalisierten *Inhalten*.

387 Insofern war für Gordin die Tora eine Wissensdisziplin – eine *lernshaft* (M:29-42). Das Subjektive der Offenbarung wird in der Metapher der 'Siebzig Gesichter der Tora' deutlich, die als eine *lernshaft* (Wissenschaft) höchstens annähernd erklärt, nicht aber verstanden werden könne. Die Metapher verwies auf den Midrasch: „Ein jeder Funke ist das Ergebnis des Hammerschlages auf den Felsen, aber kein Funke ist das einzige Ergebnis. So kann auch ein einziger Schriftvers viele verschiedene Lehren vermitteln.“ (Sanh. 43a). Später wurde die Idee von Isaak ben Salomo Luria Aschkenasi auf 600.000 erweitert – die Zahl der Seelen, die am Berg Sinai die Offenbarung empfangen. Dadurch wird das subjektive Moment in der Auslegung verstärkt. Jeder Mensch könne „seinen Lichtstrahl“ finden (Scholem 1957: 229), meint, die Offenbarung halte eine unendliche Vielfalt an Bedeutungen bereit.

388 Ich halte mich mit dieser Interpretation an Richard Jenkins, der externe Zuschreibungen als entscheidenden Faktor für die Re-/ Produktion von Kategorien und Identifikationen sieht (Jenkins 1994; ebenso Lipp 1984; zu F. Barth und R. Jenkins und ihrer Konzeption von Ethnizität s. Fn 237).

389 M. Weber beschrieb diesen Zug als Ressentiment „ethischer Erlösungsreligiosität“, das „Begleiterscheinung der religiösen Ethik der negativ Privilegierten“ sei (Weber 2005: 387). Allerdings verband Weber die Psalmenreligiosität mit einem Rachebedürfnis des „Pariavolkes“ – ein Gedanke, gegen den sich Gordin explizit verwehrt. Nach Gordin würden *goyim* das Gute *von selbst* erkennen, insofern kann hier lediglich von einem Bedürfnis nach „Vergeltung von eigenen guten Werken“ die Rede sein (ebd.: 386). Diese Argumentation ist charakteristisch für Nonkonformist/innen, die nicht allein eine Regel verletzen, sondern obendrein deren Gültigkeit in Frage stellen.

Die Übernahme negativer Fremdzweisungen kam in einem zweiten utopischen Moment zum Tragen. Sie wurde explizit, wenn Gordin unter Berufung auf Deut. 4, 5-6 schrieb, die Völker würden das Judentum eines Tages achten:

Hier habt ihr [haben Sie] Moses Auffassung von der jüdischen „internationalen Politik“ zusammengefasst. Die Völker werden anerkennen und eingestehen, dass die Juden ein kluges und vernünftiges Volk sind. [...] Klugheit, Verstand ... Schätzen Völker denn die bloße Klugheit, bloßen Verstand, ohne den Zusatz einer gepanzerten Faust? Völker haben Respekt vor brutaler Kraft, vor Grausamkeit, vor Feindseligkeit, vor Bewaffnung, nicht vor Klugheit und Verstand, die rein und nackt sind. Aber nicht von Stärke, von Siegen in Schlachten träumt das jüdische Genie. Moses stellt sich vor, in seiner prophetischen Ekstase, dass es ihm gelingen wird, die Bindungen zwischen dem jüdischen Volk und den Völkern der Welt auf der Grundlage von Respekt zu etablieren, den die Völker vor der jüdischen Gerechtigkeit haben werden, vor den jüdischen hoch-ethischen Gesetzen.<sup>390</sup>

Der Autor adressierte das Publikum durch direkte Anrede, wodurch Distanz überbrückt und Nähe geschaffen wurden. Der höchste jüdische Prophet wurde nun als Autoritätsverweis für die Argumentation und Bürge für die Richtigkeit der Aussage herangezogen. Gordin markierte die „internationale Politik“ parenthetisch, um zu signalisieren, dass es sich nicht um den üblichen Begriff von Politik handle, sondern um den richtigen, von Mose bezeugten Begriff. Dieser werde sich erweisen: Die nichtjüdische Gemeinschaft (*felker*) werde in absehbarer oder ferner Zukunft „anerkennen“, dass sie in ihrem jetzigen Handeln gegenüber den Juden falsch lag – diese Bedeutung legen „anerkennen“ und „eingestehen“ nahe, wobei „anerkennen“ eine inhaltliche Zustimmung beschrieb, während „eingestehen“ eine Schuldzuweisung beinhaltete.

Der Autor hinterließ beim Schreiben die Spuren des Schreibprozesses, indem er räsonierte, Einwendungen machte und pausierte („*Klugshaft, farshendenish ...*“). Sein Schreiben sollte abermals authentisch, nicht überprüft und verfeinert wirken, die Distanz zu dem Gegenüber überbrücken, die durch geschriebene Sprache entsteht. An diese Pause schloss er einen Einwand, eine tendenziöse Frage, die das gegenwärtige Verhältnis der Völker zu den eben postulierten jüdischen Eigenschaften aufwarf („Schätzen die Völker denn [...]“). Gordin konnte über diese ironische Verstellung – der Selbstdarstellung eines Zweiflers – eine negative Hal-

---

390 דאָ האָט איר אין קורצן געפאָסט משה'ס אויפפאָסונג פון דער אידישער "אינטערנאַציאָנאַלער פּאָליטיק". די פעלקער וועלן אָנערקענען און צוגעבן, אַז די אידן זיינען אַ קלוג און פאַרשטענדלעך פּאָלק. [...] קלוגשאַפט, פאַרשטענדעניש... שאַצן דען פעלקער אָפּ בלויזע קלוגשאַפט, בלויזע פאַרשטענדעניש, אַן דעם צולייג פון אַ געפאַנגערטן פּויסט? פעלקער האָבן רעספעקט פאַר ברוטאַלן כּוח, פאַר אכזריות, פאַר קריגערישקייט, פאַר באַוואָפענונג, ניט פאַר קלוגשאַפט און פאַרשטענדעניש, וועלכע זיינען הויל און נאַקעט. אָבער ניט וועגן גבורה, וועגן ניצחונות אין מלחמות טרוימט דער אידישער זשעני. משה שטעלט זיך פאַר, אין זיין נביאישן עקסטאַז, אַז אים וועט זיך איינגעבן צו עטאַבלירן די פאַרהעלטענישן צווישן דעם אידישן פּאָלק און די אומות-העולם אויף דעם יסוד פון דרך-ארץ, וואָס די פעלקער וועלן האָבן פאַרן אידישן יושר, פאַר די אידישע הויך-עטישע געזעצן (M: 64 f)

tung zu verstehen geben, ohne deutlicher werden und sich festlegen zu müssen. Denn die rhetorische Frage implizierte die Erwartung einer negativen Antwort, verstärkt durch die Wortwahl: Den Eigenschaften, die er den Juden zuschrieb, wurde durch „bloß“ eine niedrige Bedeutung verliehen, die der Autor durch Ironie in ihr Gegenteil verkehrte. Verstärkt wurde diese Ironie durch eine, die Frage der Gewalt verdoppelnde, pleonastische Metapher (der „gepanzerten Faust“). Relevant war nicht, wie, sondern lediglich wovor Respekt ausgeübt werde – Kraft, Grausamkeit, Feindseligkeit, Bewaffnung – und wovor nicht – Klugheit und Verstand. Dadurch machte Gordin eine Selbstinszenierung deutlich, mit der er weitläufig als respektvoll aufgefasste Handlungen und ihre Legitimation in Frage stellte. Von diesen Eigenschaften grenzte der Autor diejenigen durch Negation ab, die „rein und nackt“ (*hoyl un naket*) seien.

Diese Abgrenzung auf erster Ebene übernahm die Dichotomie zwischen Macht und Machtlosigkeit, wie die dazugehörigen Wertungen, die Gordin durch die Wortwahl deutlich machte: *hoyl* bedeutet nicht nur „rein“, sondern auch hohl, eingefallen, leer und wertlos. An die Zuschreibung, jüdische Klugheit und Verstand seien wehrlos, „kahl und nackt“, schloss er die Abgrenzung auf zweiter Ebene an und verlieh den Zuweisungen einen neuen Sinn. Es ginge nicht darum, davon zu träumen, wovon andere träumten. Stattdessen sei „das jüdische Genie“ – der Prophet – von diesen Handlungen ausgeschlossen. Für ihn seien nicht Stärke, Heldentum und Sieg über andere von Interesse, sondern die Herstellung eines Zustandes (*az im vet zikh ayngesn tsu etablirn*), in dem das Verhältnis zwischen Juden und „den Völkern der Welt“ bzw. den nichtjüdischen Völkern (*di umes-ho'oylem*) verändert ist. Gordin strebte „Respekt“ bzw. eine gute Haltung (*derekherets*) nicht allein gegenüber den Juden an, sondern gegenüber der „jüdischen Gerechtigkeit“.

Damit unterwanderte der Autor die im ersten Schritt übernommene Fremdzuschreibung, jüdische Eigenschaften seien minderwertig. Er besetzte sie neu, indem er ihre wirkliche moralische Erhabenheit betonte, die eines Tages von den *umes-ho'oylem* anerkannt werde. Juden seien nicht wie andere und sie verweigerten auch eine Angleichung – es sei ein Traum<sup>391</sup>, ein Ideal, anders als die Anderen zu sein. Dem *brutaln koyekh* setzte Gordin geistige Stärke ent-

---

391 Gordin gebrauchte nicht *kholemt*, sondern *troymt* und meinte das Verb „to dream (as of an ideal)“ (Weinreich 1977: 200). Das Genie Mose, in seiner prophetischen Ekstase, wolle das Verhältnis zwischen dem jüdischen Volk und den Völkern der Erde auf Respekt gründen. Gordin griff damit auf die mystische Vorstellung von der nächtlichen Erhebung im Schlaf zurück, bei der durch das Studium der Tora oder durch sexuelle Handlungen die Nähe zu Gott gefunden und zur Erlösung beigetragen werde (zum nächtlichen Aufstieg als ekstatischer Erfahrung vgl. Wolfson 1993: 227-35).

gegen – Selbstsicherheit, Hoffnung, Optimismus, den Glauben an den Sieg der Gerechtigkeit, an die eigene Reinheit und Unschuld.<sup>392</sup>

Diese Eigenschaften seien noch weitaus milder, als sie Lew Tolstoj's Erziehungsideal beschrieb.<sup>393</sup> Nicht nur der jüdische Gerichtshof, auch das Schulsystem des *kheyder* habe diese Ideale vermittelt:

Der alte *Kheyder* hat sich bemüht, [wie] die Talmud-Tora[-Schule] und die *Yeshive*, all diese Eigenschaften und nötigen Kenntnisse der jüdischen jungen Generation zu vermitteln und [...] [in] ihr eben diese Charakterzüge zu pflanzen, und überhaupt den Funken der Liebe zu Israel, das heißt das Solidaritätsbewusstsein, in ihrem Herzen weiter anzufachen. 'Alle Juden sind Genossen', 'Alle Juden sind füreinander verantwortlich', waren nicht weniger in Herz und Hirn eingebrannt, als das 'Shma-Yisroel'... Und das hat den jüdischen Charakter geprägt.<sup>394</sup>

Gordin machte deutlich, dass Juden im traditionellen Schulsystem bestimmte Eigenschaften und die „nötigen Kenntnisse“ erlernten, die mit innerjüdischer Solidarität und gegenseitiger Hilfe einhergingen. Er paraphrasierte die „Liebe zu Israel“<sup>395</sup>, eingeleitet durch *dos heyst*, und passte sie zugleich freiheitlich-sozialistischen Weltdeutungskonzeptionen, wie dem Solidaritätsbewusstsein an. Das im Herzen verankerte Gefühl (*fanandergeblozn in zayn hartsn*) postulierte Gordin als gegeben. Einem nun anarchistischen „Bewusstsein“ maß Gordin eine dem täglich gesprochenen Fürbittengebet Höre Israel (Deut. 6,4-9) gleichrangige Bedeutung bei. Das *Shma-Yisroel* richtete sich auffordernd (Höre!) an alle Jüdinnen und Juden; in diesem Sinne hatte es gemeinschafts- und identitätsbildende Wirkung, auf die Gordin Bezug nahm. Er richtete sich damit auch, anschließend an den Pädagogen An-Ski,<sup>396</sup> gegen die weit verbreitete, scharfe Kritik seiner Generation am autoritären Erziehungssystem des *kheyder*, das in

392 [...] האָט דער איד געמוזט זיין באוואָפנט מיט פסיכאָלאָגישע כלי-זיין, מיט גרענעצלעאָן בטחון, מיט אַ-א-שיעור האָפענונג, מיט אַן אומגעווער גרויסן און אומאויסשעפּלעכן אָפטימיזם, מיט אַ שטאַל-אייזערנעם גלויבן אין דעם נצחון פון אַו-ישראל, דאָס הייסט דעם סאָלידאריטעט-באוואוסטזיין. „אלע אידן זיינען חברים“, „אלע אידן זיינען פאַראנטוואָרטלעך איינער פאַרן אנדערן“, זיינען געווען אריינגעקריצט אין הארץ און מוח ניט ווייניקער ווי דער "שמע ישראל" ... און דאָס האָט געפורעמט דעם אידישן אַראקטער (M: 243).

393 דער אידישער מעטאָד איז נאָך מילדער פון טאַלסטאָיס טאַקטיק [...] (ebd)

394 אָט-די אלע אייגנשאפטן און נויטיקע קענטענישן האָט זיך געפלייסט דער אלטער חדר, תלמוד-תורה און ישיבה איבערצוגעבן דעם אידישן יונגן דור און זען [זיי] איינפלאנצן אין אים אָט-די מידות און איבערהויפט האלטן פאנאנדערגעבלאָזן אין זיין הארצן דעם פונק פון אהבת-ישראל, דאָס הייסט דעם סאָלידאריטעט-באוואוסטזיין. „אלע אידן זיינען חברים“, „אלע אידן זיינען פאַראנטוואָרטלעך איינער פאַרן אנדערן“, זיינען געווען אריינגעקריצט אין הארץ און מוח ניט ווייניקער ווי דער "שמע ישראל" ... און דאָס האָט געפורעמט דעם אידישן אַראקטער (M: 243). Hier wurde auf die Tradition der 'arevut rekurriert, eine religionsgesetzliche Verantwortlichkeit und Solidarbürgschaft, verankert in dem bekannten Motiv *kol yisra'el 'arevim zeh vazeh* (Sifra zu Lev. 26, 37; vgl. Sanh. 27b). Es impliziert eine gemeinsame Schicksalsgemeinschaft. Die Hilfe von Individuen und Organisationen konnte bei Krisen und Katastrophen häufig in der Tradition der *shtdadlanut*, der gegenseitigen Fürsprache, angerufen werden.

395 Die Gemeinde, das Judentum, der *klal-yisra'el* ist die „Gesamtheit Israels“, die die Tora empfangt. Sie umfasst aller nachfolgenden Generationen, die die Bürger der anvertrauten Lehre sind.

zahlreichen Memoiren literarisch verarbeitet wurde.<sup>397</sup> Mit diesem Verständnis von Erziehung wehrte sich der Autor zum zweiten gegen den marxischen Begriff von Religion als eine jenseitsorientierte, weltabgewandte, die Realität verstellende, Handlungen lähmende Kraft.<sup>398</sup>

Gordin verteidigte das Judentum als allumfassende und weltliche „Disziplin“, die nicht zwischen Weltlichkeit und Religiosität unterscheidet. Seit jeher seien *weltliche* – gemeint sind politische – Angelegenheiten halachisch geregelt worden: Religion, Wissenschaft, Technik, Soziales, Ernährung oder Landwirtschaft seien Kerndimensionen jüdischen Lebens. Gordin führte aus:

Dieser Teil von 'Yidishkayt', der sozusagen 'rein jüdisch' und nicht 'weltlich' war, nahm einen sehr kleinen Bereich des jüdischen Lebenszyklus ein. Und er erwies sich im Lehrhaus nur während des Betens. Denn nach dem Beten war das Lehrhaus selbst eine weltliche Institution, es war Club, Bibliothek, Volkshaus, eine Art Gästehaus, Spielplatz für Kinder [...]. Der wichtigste Teil des Talmud, mit dem sich alle Gelehrten befassten und an dessen Wetzsteinen sie ihre jüdischen Geister so fleißig und leidenschaftlich schärften, ist ausschließlich *weltliche* Jurisprudenz, die sich gleichsam an ursprünglich religiöse Texte hielt, die im Grunde selbst im Höchstmaße 'weltlich' waren.<sup>399</sup>

---

396 An-Ski (Fn 97) beschrieb nicht die Erziehungsmethoden der Lehrer, sondern die Bildungsziele des *Kheyder*, der *Talme-Toyre* und *Yeshive* (Lukin 2006: 302). Seit dem *bes-medresh* in Javne/ Jamja lebten Juden nach religiös-ethischen und föderalen Prinzipien, so Gordin. Er berichtete in diesem Zusammenhang von einem Vortrag, in dem An-Ski von einer Legende erzählte, die sinnbildhaft für das jüdische Leben sei: Dem jüdischen Volk sei der Kopf – als Metapher für die zentrale Gemeindeinstitution, der Tempel – abgeschlagen worden, dennoch laufe es weiter umher. Denn das Rechtssystem, der *bes-din*, benötige keine feste Instanz, sondern beruhe auf Kompromissen: „Was man nicht in Ketten legen kann, muss man mit Blumen binden.“ (M:77 f.).

397 Das Motiv des „Jochs der Tora“ (Fn 546) wurde in erziehungskritischen Schriften und Memoiren, etwa von I. I. Singer verarbeitet: *Tsu dray yor tut men mir on a talis un men shpant mikh in yokh fun toyre*. (Singer 1946: 24-32; 24). Die klassische *kheyder*-Kritik begann mit den *maskilim* Perets Smolenskin (1842-1885) und Judah Leib Gordon, die Erziehungsmethoden, den Einsatz der Prügelstrafe (man erinnerte an den *kantshik*) und das eng gesteckte Curriculum kritisierten. Auch Mendele Moykher Sforim (Sholem Yankev Abramovitsh, 1835-1917) und Sholem Aleykhem (Sholem Naumovitsh Rabinovitsh, 1859-1916) – beide Klassiker der jiddischen Literatur – waren Erziehungsreformer und schrieben gegen das seit dem 17. Jh. bestehende Lehrsystem des *kheyder*.

398 Marx' Religionsbegriff war ambivalent und ließ zahlreiche Interpretationen zu. Er richtete sich zum einen gegen Juden, wie 1843 in dem Aufsatz *Zur Judenfrage*, in dem er getreu dem antisemitischen Zeitgeist den jüdischen „weltlichen Kultus“ mit „Schacher“ und Eigennutz gleichsetzte (MEW Bd. 1: 372). Zum anderen behandelte er die jüdische wie die christliche Religion gleich schlecht – beide seien Zeichen für „das Dasein eines Mangels“ (ebd.). Hier richtete sich die Kritik gegen jede Form von Religion, wie auch 1844 in der Einleitung zu *Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in der Marx bekanntlich Religion als „Seufzer der bedrängten Kreatur“ beschrieb (MEW Bd. 1: 378), als ein Beruhigungsmittel, das Abhängigkeit produziere und zugleich von Widerstand und Revolution abhalte. In anderem Zusammenhang erklärte er, „nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse“ (Marx 1867/ 1998: 100) in unschönem Licht zu zeichnen, nicht die Personen selbst (vgl. Traverso 1994).

Mit dieser korrigierenden Argumentationsfigur, jüdische 'Religion' sei in Wirklichkeit weltlich, nahm Gordin die Voraussetzungen für eine affirmative Hinwendung zur jüdischen Tradition unter „Epikureern“ sehr ernst:<sup>400</sup> Religiosität musste weltzugewandt und diesseitsorientiert begriffen werden. Entsprechend beschrieb Gordin den Begriff des Religiösen – nur parenthetisch unter „*Yidishkayt*“ angeführt – mit rituellen Handlungen. Dieser Bereich jedoch, so schrieb der Autor beschwichtigend, umfasse lediglich einen sehr kleinen Sektor, der sich „nur während des Betens“ auf „nicht 'weltlich'[e]“ Weise äußerte. Doch sei der jüdische Lebenszyklus (*lebnskrayz*) weitaus breiter gefächert, er umfasse alle sozialen Handlungen und Institutionen der Betenden. Den Talmud beschrieb er im humanistischen Sinne als einen das Denken trainierenden, den kritischen Geist schärfenden Gegenstand der geistigen Beschäftigung. Seine Grundlage, „ursprünglich religiöse Texte“ nämlich, erklärte der Autor zu Schriften, die „im Höchstmaße“ weltlich seien.<sup>401</sup>

Kurz gefasst prägte nicht allein das Studium der Tora eine jüdische Abgrenzung und Identifikation. Vielmehr waren die Gemeindeförderung und die weltliche Lebensweise im Rahmen spezifischer Institutionen von Interesse, die dezentral und föderalistisch aufgebaut ohne Gewaltmittel arbeiteten. Gordin nutzte vorzugsweise Kontrastierungen und Antithesen, um Gruppengrenzen zu verschärfen und eine Positionierung auf einer der beiden Seiten anzustiften. Negationen und die allein negative Beschreibung von Ereignissen – etwa die Abwesenheit von Anwälten – unterstrichen diese Versicherung des jüdischen Selbst. Stilistisch dienten darüber hinaus Aneinanderreihungen und Wiederholungen (*flegn...., flegn...., flegn...*) der Einbindung des Publikums. Die Umwandlung der Kritik am traditionellen Lehrsystem im Anschluss an An-Ski, wie auch die Unterwanderung von Begriffen (*bale-dovers*) durch Ironie leisteten hierzu ihren Beitrag. Der Autor präsentierte sich als Vertreter des Authentischen, zeigte sich den 'wahren' Bedürfnissen nahe und verteidigte das seiner Bestimmung nach ur-

---

399 דער דאָזיקער טייל פון "ידישקייט", וועלכער איז געווען אזוי-צו-זאָגן "ריין אידיש" און ניט "וועלטלעך", האָט פארנומען זייער א קליינעם סעקטאָר פון אידישן לעבנסקרייז. און ער האָט זיך געפונען אין בית-מדרש בלויז בשעת'ן דאָוונען. ווייל נאָכן דאוונען איז דער בית-מדרש אליין געווען א וועלטלעכע אינסטיטוציע, ער איז געווען קלוב, ביבליאָטעק, פּאָלקס-הויז, א שטיקל הכנסת-אורחים, שפּילפּלאַץ פאר קינדער [...] . דער חשוב'סטער טייל פון תלמוד, מיט וועלכן אלע לומדים האָבן זיך פארנומען און אויף וועמענס שארפּשטיינער זיי האָבן אזוי פלייסיק און ליידנשאפטלעך געשלייפט זייערע אידישע מוחות – איז אויסשליסלעך וועלטלעכע ירוספרודענץ, וועלכע האָט זיך כלומערשט געהאלטן אויף אורשפּרינגלעך רעליגיעזע טעקסטן, וועלכע זיינען בעצם אליין געווען "וועלטלעכע" ביז צו גאָר (M: 250 f. Herv. i. O).

400 Diese Passage ist vor dem Hintergrund der heftigen Anfeindungen der Zeitgenossen gegen Mythen und Wunder wie der Schöpfungsgeschichte zu verstehen (s. Kap. 3.3.1 und 3.2.1 dieser Arbeit).

401 Hier sind Umdeutungen anhand sprachlicher Mittel erkennbar: Kursivsetzungen, Adverbialkonstruktionen wie „nur“, „ausschließlich“ oder „im Grunde selbst“ verwiesen auf im Raum stehende Annahmen, die zurückgewiesen wurden.

sprüngliche jüdische Prinzip – die Lehre und das Lernen, sowie die Ablehnung von Zwangsmitteln. Wir werden sehen, dass sich auch andere „religiöse“ Anarchisten den Anforderungen „epikureischer“ Deutungsmuster anpassten, um Religiosität innerhalb der anarchistischen Gemeinschaft zu legitimieren.

## 2.2.2 KONZEDIERENDE BEDEUTUNGSVERSCHIEBUNGEN:

### RELIGIONSKRITIK ZUR ABSCHAFFUNG DER KLASSEN UND GESCHLECHTER

Im Folgenden werden einräumende, konzедierende, vergleichende Argumentationen des Autors herangezogen, die das Fragliche in den Bereich des Selbstverständlichen bringen sollten und an nichtjüdische, freiheitliche Strömungen appellierten. Bei diesen sozialen Verortungen ist auffallend, dass der Autor allgemein und abstrahierend vorging und vielerorts auf eine Kategorie von Religion Bezug nahm, die er nicht als „jüdisch“ spezifizierte. Das kann damit gedeutet werden, dass Gordin entweder einen generellen Trend zur Vernachlässigung religiösen Wissens und religiöser Traditionen konstatierte, oder bei diesem Thema einen Spielraum für Diskussion anbot und seine eigene Position vielmehr zur Debatte stellte, als sich klar abzugrenzen. Jedenfalls war die implizit gemeinte, adressierte oder zu belehrende Gemeinschaft in diesen Texten breiter und offener gefasst, als die vorangehend unter 2.2.1 beschriebene. Drei Haltungen des Autors gegenüber dieser Gemeinschaft sind zu verzeichnen: Ein konzедierendes, ein dezidiertes und ein appellierendes Auftreten.

Die Argumentation wies eine konzедierende Stellungnahme auf, wenn Kritik an Religion auf einen Teilbereich eingeschränkt wurde, der wahr sein sollte, bei der zunächst die Position des Gegenüber geteilt wurde, um sie im Anschluss richtigzustellen oder Nuancen hervorzuheben. Diese Strategie bot sich in einem Disput an, bei dem man sich über Antworten auf andere, den Bereich der Religion nicht berührende Fragen einig war – etwa wenn Religion als Zementierung einer Klassendifferenz aufgefasst wurde. Entsprechend war für Gordin die soziale Frage innerhalb der Religionskritik legitim und damit die Kritik der Rechtfertigung sozialer Unterschiede durch religiöse Deutungsmuster:



Und diesen Kampf führte man nicht so sehr gegen das Königreich des Himmels, sondern gegen das Königreich Gottes auf Erden, und nicht Gottes, sondern [das Königreich, LT] seiner Vertreter, welche sich die Erde angeeignet haben, die den Bauern gehören sollte. [...] Das war keine theologisch-metaphysische Debatte, das war ein Klassenkampf. Man musste die Reichtümer und den Landbesitz der Kirche konfiszieren [...].<sup>402</sup>

Gordin präziserte eine gängige Religionskritik („führte man“) und verwies darauf, dass der „Kampf [...] gegen das Königreich des Himmels“ nicht vordergründig sei, vielmehr stets die Repräsentanten auf Erden kritisiert wurden. Diese Aufklärung habe sich nicht gegen Gott gerichtet, sondern gegen dessen „Vertreter“ (*forshteyer*) auf Erden, den geistlichen Stand. Damit beabsichtigte der Autor, Angriffspunkte zu reduzieren – er verwehrte sich gegen eine theologisch-metaphysische Debatte nach dem Wesen Gottes, räumte aber ein, dass die Deutung des Konfliktes als sozialer Kampf gegen die christliche Kirche legitim sei. Mit der normativen Weisung, das Land solle „den Bauern gehören“, klassifizierte der Autor sowohl die Handlungen der Repräsentanten Gottes als Diebstahl – sie haben sich „die Erde angeeignet“ – als auch deren soziale Zuordnung als moralisch verwerflich.<sup>403</sup> Um die Unberührtheit der jüdischen Tradition davon positiv abzugrenzen, wurden im Anschluss an diese Passage die jüdischen Institutionen hiervon unterschieden:

Was die Synagoge betrifft, gab es hier nichts zu toben. Nie besaß sie Land. Das Rabbinat war kein privilegierter Stand. Überhaupt ist es eine verhältnismäßig neue Institution. Nach dem jüdischen Gesetz durften die *rabonim* kein Gehalt nehmen.<sup>404</sup>

So nahm der Autor die Synagoge von dem „Toben“<sup>405</sup> gegen Religion recht dezidiert aus. Auffällig ist die Verwendung der griechischen Bezeichnung (*sinagoge*) statt der jiddischen (*beys-hakneses* oder *shul*).<sup>406</sup> Der Verweis darauf, dass das Rabbinat „eine verhältnismäßig

---

402 און דעם קאַמף האָט מען געפירט ניש אזוי קעגן דעם קעניגרייך פון הימל נאָר קעגן דעם קעניגרייך פון גאָט אויף דער ערד, און ניש פון גאָט, נאָר פון זיינע פאַרשטייער, וועלכע האָבן פאַרנומען די ערד, וואָס האָט באַדאַרפט באַלאַנגען צו די פּויערים. [...] דאָס איז ניש געווען קיין טעאַלאָגיש-מעטאַפּיזישע דעבאַטע, דאָס איז געווען אַ קלאַסנקאַמף, מ'האָט געמוסט קאָנפּיסקירן די רייכטימער און ערד גיטער פון דער קירכע [...] (M: 7)

403 Sacks 1972, Hester; Eglin 1997. Nach Max Weber griff der „fromme Intellektuelle“ die Privilegien der „Reichen und Hochmütigen“ an, die durch das Ineinanderwirken von Klasse und Religion entstanden waren. Es bilde sich „eine proletaroiden Schicht von Gesetzesinterpreten, welche als seelsorgerische Berater, Prediger und Lehrer in den Synagogen“ die Volksfrömmigkeit zum Ausdruck brachten (Weber 2005: 398).

404 בנוגע דער סינאַגאָגע איז דאָ ניש געווען וועגן וואָס צו פּילדערעווען. קיין לאַנד האָט זי קיינמאַל ניש באַזעסן. דער ראַבינאַט איז קיין פּריווילעגירטער שטאַנד ניש געווען. בכלל איז ער פאַרהעלטניסמעסיק אַ נייע אינסטיטוציע. לויטן אידישן דין האָבן די רבנים קיין געהאַלט ניש געטאַרט נעמען (M: 7). Mit der Tora nicht den Lebensunterhalt zu verdienen ist eine Auslegung des Mischnatraktats Avot 4,7: „Mache die Tora nicht zu einer Krone, um damit zu prahlen, und nicht zum Spaten, um damit zu graben.“ An anderer Stelle zitierte Gordin seinen Vater, der gegenüber dem Rabbineramt äußerst kritisch war: „Ein Rebbe ist nicht ein Jude: Ein Jude lässt sich *Yidishkayt* etwas kosten, ein Rebbe ist der, der für seine *Yidishkayt* bezahlt wird.“ (*A reb iz nisht keyn yid: A yid lozt zikh kostn far yidishkayt, a reb iz der, vos krigt bazolt far zayn yidishkayt.*; Gordin 1958: 9).

405 Das Verbum *pildern* kann auch als „tösen“, „wüten“ oder „rasen“ übersetzt werden.

406 Auch für „Gehalt“ verwendete der Autor in diesem Textabschnitt nicht *parnose*, sondern *gehalt*.

neue Institution“ sei, ordnete dieses „dem jüdischen Gesetz“ unter und wertete dessen praktische Relevanz ab.<sup>407</sup> Die Wendung „nach dem jüdischen Gesetz“ formulierte den bereits angeführten Soll-Zustand, den Gordin, wie bereits unter 2.2.1 beschrieben, des Öfteren als Ist-Zustand darstellte.

Appellierend war Gordins Argumentation in den Passagen, in denen verglichen, normalisiert und das Fragliche in den Bereich des Selbstverständlichen verschoben werden sollte: Der Dekalog beinhalte Teile einer Sozialgesetzgebung, er prangerte Diebstahl an und schuf einen Feiertag zur Erholung von Arbeit:

Die Tora verkündet, dass man nicht stehlen soll. Also, was sagen die „Progressiven“, die, die sich einreden, dass sie nicht-religiös sind und [die, LT] Angst haben vor der „Reaktion“, die in der Religion steckt, was sagen die? Sagen sie denn, wenn sie halbwegs ethisch geneigt sind, dass einer den anderen doch bestehlen soll?!

Die Tora sagt, dass man nicht ganze sieben Tage in einer Woche arbeiten soll, sondern man soll sich ausruhen und den Anderen [auch, LT] einen Tag in der Woche ruhen lassen. Wie steht es in der Hinsicht mit den Nicht-Religiösen, was sagen sie? [...].<sup>408</sup>

In diesem Abschnitt appellierte der Autor an „progressive“ (*hayntike*)<sup>409</sup> und agnostische bzw. atheistische (*nit-religyez[e]*), in jedem Fall aber „ethisch geneigt[e]“ Strömungen. Einleitend beschrieb er, was als selbstverständlich galt und Gegenstand des Ethischen sei.<sup>410</sup> Für Gordin war evident, man solle nicht stehlen und „sieben Tage in einer Woche arbeiten“. Diese Motive zog der Autor heran, um das Publikum affektiv einzubeziehen, von dem er Zustimmung erwartete. Er verstärkte mit der Partikel „also“ die gefühlsbetonte Frage danach, was (denn) „Nichtreligiöse“ (*nit-religyeze*) so stark aufbrachte. Ihre Angst gelte der „Reaktion“, die Gordin ebenso wie die „Progressiven“ parenthetisch setzte, um das so Markierte in Frage zu stellen. Implizit behauptete er damit, dass die Angst vor einer religiösen Renaissance – der „Reaktion“ – unberechtigt sei. Der Neologismus *reaktsye* war eine Metapher für fortschrittsfeind-

---

407 Obwohl für Gordin das Judentum keine „Religion“ war, stets weltliche Angelegenheiten geregelt habe und damit per se von der Kritik an Religion ausgenommen werden könnte, antwortete er doch auf einen Einwand: Landbesitz und Privilegien träfen auf „die Synagoge“ und „das Rabbinat“ nicht zu.

408 די תורה זאגט אָן, אַז מ'זאָל נישט גנב'נען. איז וואָס זאָגן די "היינטיקע", די, וואָס רייזן זיך אַיין, אַז זיי זיינען נישט-רעליגיעז און האָבן מורא פאַר דער "רעאַקציע" וואָס שטעקט אין רעליגיע, וואָס זאָגן זיי? זאָגן זיי דען, אויב זיי זיינען מינימאַל-עטיש גענייגט, אַז מ'דאַרף יא גנב'נען אַיינער ביי דעם אַנדערן!? די תורה זאָגט, אַז מ'זאָל נישט אַרבעטן גאַנצע זיבן טעג אַ וואָך, נאָר מ'זאָל אַליין רוען און לאָזן דעם אַנדערן רוען אַיין טאָג אין וואָך. וואו האַלט עס, אין דער הינזיכט, מיט די נישט-רעליגיעזע, וואָס זאָגן זיי? (M: 38)

409 Der Begriff *hayntik* wurde des Öfteren zur Selbstdarstellung genutzt, er ist am ehesten mit „progressiv“ oder „fortschrittlich“ zu übertragen. Der Gegenbegriff war *amolik*, der als „früher“ bzw. „reaktionär“ je nach Kontext zu verstehen ist.

410 Eine selbstverständlich scheinende, implizit von allen geteilte Überzeugung wurde durch die Subjunktion „dass“ (*az*) nach dem Ausdruck der Sicherheit „teilt mit“ (*zagt on*) bzw. „gibt bekannt“ markiert, der auch als „warnen“ übersetzt wird (Weinreich 1977: 52). Im Fall einer Übertragung als „Die Tora warnt, dass man nicht stehlen soll.“ lag eine dezidierte, nicht appellierende Argumentation vor.

liche politische Kräfte, die den Progressiven, Fortschrittlichen entgegenstanden. Er wiederholte die rhetorische Frage und zeigte, dass er sich der Zustimmung sicher war. Die Partikel „denn“ drückte in der Frage „Sagen sie denn [...]“ den Zweifel des Sprechers an der eigens aufgeworfenen Frage aus. Sie fungierte in dieser appellierend-konfrontativen Argumentation als Diskursmarker, der bezeichnete, was zweifelsohne auszuschließen war – worin sich alle einig seien – und der die darauffolgende Ausführung rahmte.<sup>411</sup> Der Autor fügte eine Bedingung ein, mit der er auf die Grundlage der Debatte verwies: „halbwegs ethisch geneigt“ zu sein. Damit legte er einen Mindeststandard und die Grenzen des Diskussionswürdigen fest, die in der Ächtung des Diebstahls lagen. Die rhetorische Frage wird durch gleichzeitige Ausruf- und Frageform zugespitzt, wodurch der Leserin eine negative Antwort suggeriert wurde. Man konnte damit nicht verneinen, dass der freiheitliche Sozialismus mit den Inhalten der Tora übereinstimme. Der Parallelismus „Die Tora sagt, dass [...]“ überformte diesen Abschnitt als eindringlichen Appell. Erneut folgte eine Frage, mit der Gordin diesmal keine negative Antwort suggerierte. Die Topoi 'Diebstahl', 'Ausbeutung'<sup>412</sup> und 'verbesserte Arbeitsbedingungen' leitete er induktiv als Beispielargumente aus dem Dekalog ab, um davon zu überzeugen, dass *di toyre* einen Teil des gegen Ausbeutung gerichteten Freiheitlichen bilde.<sup>413</sup>

An beiden Strategien der Verteidigung des Religiösen – dem Eingrenzen eines Teilbereichs oder dem Vergleich – wird deutlich, dass eine konzedernde Haltung mit einer definiten, konfrontativen Positionierung verbunden sein konnte, wie umgekehrt eine festlegende Haltung als verhandelbar strukturiert war.<sup>414</sup> Wird der Kontext betrachtet, lässt sich aber festhalten, dass Gordin nicht polemisierte, um eine Position als haltlos darzustellen. Stattdessen stimmte der Autor einem Bereich der Religionskritik konzedernd zu, er offerierte Überschneidungen und beschwor Gemeinsamkeiten zwischen Sozialismus und der Tora. Die Kritik an Religion war seiner Auffassung nach zu differenzieren und die Debatte in eine stärker sozial- als religionskritische Richtung zu lenken.

Darüber hinaus wies Gordin Religion die Funktion zu, individualistische und antidogmatische Elemente der jüdischen Religionsphilosophie zu verbreiten. Er kann so in einem Narrativ ver-

---

411 Meer, in Günthner 2009: 93.

412 Diebstahl nahm neben der Aufforderung, nicht zu stehlen auch die Bedeutung von Enteignung an.

413 Zu Beispielargumenten und Teil-Ganzes-Argumentationen vgl. Kienpointer 1996: 365 ff.

414 Das Adverb „nie“ (*keynmol nit*) (M:7), das Indefinitpronomen „kein“ (*keyn [...] nit geven*) (M:7), das verallgemeinernde, bei Verneinungen verstärkende Adverb „überhaupt“ (*biklal*) (M:7) wie auch die rhetorische Frage, die die Antwort bereits enthielt, suggerierten eine deklamatorische Sprecherhaltung.

ortet werden, das Religion in der Lage sieht, die Gegensätze Sozialismus und Individualismus zu synthetisieren:

Religion muss psychologisch und soziologisch betrachtet werden, das heißt, sie beeinflusst die Entstehung [und] Herausbildung des Sozialen Ich und [sie] verändert es, führt es über den Abgrund, der Sozialismus von Individualismus voneinander trennt, d.h. [sie] schafft den Interindividualismus.<sup>415</sup>

Religion beeinflusse und veränderte (*farvandlen*) das Soziale, das der Autor als „Soziale[s] Ich“ bezeichnete. Sie übe nicht nur Einfluss auf „Entstehung“ und „Herausbildung“ der Gesellschaft, sondern führte (*ariberfirn*) und lenke über die Kluft zwischen Sozialismus und Liberalismus.<sup>416</sup> Die Metapher des Abgrundes (*thom*) verbildlichte, zwischen diesen beiden Seiten liege eine unbestimmte Dunkelheit und Unsicherheit. Außerdem war der Zusammenschluss beider ideologischer Strömungen nicht ohne die Brücke der Religion zu bewältigen. Die Metapher spielte u. a. auf den sich abzeichnenden Kalten Krieg an, und zeigte, dass nach Gordin nicht eine Seite positiv zu besetzen sei. Stattdessen waren beide Richtungen miteinander zu verbinden und auf höherer Ebene zum „Interindividualismus“<sup>417</sup> zusammenzuführen.

Auf dieses messianisch konnotierte, sozialisierende Moment der Religion berief sich der Autor, wenn er zu Beginn des Werkes *Di froy un di bibl* mit einer funktionalen Definition von Religion einsetzte:

Religion befasst sich mit einer Sache und das ist die Herausbildung und das Zusammenhalten des Ichs, des gesellschaftlichen Ich wie auch des Einzelnen. Religion hat eine einzige Aufgabe, die ausschließlich in der Gestaltung und Zementierung der Ichheit besteht.<sup>418</sup>

---

415 רעליגיע דארף באטראכט ווערן פסיכאלאגיש און סאציאלאגיש, דאָס הייסט זי האָט צו טאָן מיט דער פאַרמירונג-אויסקריסטאליזירונג פון דעם סאציאלן איך און אים פאַרוואַנדלען, אים אַריבערפירן איבער דעם תהום, וועלכער טיילט אָפּ סאציאלזם פון אינדיודואליזם [sic], ד. ה. שאַפן דעם אינטעראינדיודואליזם. (G:103)

416 Vgl. analog die Auffassung R. Rockers, die in der Einleitung ausgeführt wurde (S. 3).

417 Das 'Soziale Ich' bzw. Ego wandle sich durch Solidarität und Fürsorge zum 'interindividuellen Ego', wenn sich das Bewusstsein der Individuen zu einem kollektiven *rabim-bavustzayn* verändert habe. Es ist anzunehmen, dass dieser Abschnitt auf eine Lücke in den Debatten verwies, die Gordin zu schließen beabsichtigte: Beide Seiten seien jeweils unvollständig und gehörten zusammen, beiden mangelte es an Religion und Moral.

418 רעליגיע איז פאַרנומען מיט איין זאך און דאָס איז די אויסקריסטאליזירונג און די צונויפּהאַלטונג פון דעם איך, דעם ציבור איך, ווי אויך דעם יחידישן איך. רעליגיע האָט איין איינציקע אויפגאַבע, וועלכע באַשטייט אויסשליסלעך אין דער פאַרמירונג און צעמענטירונג פון דער איכהייט. (F:5)

Dass die Herausbildung des Charakters der Individuen und des Sozialen das wesentliche und verbindende Moment jeder Religionsentwicklung sei, führte er an zahlreichen Stellen seines Werks an.<sup>419</sup> Damit unterstrich Gordin die Argumentation, mit der er sich auf nichts weniger berief, als auf den Zusammenhalt (*tzenoyfhaltung*) des Sozialen und die Integrität bzw. Stabilität des Einzelnen. Er implizierte das Auseinanderbrechen des Sozialen, sofern nicht die sozialisierenden und kollektivierenden Kräfte wirkten.<sup>420</sup> Gordins Antwort auf Religionskritiker war somit, man könne das Kind nicht mit dem Bade ausschütten – Religion sei schließlich eine *Disziplin*, die den höchsten Zweck der menschlichen Existenz verfolge.<sup>421</sup> Im Zuge dieser Grundlegung einer Religionskritik, der Gordin zustimmen bereit war, wenn sie sich gegen die Zementierung einer Klassendifferenz wendete,<sup>422</sup> entwickelte er die Position eines anarchistischen *Tsadik* in der „Herausbildung [...] des Einzelnen“, der das Ideal des spirituellen Führers, Mildherzigkeit und Güte vertrat, exemplifiziert. Die Konzeption einer korrekten Religionskritik stellte Gordin als eine Kritik an Ritualisierung und Dogmatisierung der Religion dar, womit der Autor darauf hinwies, Radikalität dürfe nicht als Antireligiosität gepredigt werden. Der Sozialismus solle sich den prophetischen Schriften zuwenden, ihre Kraft und ihre Visionen von absoluter Gerechtigkeit nutzen, um Utopien begreiflich zu machen und zu ver-

419 E:8; G:23, 102, 198. Religion sei diejenige Disziplin, die den höchsten Zweck der menschlichen Existenz verfolge: Die Ausbildung des Ich (G:57f.,99). Sie spende Trost und helfe so bei der Bewältigung von Krisen (G:102f.). Dadurch trage sie zur Entwicklung der „Persönlichkeit“ und des Charakters bei und fördere schöpferische Kreativität (G:60,141).

420 Mit dem funktionalen Verständnis folgte der Autor Émile Durkheim, für den Religion „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken“ und „eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit“ war (Durkheim 1912/1994: 75). Bezüge zu Durkheim nutzte Gordin in G:120, 132 f., 138-41. Neben Durkheim bezog sich der Autor auf Georg Simmel (Die Religion, 1906), G:16-19; und Friedrich Max Müller (Physical Religion, 1891, sowie Natural Religion, 1892), G:52-57, um die Ich-Bildung durch die Religion zu beschreiben. Müllers Unterscheidung von *religare* („binden“) und *relegando* („beachten“) im Anschluss an Lactantius und Cicero nutzte Gordin, um auf die Funktion von Religion zu verweisen: Das Ich achte auf sich selbst, hüte sich, nehme das geistige Auge nie von sich, und es binde sich darüber hinaus, seine Gefühle, Gedanken, sein Benehmen zu einem Ganzen, dem *yokhid*, dem Einzelnen (G:104; vgl. Müller, *Natural Religion*, London 1892, S. 33). Anschließend an Müller hielt Gordin der Feuerbachschen Auffassung entgegen, das Gefühl der Abhängigkeit sei die Quelle von Religion (G:104; vgl. Feuerbach, *Essence of Religion*, New York 1873, S. 2). Wenn Religion für Feuerbach lediglich die Spiegelung der menschlichen Wünsche war, wendete Gordin diese Auffassung positiv: Zentral sei die Frage, wie sich der Mensch selbst konzipiere. Er habe die Wahl, er sei frei, allein darauf basiere die Religion (G:104).

421 Implizit zwar, doch stand Gordin auch an dieser Stelle Hermann Cohens rationalistischer Umwandlung der messianischen Idee im Judentum nahe (s. Fn 318).

422 Ein Beispiel aus Gordins Schriften: S. Friman (Freeman), Mitarbeiter Sh. Yanovskis (Fn 87, 566), beschrieb die zwischen arm und reich ungleich verteilten Sitz- und Stehplätze in den Synagogen an den Hohen Feiertagen: באַלד קומט ווידער יום-כיפור און די שולן וועלן זיין געפאַקט. אויך דאַרטן, אין דעם הייליקן הויז פון גאַט, וואו אַלע, זאָגט מען אונדז, זיינען גלייך, אויך דאַרטן וועט זיך באַלד דעם באַאַבאַכטער וואַרפן אין די אויגן דער קלאַסן-אונטערשייד פון אונדזער פאַרדאַרבענער געזעלשאַפט. אויבנאָן, גאַנץ געראַט, שייַן געקליידט, מיט זיידענע טליתים, געפּוצט מיט זילבער, זיצן אונדזערע מייסטערס, אָפּגעפרעסענע בייכער, מיט רויטע קאַרקן אָנגעוויגן פון אַרבעטערס פּראַצע. זיצן זיי פּונאַנדערגעשפּרייט און וואַרפן אַ בליק אויף זייערע אַויסגעשוויצטע “אויסגעשוויצטע” שקלאַפּן וואָס שטייען צוזאַמענגעפאַקט ווי אַ טשערעדע שפּעסן לעבן טיר

breiten. Die Kampfeslust der Propheten finde ihre Entsprechung in der „jüdischen Seele“ und der ihr eingebrannten Erfahrung des Exils, ohne Land und Staat eine Gemeinschaft zu bilden.<sup>423</sup> Dann erst werde eine Religionskritik bestärkt, die Rituale und Dogmen ablehne, und den spirituellen Enthusiasmus bekräftigte.<sup>424</sup>

Mit diesem Potential der Religion knüpfte Gordin an die Ansichten des Begründers der empirischen Religionspsychologie Edwin D. Starbuck an,<sup>425</sup> der seinerseits den Ursprung des Schöpferischen in einer matriarchalen, ursprünglichen Gemeinschaft sah. Dieser bestimmte pantheistische Beschreibungen der Göttlichkeit durch Kategorien des Geschlechts. Gordin schrieb im Anschluss an Starbuck:

Wie es sich icht, so gottet es sich, oder es „göttint“ sich.  
 Als die Frau das Oberhaupt im Leben der Gemeinde, der Familie war, als sie der wichtigste Bestandteil des *tsiber-Ego* war, da war die Göttin nicht nur die Beschützerin und Schirmherrin der Gesellschaft, sondern auch die Vertreterin, und wahrhaft [die, LT] Schöpferin der ganzen Natur, des ganzen Kosmos. [...] Und solange Technik nicht entwickelt war, und es keine Professionen gab, konnten Entstehung, Erfindung, Entdeckung nur eine Form annehmen, und das ist geboren [zu] werden. Und die Gebärende ist doch die Frau, deswegen konnte die Schöpferin des Universum nichts anderes als eine Göttin, eine Frau, sein.<sup>426</sup>

Gordin setzte das Ich, das Individuum und den gesellschaftlichen Zusammenhalt (*vi es ikht zikh*) mit dem Handeln Gottes gleich (*azoy gotet zikh es*) und zwar durch ein metaphorisches Idiom.<sup>427</sup> Dieses brachte die drei Wortneuschöpfungen *ikht*, *gotet* und *getint* auf eine Vergleichsebene.<sup>428</sup> Um die Gleichsetzung plausibel zu machen, griff der Autor auf eine historisierende Erzählung zurück und setzte das Argumentationsmuster 'je älter, desto authentischer

423 Dieser Auffassung war auch G. Scholem: Mit Aufkommen der Lurianischen Kabbala wurde „die Erfahrung des Juden vom *Galuth*, vom Exil und von den Wanderungen der Körper, zum Symbol eines allgemeinen Vorganges, nämlich des Exils der Seelen.“ (Scholem 1957: 309).

424 M:6-10. Für Enthusiasmus nutzte Gordin an dieser Stelle die Formulierung *fever un flam*.

425 Vgl. RGG<sup>4</sup>: 1687. Gordin bezog sich auf Starbucks Eintrag *Female Principle* in Hastings, James (Hg.): *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 5, Edinburgh 1912.

426 ווי עס איכט זיך, אַזוי גאַטעט זיך עס אָדער "געטינט" זיך עס. ווען די פרוי איז געווען די הויפט-פירערין אין דעם לעבן פון דער געמיינדע, פון דער משפחה, ווען זי איז געווען דער וויכטיקסטער באַשטאַנדטייל פון דעם ציבור-ענגאָ, דעמאָלט איז די גאַטיכע געווען ניט נאָר די באַשיצערין און באַשירמערין פון דער געזעלשאַפט, נאָר אויך די פאַרשטייערין, און טאַקע באַשעפערין, פון דער גאַנצער נאַטור, פון גאַנצן קאָסמאָס. [...] און כל זמן קיין טעכניק איז ניט געווען אַנטוויקלט, און קיינע מלאכות זיינען ניט געווען בנמצא, האָט אַנטשטייאונג, דערפינדונג, אַנטדעקונג געקענט פאַרמאָגן בלויז איין פאַרם און דאָס איז געבוירן-ווערן. און די געבוירערין איז דאָך די פרוי, לכן, האָט די באַשעפערין פון דעם אוניווערס געקענט זיין ניט עפעס אנדערש ווי א גאטיכע, א פרוי (F:10)

427 Solche Phraseologien erklären sich aus dem Kontext. Sie sichern Inhalte, wie auch hier, ohne referentielle Bezugspunkte. Vgl. Lucius-Hoene 2004: 238, Burger 2003: 78, Coulmas 1981, 2005.

428 Die Gleichsetzung verlief entlang der adverbialen, vergleichenden Konjunkionalphrase „Wie [...], so [...]“. Darauf folgte die Reformulierung und sukzessive Sinnspezifikation, eingeleitet durch „oder“, die in diesem Fall nicht notwendig korrigierend, modifizierend oder spezifizierend, sondern auch als zusätzliche Option, als Erweiterung der Möglichkeiten gelesen werden kann.

und weniger entfremdet' ein. Durch Reformulierung konkretisierte der Autor die Ausführung, wobei er nicht in jedem Fall abstrakte Begriffe spezifizierte, sondern auch Verallgemeinerungen (*gemeynde*) erst konkret (*mishpokhe*), dann wieder durch einen Terminus *technicus* (*tsiber-Ego*) umschrieb. Dadurch schuf Gordin eine assoziative Argumentation und gab die Konkretisierung dem Publikum anheim. Nicht durch Kontrastierung, wie gewöhnlich, sondern durch Listenbildungen<sup>429</sup> schuf der Autor ein assoziationsreiches, umfassendes Bild „der“ Göttin, dessen Gänze sich auf den Kosmos bezog.

Erneut galt die bloße Abwesenheit, in diesem Fall das Nichtvorhandensein von „Technik“ und „Professionen“ (*melokhes*)<sup>430</sup>, für Gordin als Kennzeichen des Positiven und Wünschenswerten. Folgen wir dieser Lesart, repräsentierte 'die Frau' in Gordins Schriften eine vorarbeitsteilige Gesellschaft, die sich „solange Technik nicht entwickelt war“ schöpferisch und produktiv im Rahmen von „Entstehung, Erfindung, Entdeckung“ gestaltete. Neben der Gebärenden (*geboyrerin*)<sup>431</sup> wurden andere Erfinder und Entdecker nicht angeführt, ohne technische Mittel schuf ausschließlich das Gebären Neues. Insofern instigierte Gordin selbst eine Trennung zwischen weiblicher Schöpfung als Gebären und männlichem Schaffen durch Technik. Andere oder Mittelwege des Kreativen deutete er nicht an, der Schöpfungsprozess wurde zweigeschlechtlich konstruiert. Mit der Abtönungspartikel „doch“, die oft als Abwehr empörender Handlungen eingesetzt wird, modalisierte Gordin die Aussage, die Gebärende sei die Frau, als Faktizität. Insofern fungierte *dokh* als diskursmarkierende Partikel, die benannte, worin man sich einig sei und die die Ausführung metanarrativ rahmte.<sup>432</sup> Ausgehend von der Gebärfähig-

---

429 Das weibliche „Oberhaupt“ (*hoypf-firerin*) wurde verallgemeinert als „der wichtigste Bestandteil“, ferner die „Gemeinde“ und die „Familie“ mit dem gesellschaftlichen Ich, dem *tsiber-Ego*. Die „Göttin“ beschrieb der Autor als „Beschützerin“, „Schirmherrin“, „Vertreterin“ und „Schöpferin“ der Weltordnung. An dieser Stelle bildeten Begriffe des Sozialen einen Parallelismus neben mythologischen Wendungen über die Erschaffung der Welt. Mit Ausnahme der *forshteyerin* verwies die Auflistung morphologisch gleich strukturierter Einzelteile in der Beschreibung der „Göttin“ wie auch der Parallelismus in der Wortreihenfolge, auf ein umfassendes Ganzes – es suggerierte Vollständigkeit (zur sozialen Funktion der Rhetorik vgl. Atkinson 1984).

430 Auch „Fach“, „Arbeit“, „Profession“, „Tätigkeit“ (Niborski/ Neuberg 1999: 172); oder „Handwerk“, (Weinreich 1977: 248). Gordin verteidigte an anderer Stelle das Handwerk und die Künste gegen gleichförmige Arbeit (M:284), so dass ich nun mit der Bedeutung einer Differenzierung der Arbeit in Disziplinen anschließe. Hier liegt eine Anspielung auf die von Marx beschriebene Arbeitsteilung in der Gesellschaft vor, die neben dem technischen Stand der Produktivkräfte die ökonomische Wertschöpfung und den so verstandenen Fortschritt vorantreibt. Arbeitsteilung löse einfache Tätigkeiten aus ihrem sozialen Kontext, wobei die Einzelnen die Kontrolle über den gesamten Produktionsprozess verloren. Sie befreie so von unmittelbarer Kontrolle und schaffe Autonomie, schließe aber zugleich Mitbestimmung im Gesamtprozess aus (Marx 1867/ 1998: 371 ff.).

431 Auch der Ahnin; vgl. Weinreich 1977: 118.

432 Meer, in Günthner 2009: 93.

keit führte der Autor assoziativ dazu, die Frau repräsentiere schaffende, kreative Kräfte, „deswegen“ könne die Genesis einzig von einer „Göttin“ eingeleitet worden sein. Die Ausschließlichkeit machte er verstärkend durch die Phrase „nichts anderes als“ (*nit epes andersh vi*) kenntlich. Gordin gebrauchte Definitionen und Analogien: Die Frau herrsche über Leben, Gemeinde und Familie und trage Verantwortung über die Gesellschaft, die Natur und den Kosmos. Die Kategorie Frau bestimmte der Autor damit, ursprünglich und wesensbedingt anders zu sein, als der Rest der Familie, der Gemeinde und der Gesellschaft. Diese Differenz stellte er mittels superlativer („der wichtigste Bestandteil“) und adverbialer Bestimmungen („wahrhaft“) positiv heraus. Somit ist anhand der sprachlichen Mittel des Autors die Konstruktion von Differenzen und die Schwerpunktlegung auf die Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Tun erkennbar.

Bemerkenswert ist die Einbindung eines gnostischen Schöpfungsbegriffs,<sup>433</sup> der sich weniger auf das Moment, als auf den anhaltenden Prozess der Entstehung und Veränderung der Welt konzentrierte. Ziel seiner Ausführung war, nahezulegen, dass der göttliche Schöpfungsprozess durch eine Göttin ausgelöst werden könne, wie auch die im Anschluss dargestellte Argumentation eine mögliche Weiblichkeit des Messias herausstellte:

Die Legende vom Messias, den man erwartet, dass er kommen und die Menschheit auslösen solle, ist nicht zufriedenstellend, solange die Abschaffung der Geschlechter nicht eingeflochten ist. [...] Diesen recht interessanten Gedanken, dass die Auslösung der Menschheit Mitwirkung erfordert, zugleich mit einem Erlöser, mit einer Erlöserin, mit einer *Meshiekhte*, drückte der Saint-Simonismus sehr klar aus.<sup>434</sup>

Gordin nahm vorweg, was als anerkannte Tatsache galt: Er warf die „Legende vom Messias“ auf und verwies mit dieser Wortwahl auf den mythischen Charakter des in jedem Fall „recht interessanten Gedanken[s]“. Gordin verwies auf die Unvollständigkeit, womöglich Selektivität der Messias-Rezeption und beabsichtigte, sie zu erweitern: Unberücksichtigt sei, dass Geschlecht in der kommenden Welt abgeschafft werde. Der Messias sei in der christlich-sozialistischen Strömung der St. Simonisten als Auslöserin vorgestellt worden, die die Welt von Pro-

433 Diese Einbindung entsprach dem Zeitgeist der Neuentdeckung der Gnosis zu Beginn des 20. Jhs., bei der die Gnosis eine höhere Erkenntnis, „die innere Schau der Zusammenhänge (im Gegensatz zu den exakten Naturwissenschaften)“ beschrieb. Sie sollte „anders als die Philosophie, die immer von der Spaltung von Erkennen und Wirklichkeit ausgehe, eine 'einheitliche Schauung' eröffnen.“ (Hist. WB Philos, Bd. 3, 718).

434 די לעגענדע וועגן משיחין, וועלכן מ'דערואַרט, אַז ער דאַרף קומען און אויסלייזן די מענטשהייט, איז נישט צופרידנשטעלנדיק, סיידן דער געשלעכטער-אַפּשאַף ווערט צוגעפּלאַכטן. [...] אַט דעם אַ רעכט-ביסל טשיקאַוון רעיון, אַז די אויסלייזונג פון דער מענטשהייט פּאַדערט אַ מיטוירקונג, פּאַראַלעל מיט אַן אויסלייזער, פון אַן אויסלייזערקע, פון אַ משיח'טע, האַט אויסגעדריקט זייער בולט דער סען-סעמאָניזם. (F:37)



stitution befreie.<sup>435</sup> Allein mit dem Verweis darauf, dass der Messias weiblich sein könne, deutete Gordin an, dass sich die jüdische Tradition von ihren Ursprüngen entfremdet habe. Er führte darüber hinaus Beispiele an, die das Ausgrenzen und Abwerten des weiblichen Teils der Ursprünglichkeit aufzeigen sollten. Demgemäß warne der *Targum Yerushalmi* vor weiterer Verdrängung der Frau,<sup>436</sup> implizit wies der Autor dieser aramäischen Übersetzung des *Tanakh* eine Nähe zur ursprünglichen Schöpfungskonzeption zu, die sich von der autorisierten Bibelübersetzung, den babylonischen *Targumim* unterschied. Priester verdrängten die Priesterinnen, die mündliche Tora sei eine männlich geprägte Überlieferung. Das 'Wahre' war für Gordin das Versteckte: Das Buch Jeremia weise Spuren des Matriarchats an den Stellen auf, die die Redakteure nicht änderten.<sup>437</sup> Den christlichen Frühsozialismus St. Simons stellte er in diesem Zuge in eine jüdische Tradition – dieser sei 'näher' an den jüdischen Wurzeln, als es der kaum zufriedenstellende, etablierte jüdische Messianismus selbst sei.

Erkennbar ist der Topos der Entfremdung von einem als ursprünglich konzipierten Zustand, deren Ursache der Autor männlichen Handlungen – wie Verdrängung der Frau durch die Änderung von Bibelübersetzungen – zuschrieb. Hier wird auch deutlich, dass nicht nur die Gottesidee neu besetzt werden sollte, sondern der Autor auch angrenzende Bereiche, wie das Konzept eines Messias und die Vorstellungen von Erlösung positiv konnotierte. Der Verweis auf die französisch-sozialistische Schule kann als Musterhaftigkeit demonstrierendes Argument aufgefasst werden, da Gordin die Klarheit ihres Ausdrucks (*hot oysgedrikt zeyer boylet*) betonte. Doch bezog er sich lediglich auf einen „recht interessanten Gedanken“, hielt sich im Rahmen dieser Offenheit bedeckt und präsentierte sich als aufgeschlossener Gelehrter, der keine Berührungsangst mit christlichen Befreiungstheologien habe.

Es muss hinzugefügt werden, dass Gordin nicht das Anderssein der Frau positiv herausstellte – sie war in ihrer Rolle als Schöpferin aufzuwerten, zu achten und auf keinen Fall aus der Religionsphilosophie zu verdrängen. Doch wurde der messianische Zustand nicht mit weiblichen Attributen, sondern mit ungeschlechtlichen charakterisiert.<sup>438</sup> Das Ziel war die Aufhebung der geschlechtlichen Zweiteilung, nicht etwa die Beibehaltung der weiblichen Seite und Zurückdrängung der anderen:

---

435 Der Verweis führte zu den *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Vol. VIII, Paris 1866, 53-55. Über christliche Befreiungsvorstellungen äußerte sich Gordin nicht, allein die Idee von der Überwindung der bipolar konzipierten Gegensätze übertrug er auf den weiblichen Messias, die *meshiekhte*.

436 F:7.

437 F:13-18.

Die YHWH-Konzeption ist genauer gesagt keine Abschaffung des „Ich“ als sie, des Gottes als Göttin, sondern eine Synthese, ein männlich-weiblicher Begriff, eine Kombination beider Elemente. Die Bibel erkennt den Kampf zwischen Gott und der Göttin nicht an, wie das Judentum den Krieg zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit nicht anerkannte. Der Jude hielt überhaupt nichts davon, dass das Moment des Krieges als etwas Positives betrachtet werden könnte, weder im Gemeindeleben noch im Bestehen des Kosmos.<sup>439</sup>

Es bestand damit keine Analogie zwischen der weiblichen Differenz in ihrer Gebärfähigkeit und Schöpfungskraft einerseits und der Unterscheidung des Jüdischen durch ihre ethische Lebensweise und Staatenlosigkeit andererseits. Dennoch sind überschneidende Strategien unseres Autors in der Bestimmung des Jüdischen und des Weiblichen festzuhalten: Gordin konstruierte polare Gegensätze und wertete jeweils eine der beiden Seiten auf – das Jüdische als ethisches Vorbild und das Weibliche als die schöpferische Kraft. Denkbar ist, dass der Autor in der Beschreibung der Weiblichkeit des Messias Gemeinsamkeiten mit (differenz-) feministischen und anarchistischen<sup>440</sup> Positionen betonen wollte oder Anschlussmöglichkeiten an zeitgenössische Frauenbewegungen unter religiösen Jüdinnen und Juden schuf und damit innerhalb der jüdischen Orthodoxie selbst polarisierte.

### 2.2.3 DIE WIEDERKEHR DES VERDRÄNGTEN:

#### ZUR ANHALTENDEN ERNEUERUNG VON RELIGION

Auf einen entschiedenen, bestimmenden Gestus und Wirklichkeitsbezug verwiesen Historisierung und Naturalisierung von Religion und die Bezugnahme auf Autoritäten. Besonders wenn Gordin auf die Religionsverfolgungen Bezug nahm, leitete er die Vergeblichkeit des Unterfangens aus einer psychoanalytischen Theorie der Religion ab.

---

438 Die gegensätzlichen Elemente, die sozialen Klassen und die Geschlechter, waren durch glühende Liebe zu vereinen (F:28-33). Gott sei ein gemeingeschlechtlicher Begriff (F:16), eine Synthese aus allen Elementen. Hermaphroditen seien beide Geschlechter in einer Einheit (F:56); eine vereinte Gesellschaft komme zu diesem Ursprung zurück (F:58).

439 די יהוה קאָנצעפציע איז ריכטיקער ניט קיין אָפּשאפונג פון דעם "איד" אַלס זי, פון גאָט אַלס גאַטיכע, נאָר אַ סינטעז, אַ זכר-נקבה השגה, אַ קאָמבינאַציע פון ביידע עלעמענטן. די ביבל אַנדערקענט ניט דעם קאַמף צווישן גאָט און דער געטין, ווי די אידנשאפט האָט ניט אַנדערקענט דעם קריג צווישן דעם מענערטום און דער פרויענשאפט. דער איד האָט בכלל ניט געהאַלטן, אַז דער מאַמענט פון מלחמה קען באַטראַכט ווערן אַלס עפעס פּאַזיטיוועס סיי אין געמיינדע-לעבן און סיי אין קאָסמאָס-עקזיסטענץ (F:16)

440 Im Anarchismus waren feministische bzw. Gleichheit der Geschlechter postulierende Positionen weit verbreitet (Witkop-Rocker 1923; Goldman 1977; Ehrlich, in Degen 1987; Wolf 2007; s. bspw. Fn 248 der vorliegenden Arbeit).

Freiwilligkeit und die Abwesenheit von Zwang waren Charakteristika, die der Autor, wie gezeigt wurde, in der jüdischen Tradition verortete. Hierfür bestand Erklärungsbedarf, dem Gordin nachkam. Im vorangegangenen Abschnitt 2.2.1 wurde bereits auf Gordins Strategie verwiesen, die Gegenwart und Faktizität, den Ist-Zustand, durch Normativität, den Soll-Zustand, zu beschreiben. Darüber war es möglich, bestehende Normen in religiösen Bräuchen oder ungleiche Verteilung von Privilegien mit menschlichem Fehlverhalten, statt mit einem wesentlichen Charakterzug der Religion zu deuten. Die Rechtfertigung und Wiederherstellung von Legitimität erfolgte durch historisierende Entlastung: Nicht Religion selbst, sondern erst ihre Normierung und Entfremdung vom 'Ich' durch menschliches Zutun verursachten die Unfreiheit der Gläubigen. Vor allem durch die *Kohanim* sei Religion ritualisiert, mechanisiert und degradiert worden.<sup>441</sup> Wenn nicht Religion selbst, sondern lediglich ihre Institutionalisierung problematisiert wurde, konnte Gordin damit der antizipierten Deutung begegnen, Religion legitimiere weltliche Herrschaft durch das Vertrösten auf eine kommende Welt. Vorwürfe in Bezug auf religiöse Legitimation von Herrschaft konnten als falsche Verwirklichung einer im Grunde vernünftigen und freiheitlichen Sache verstanden und damit den Anforderungen anarchistischer Deutungsmuster angepasst werden. Analog konnten in Bezug auf individuelles Verhalten Fehlentwicklungen hergeleitet werden: Verhielt sich der Mensch egoistisch, lag dies nicht an seinem inneren Wesen, sondern daran, dass er von seiner Umwelt geprägt war, die selbst wiederum Ergebnis menschlicher Interpretation und Gestaltungskraft sei.<sup>442</sup> Zugespielt kann Autoritäts-, oder Machtausübung als das zu beantwortende, zentrale Problem religiöser Anarchisten festgehalten werden, nicht Religion selbst.<sup>443</sup>

Insofern lag der Kern der Umdeutung von Religion in der Frage nach der Ursache von Handlungen: Wurden diese durch die menschliche Natur und den freien Willen oder durch externe Konzepte, Gottes- und Schöpfungsvorstellungen bestimmt? Entscheidend war, wie Autorität

---

441 Die institutionalisierte Religion verwirre und zerstreue den Menschen (G:18). Die Welt dürfe wie religiöses Fühlen nicht in Gesetze gegossen (*farmishpetn*), normiert und so gelähmt werden (G:152). Die alten Formen von Religiosität seien bearbeitet, eingeschränkt und zivilisiert worden, sie sei mit geschliffenen Emotionen eingezäunt worden und verstaube (M:8). Hier spielte der Autor auf die rabbinische Vorsicht an, einen Zaun um die Tora zu ziehen (Pirke Avot 1,1), durch vorbeugende Verbote (*gzevres*) und Maßregeln (*takones*) den Gläubigen größtmöglichen Abstand zu sündigem Verhalten zu verschaffen. Gordin kritisierte also einen rabbinischen Rationalismus, der das religiöse Gefühl lähme.

442 Individuen werden gespalten, atomisiert und vereinzelt, aber das Streben zum Ganzen, zur Gemeinschaft lasse den Einzelnen nicht los (F:60).

443 Damit könnte, zugespielt, die Argumentation Gordins stärker individualistisch und handlungstheoretisch aufgefasst werden, als etwa die Bakunins (Fn 104). Denn die Verantwortung für Fehlentwicklungen wurde dem Willen einzelner Individuen, nicht einer abstrakten, böswilligen Macht zugeschrieben.

hergeleitet und auf welche Weise sie eingesetzt wurde.<sup>444</sup> So legitimierte der Autor Religion, indem er sie naturalisierte und als Bedürfnis, als urmenschliches Gefühl eines jeden Einzelnen beschrieb. Im Anschluss an Kropotkin idealisierte er die Harmonisierung des natürlich Gewachsenen.<sup>445</sup> Er verwarf die Religionskritik Bakunins, der eine brutale, willkürliche und gefräßige Gottheit zeichnete und bot eine Alternative: Tolstojs Begriff von Religion sei „gesünder“, denn dieser entspreche der Natur des Menschen.<sup>446</sup> Er war der Ansicht, keine große Bewegung könne mit einem antireligiösen Standpunkt dauerhaft bestehen. So deutete Gordin das Scheitern der bisherigen progressiven Bewegungen und stellte das Christentum exemplarisch in die Reihe dieser Massenbewegungen, die nicht auf Freiwilligkeit setzten, sondern missionierten. Die *krizis* des Christentums liege darin, von Anbeginn den Weg des geringsten Widerstandes, den Weg der Mission gegangen zu sein.<sup>447</sup> Implizit verortete der Autor damit das Christentum auf einer ethisch niedrigerer Stufe als das Judentum, dessen Rechtschaffenheit und ethisches Wesen erst in der messianischen Zeit von den übrigen Völkern erkannt werde.

Analog beschrieb der Autor die *krizis* der historisch veralteten gesellschaftlichen Stellungen Bourgeoise und Orthodoxie, beide wehrten sich gegen die Herausbildung des Individuums und die Selbst-Bewusstwerdung des Judentums. Die Orthodoxie orientiere sich nicht an dessen Fortentwicklung und verhalte sich stur, „wie die Karäer“.<sup>448</sup> Die *krizis* des Talmud und des *Schulkhn orekh* sei auf diese Weise jedoch nicht zu überwinden.<sup>449</sup> Gordin setzte einen innerhalb der Orthodoxie anerkannten pejorativen Begriff des Karäer gegen sie ein und wies dieser den Ausschluss des „lebendigen Judentums“ zu. So schrieb er der Orthodoxie selbst,

---

444 Insofern stand Gordins Argumentation dem Autoritätsbegriff Bakunins nahe (Fn 17).

445 G:105 ff.

446 M:10.

447 G:99. Ohne eine innere Überzeugung aber sei keine solide Grundlage gegeben. Die christlichen Völker seien nun vom Universal-Internationalen zum Nationalen übergegangen, ohne eine dauerhafte und verbindliche ethische Grundlage aufzubauen, die allein in der Freiwilligkeit bestehe.

448 Karäer sind eine seit dem 8. Jhd. n.d.Z. antirabbinische, abgespaltene und verbannte jüdische Minderheit, die den Talmud bzw. die mündliche Lehre ablehnte und die schriftliche Tradition als alleinige Autorität anerkannte. Psalmen und Gedichte, statt das Achtzehnbittengebet stehen im Mittelpunkt der Liturgie. Auseinandersetzungen mit Saadja ben Josef Gaon (892-942) sind dokumentiert. Sie gewannen im Russischen Reich an Bedeutung, als dort karäische Gemeinden 1863 die Bürgerrechte erhielten.

449 Josef Karos *Shulkhn orekh* bzw. *Shulhan Arukh* („Der gedeckte Tisch“) ist ein halachisches Kompendium, das zuerst 1565 in Venedig gedruckt wurde. Es war lange Zeit das maßgebliche Gesetzes- und Regelwerk für das Judentum, nachdem Moses Isserles u.a. Zusätze und Kommentare verfasst hatte. Der *Shulkhn-orekh-yid* beschrieb im affirmativen Sinne den im mystischen Sinne Betenden, der auf die äußere Welt einzuwirken, das Irdische zu beeinflussen vermochte. Auch segne er mit dem Gebet *sich selbst*, nicht ein Objekt. Das Gebet wirke damit im zweifachen Sinne psychologisch und physisch (G:237f.; zur Selbst-Suggestion durch Gebet s. die Fn 272, 383).

die überkommenen Gesetzeswerken folge, die Verantwortung für die *krizis* zu.<sup>450</sup> Die Beschreibung der Krise wechselte zu herablassendem Spott über den zeitgenössisch niedrigen sozialen Rang der traditionellen Gemeindeautoritäten. Sie waren für Gordin nun unter jeder ernstzunehmenden Kritik.<sup>451</sup>

Im Anschluss spottete Gordin wiederum über Antireligiöse und „Epikureer“<sup>452</sup>, die in ihrer unermüdlichen und zugleich vergeblichen Arbeit nicht in der Lage seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Gordin unterschied hierzu die von außen bewirkte Indoktrination einerseits, vom wahren Prozess der Erkenntnis andererseits. Er polemisierte, dass Marxisten, Sozialisten und ebenso Anarchisten erzieherisch tätig seien, dass Lehrer, Alte, Erzieher „wehrlose Kinder“ formten und deformierten, statt mit Vernunft und Logik zu operieren. Statt dessen müsse eine kräftige Lehre aus sich heraus überzeugen.<sup>453</sup> Dies aber vermieden die „Epikureer“, denen er Bequemlichkeit und mangelnde Leidenschaft in ihrer Feindschaft gegen Religion vorwarf. Sie bemühten sich nicht darum, die Kraft der tiefen, inneren Überzeugung zu nutzen: „Ich bezweifle, dass man mit ihrem Feuer und Eifer überhaupt ein Gläschen Tee für das gemütliche Freidenken kochen konnte.“<sup>454</sup> Die Hingabe zu einer Herzensangelegenheit kam bereits in Gordins Verteidigung ungehemmter Emotionalität und des gefühlsbetonten Gottesdienstes zum Ausdruck.<sup>455</sup>

---

450 M:252. Die Orthodoxie befand sich schon vor dem Ersten Weltkrieg in einer Krise: Angesehene Rabbinen in Osteuropa schmähten die *treyfe medine* (das unkoschere Land), die Eingewanderten waren häufig jung, kaum noch an die Tradition gebunden und in den Städten griff eine sanktionierende Körperschaft nicht (s. auch die Fn 307). Insofern gab Gordin eine Antwort auf die von Jonathan Sarna beschriebene „spirituelle Krise“ (s. Fn 162 dieser Arbeit).

451 Die *kohanim* (Priester) und *leveyim* (Levitiden) seiner Zeit hätten keine wirklichen Privilegien genossen. Als sozialer Stand stellten sie nicht mehr als eine *komedye* (Komödie) dar, ihre Vorzüge bestanden lediglich darin, jähzornig zu sein, zu drohen und eine mystische Erleuchtung zu haben (M:7).

452 Der Begriff umschrieb in jiddisch-anarchistischen Kreisen nicht Häretiker, sondern wurde als affirmative Selbstbezeichnung benutzt, mit der man sich in einer Tradition der Freidenker verortete (s. die Fn 115, 594, 1036).

453 Entfremdung entstehe bereits durch Ideen und Überzeugungen: Lehrer, Alte und Erzieher indoktrinierten „wehrlose Kinder“, statt mit Vernunft und Logik, mit der Überzeugungskraft der Idee zu operieren. Das sei *rukhniesdike gevalt* (seelische Gewalt) durch Eltern, soziale Klassen und Nationen. Sie formten Zöglinge wie Teig und gossen sie in fertige Formen. Auf diese Weise würden Juden, Christen, Kommunisten, Sozialisten, „selbst Anarchisten“ geformt. Gordin plädierte für ein Ende des „Formens und Prägens“ (M:274). Dem Naturzustand angemessen sei dagegen das Perpendieren von Gegensätzen, Streit und Versöhnung – ein Zustand jedenfalls, in dem nicht überformt, erzogen, missioniert und beherrscht, sondern anhaltend debattiert werde. So schrieb der Autor, ein Zusammenstoß der Generationen sei „gesünder“, als ein verschlafener Hausfrieden (M:273). Implizit brachte er damit die Annahme zutage, dass im menschlichen Wesen eine progressive Kraft liege, die sich bis dato nicht frei entfalten konnte und zur Geltung gebracht werden müsse.

454 איך צווייפל צי מ'האט אויף אַט-דעם פֿייער און ברען געקענט אויפֿזיךן אפילו אַ גלעזל טיי פון געמיטלעכער אפיקורסות... (M:8)

455 Kap. 2.1, Fn 383. In gewisser Hinsicht spiegelten sich darin die Stereotype des rationalen Lernens eines Litvak und des gefühlsbetonten Singens, Tanzens und Trinkens eines Galizianer Juden.

Gordin ontologisierte damit Charakteristika der menschlichen Psyche, die Verdrängung nicht zulasse, vielmehr als Ganze handle und das Verdrängte in abgewandelter Form wiederkehren lasse. Was natürlich sei, konnte somit nicht verboten werden. Der Autor argumentierte konservativ, indem er auf die Vergeblichkeit der Einführung einer neuen Religion und auf die Gefahr für die Gemeinschaft verwies – die neue 'Religion', wie der Kommunismus, sei schädlicher als die alte.<sup>456</sup> Damit sei der Kampf gegen Religion zum einen aussichtslos und zum zweiten ethisch verwerflich. Um die Dauerhaftigkeit und Wandelbarkeit von Religion zu bekräftigen, setzte der Autor die in der menschlichen Psyche verortete Religion durch Analogien mit anderen Glaubensformen gleich. So leitete Gordin die Entwicklungen in der Sowjetunion nach der Oktoberrevolution her, die einen neuen Glauben und Zeremonien einführt:

Russland versuchte, auf breiter Strecke antireligiöse Agitation durchzuführen. Was war das Resultat? [...] Man musste neue „rote Eckchen“ schaffen, doch anstelle des Christusbilds hing man die Ikone Lenins auf. Denkt nicht, dass ich mit diesen Zeilen sie kritisieren will. Ganz und gar nicht. Ich betrachte es als einen lehrreichen Fakt, ein instruktives Experiment. Wenn ihr/ Sie durch die Straßen Moskaus geht, [...] findet ihr sein Portrait an allen Ecken, geschmückt mit roten Farben und Gewändern. Das ist Volkspsychologie. Vertreibt die Religion durch die Tür, kommt sie durch das Fenster [wieder] herein. Und kommt sie auf diese Weise herein, wird sie stärker verdorben sein als diejenige, die ihr herausgetrieben habt. [...] Das ist Religiosität auf der linken Seite, angewandt auf eine schlechte Weise.<sup>457</sup>

Die antiautoritäre Argumentation kam zum Tragen, wenn Gordin die Erklärungskraft der ratio bezweifelte: Nicht jedes Phänomen seien empirisch nachvollziehbar, würde aber dennoch nicht zu einem Hirngespinnst.<sup>458</sup> Häufig wendete sich dieses Misstrauen gegen Autoritäten in den Bereichen Schule, Erziehung, Mission und Propaganda<sup>459</sup>. Diese Bereiche seien zu rational und stützten sich nicht auf die tiefe Überzeugung des Einzelnen. Ob dabei eine Gottheit oder eine Führungsperson ikonographisch dargestellt und rituell verehrt wurde, war vor die-

456 M:8. Von den drei Typen konservativer Rhetorik, der Sinnverkehrungsthese, der Vergeblichkeitsthese und der Gefährdungsthese (Hirschman 1995) führte der Autor das funktionale Argument an, etwas Neues einzuführen sei von zu geringem Nutzen, sowie das normative, die Kosten seien zu hoch.

457 רוסלאַנד האָט געמאַכט אַ פֿאַרווּך אָנצופירן איוף אַ ברייטן אויפן אַנט-רעליגיעזע אַגיטאַציע. [...] מען האָט געמוזט שאַפן נייע "רויטע ווינקעלעך", נאָר אָנשטאַט דעם פֿאַרטרעט פון קריסטוסן האָט מען אויפגעהאַנגען די איקאָנע פון לענינען. מיינט ניט, אַז מיט די שורות מיינן איר זיי צו קריטיקירן. אַ האָר ניט. איר באַטראַכט עס אַלס אַ באַלערנדיקן פֿאַקט, אַן אינסטרומענט פון עקספּערימענט. ווען איר גייט איבער די גאַסן פון מאַסקווע, [...] איר געפינט זיין פֿאַרטרעט איוף אַלע סטאַנציעס באַפּוצט מיט רויטע קאָלירן און געוואַנט. דאָס איז פֿאַלקס-פּסיכאָלאָגיע. טרייבט די רעליגיע דורכן טיר, וועט זי אַריין דורכן פענצטער. און ווען זי וועט איוף אַזא אױפן אַריינקומען, וועט זי זיין מער פֿאַרקריפּלט ווי די יעניקע, וועלכע איר האָט אַרויסגעטריבן. [...] דאָס איז רעליגיאָזיטעט איוף דער לינקער זייט, אָנגעווענדט איוף אַ שלעכטן אױפן (M:9)

458 Das Wunder des Lebens sei zwar auf Zellerneuerung zurückzuführen, der Anstoß aber lasse sich nicht mit Naturwissenschaften und Philosophie, hingegen durch Religion rekonstruieren. Außer ihr gäbe es keine Erklärung für die Schöpfung, ihre Vollkommenheit und für die Theodizee, das Leiden der Geschöpfe auf der Welt (G:14). Vgl. die Diskussion um das Kausalitätsproblem, insb. die Almi-Goldman-Debatte 1943, Kap. 3.1.2.

459 Zu funktionalen, zu dieser Zeit neutral besetzten Begriffen von Propaganda vgl. Cull 2003: 317 f.

sem Hintergrund gleich. So schloss Gordin den Kreis: Weder die Bourgeoise, noch die jüdische Orthodoxie und ebenso wenig die kommunistischen und sozialistischen Strömungen vertraten überzeugende Ideen. Sie befanden sich damit in einer Krise, in einer *spirituellen Krise*. Für die wahre Überzeugung, die Gewissheit und den Glauben, bedürfe es der Ethik und der Freiwilligkeit. Die Tiefgründigkeit eines Konsens entstand somit nicht in der Ausübung von Stärke, sondern im Gegenteil, in ihrer permissiven Abwesenheit.

#### 2.2.4 DIE BESTÄNDIGKEIT VON MACHT:

##### 'INNERE' ASSIMILATION UND DIE POLITISIERUNG DES SOZIALEN AUFSTIEGS

In der Distanzierung von der ihn umgebenden, zeitgenössischen jüdischen Gesellschaft positionierte sich der Autor in scharfem Gegensatz zu denjenigen, die die ihnen zugewiesene Andersartigkeit als Jüdinnen und Juden nicht anerkannten, vielmehr in der sie umgebenden Gesellschaft als Gleiche aufgenommen, statt bewusst als Andere wahrgenommen werden wollten. Zu dieser Abstandnahme legte der Autor es darauf an, die Emanzipations- und Aufstiegswilligen zu beschämen, zu blamieren und zu entehren.<sup>460</sup> Den 'bourgeoisen' Jüdinnen und Juden wies der Autor mangelnde ethische Werte zu und warf ihnen den Verrat an der 'eigenen' Tradition vor.<sup>461</sup> Dabei zeigte er differenzierende und abwägende, mokierende und abwertende oder warnende und beschimpfende Haltungen und griff zuweilen, wie zu zeigen sein wird, auf Topoi und das Vokabular des antisemitischen Zeitgeists zurück.

Unter Bezug auf die zionistischen Strömungen eröffnete Gordin eine dichotome Unterscheidung zwischen zwei Heilswegen – dem weltlichen und politischen Zionismus einerseits und der Versöhnung der Welt im Königreich Gottes (*tikn oylem bemalkhes shaday*), dem mystischen Streben nach Heilung der Welt andererseits.<sup>462</sup> Weltlicher Zionismus gehe den „Weg

---

460 Das Beschämen (*shaming*) und die Herabwürdigung derer, die den Konflikt mit den 'Anderen' scheuten, waren Strategien der Gruppenbildung und der dezidierten Grenzziehung.

461 Bereits Bakunin beschrieb den Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie als stufenweise Entfernung vom Naturzustand und deutete Marginalisierung positiv um: „Der politisch oder ökonomisch Privilegierte ist intellektuell und moralisch depriviert. Dieses soziale Gesetz kennt keine Ausnahme und paßt auf ganze Nationen wie auf Klassen, auf Korporationen und auf Individuen. Es ist das Gesetz der Gleichheit, der obersten Bedingung der Freiheit und Menschlichkeit.“ (Bakunin 1919: 34).

der Kolonisierung, der Arbeit, des Geldes und der Diplomatie,<sup>463</sup> verneine und verachte gar das Exil, obwohl die Jüdinnen und Juden der Diaspora zu Solidarität mit dem Aufbau des jüdischen Staates aufgerufen würden. Die bloße Negation des Exil sei jedoch keine Antwort auf die Zerstreuung und deren Abschaffung sei weitaus komplizierter.<sup>464</sup> So sah Gordin Zionismus bestenfalls als den Weg einer „Mini-Erlösung“<sup>465</sup>, als einen halbherzigen Versuch, den er schließlich angriff. Israel sei es schlicht nicht beschert, eine politische Macht mit „eisernen Muskeln“ zu werden.<sup>466</sup> Gordin argumentierte mit einer Metapher, die die diasporische Existenz wohlklingend umschrieb: Wohin ein Jude gehe, treffe er einen zweiten und komme in „Gottes Herberge“. Das Land Israel sei nicht das Wesentliche, die wahre Substanz des Judentums vielmehr – das Leben, die lebende Gemeinschaft.<sup>467</sup> Im Umstand der Staatenlosigkeit zeige sich die moralische Erhabenheit der Juden, die ein unbesiegbares, physisch nicht angreifbares Imperium besaßen, das sich im Talmud manifestiere.<sup>468</sup>

Damit wurde *Yidishkayt* erneut zu einem metaphysischen, von Zeit und Raum unabhängigen Faktor im geschichtlichen Prozess, anders als etwa die Kategorien Bourgeoisie und Proletariat, die historische, zeitlich bedingte Positionen im Produktionsprozess darstellten. Gordin wendete sich im Anschluss gegen eine der Interpretationen des marxistischen Materialismus und erklärte, die Materie schaffe die Idee, die Idee verändere die Materie. Mit diesem Dreischritt versuchte er, die antizipierte Trennung zwischen Stoff und Idee auszuhebeln. Die Schöpfung selbst, das Schaffen, sei Idee. Die Beobachtung ändere das Beobachtete, ohne das menschliche Bewusstsein erlösche die Welt – sie könne zwar bestehen, aber das Bewusstsein habe keinen Zugriff darauf.<sup>469</sup> Insofern vertrat Gordin auch eine Form des radikalen Konstruktivismus.

---

462 M:111. Zum Konzept *tiqqun* s. Fn 259. Diese Dichotomie erinnert an die Unterscheidung des Autors zwischen juridischer und faktischer Freiheit (S:141-164). Bemerkenswert ist Gordins Aufzählung von Strategien in seinem Umfeld, mit denen er sich auseinandersetzte. Der BUND und kulturzionistische Strömungen schienen keine Rolle zu spielen, stattdessen waren es zionistische oder militante Wege der Veränderung des Status quo.

463 M:117.

464 Es sei nur schwer möglich, in den Gang der Ereignisse, sei es das Herannahen der Revolution oder das Kommen des Messias, durch die Besiedlung von Land, auf dem Weg der Stadtguerilla oder des Insurrektionalismus einzugreifen. Stattdessen schlug Gordin vor, den beispielhaften Weg zu gehen, bei dem die alltäglichen guten Taten dazu beitrugen, das Gegensätzliche zusammenzufügen.

465 M:117.

466 M:64.

467 G:129 f. Vgl. die Position Herman Franks unter Bezug auf I. L. Peretz' *lebedike Yidishkayt* in Kap. 4.1.3.

468 Dieser Umstand entspreche dem traditionellen Morgengebet (*shakhres*), in dem Gott traditionell dafür gedankt wird, nicht als *goy* geboren worden zu sein. Juden bewiesen organisatorisches Talent ohne Land und Staat und formierten sich zum „jüdischen Aggregat“ (F:153-159). Der Begriff „Aggregat“ verweist auf Gordins Verwurzelung in der Naturphilosophie des 19. Jh., s. Kap. 2.1, S. 76 f., Fn 323.

469 G:145-150.



In der Kunst erfuhren Gordins Kategorien Bourgeoisie und Proletariat eine nähere Bestimmung, die, wie so häufig in Gordins Verfahrensweise, über Dichotomien aufgerichtet wurden: Bourgeoise Kunst sei veraltet, historisch überlebt entsprechend der im Produktionsprozess historisch überkommenen Stellung des Bürgertums. Dagegen sei die proletarische Kunst zwar „steif“, transportiere aber revolutionäre Ideale und rufe zum Aufstand.<sup>470</sup> Mystisch-nebulös gestalte sich dagegen die jüdische Kunst, die durch ihren prophetischen Optimismus religiös-revolutionär sei,<sup>471</sup> die proletarische hingegen bloß triumphierend. Jüdische Poesie idealisiere Ausdauer, Geduld, Leid und Schweigen, die Klage nach innen, statt den Aufstand nach außen und das Gebet zu Gott. Selbst die zeitgenössische jiddische Literatur wertete der Autor ab, sie sei „hellenistisch und bourgeois zugleich“. Dagegen vertrete in Gordins phänomenologischem Duktus „die alte jüdische Poesie“ den wahren eschatologischen Geist.<sup>472</sup>

Die Bourgeoisie repräsentierte den gescheiterten Versuch des sozialen Aufstiegs, vom dem sich das Proletarische und das Jüdische abgestoßen und befreit hätten. Die Emanzipation war dabei nicht nur eine Frage der sozialen Schichten oder der Klasse, sondern unterschied auch im politischen Sinne die fortschrittlichen von den 'historisch überkommenen' Teilen der Gesellschaft. Hinzu kam Gordins Unterscheidung des Jüdischen von der Politik: Anders als die bloß räumlich und zeitlich bedingten Kategorien – Bourgeoisie, Orthodoxie, Proletariat, jüdische Staatlichkeit und Zionismus –, die sich gewissermaßen 'von selbst' für nichtig erklären würden, war die 'innere' Auflösung – „Götzendienst“ und „Assimilation“ – für den Autor ein Verrat an den ethischen Werten des Judentums. Insofern politisierte Gordin die Frage des sozialen Aufstiegs, die die Unterscheidung zwischen Politik und Ethik innerhalb des Judentums betraf. Dieses Motiv des Verlusts derer, die sich politisch und ökonomisch anpassten, zog sich wiederkehrend durch einige seiner Werke.<sup>473</sup>

---

470 Zum Stellenwert der künstlerischen Betätigung in anarchistischen Utopien vgl. Baxmeyer 2012: 106-111. Anarchistische Künstler/innen orientierten sich auch an der marxschen Forderung, klassenübergreifend die Möglichkeit zu schaffen, sich nach Belieben künstlerisch zu betätigen. Im Hintergrund der Darstellung stand der Beschluss des Zentralkomitees der KPdSU im Jahr 1932, der den sozialistischen Realismus für die Kunst und Literatur der Ostblockländer vorgab. Heldenhafte Arbeiter waren in der bildenden Kunst, in Produktionsromanen (Michail A. Scholochow, Leonid M. Leonow), Erziehungsromanen (Nikolai A. Ostrowski) und in historischen Romanen (Alexej N. Tolstoj) darzustellen.

471 M:225-233. Die zeitgenössische jiddische Literatur habe „keine Wurzeln in der jüdischen Psychologie.“ (M:232).

472 Gordin verwies möglicherweise auf die neuplatonische Dichtung des Mittelalters, etwa Bachja ben Josef ibn Paquda (um 1050) Solomon ben Jehuda ibn Gabirol (~1021-1057), oder Jehuda Halewi (bis 1141). Bachja ibn Paqudas *Hovot ha-Levavot* war neben Luzzattos *Mesillat Yesharim* (Kap. 2.1, s. S. 72 und 77, auch Fn 279) das einflussreichste ethische Werk im Judentum.

473 G:10 ff., 58 ff., 113 ff., 126 ff.; F:184 f.; M:90 ff.

Doch differenzierte der Autor auch innerhalb des Proletariats, das Partikularität nicht subsumptionslogisch oder falsch universalistisch aussparen dürfe. Diese Selbstverortung im Rahmen der internationalen Linken führte er anhand der Stellung des Jiddischen in den amerikanischen jüdisch-sozialistischen Schulen durch – gemeint waren die jiddisch-sozialistischen Schulen und der *Arbeterring*<sup>474</sup>, die Bildungsarbeit im Rahmen eines jiddischsprachigen, säkularen Jiddischismus voranbrachten und das Jiddische zwar als Unterrichtssprache nutzten, Kindern damit aber nicht eine jüdische Identität vermittelten:

Die Mehrheit der Gewerkschaften hier im Land sind auf organisatorisch internationale Prinzipien gebaut. Um einen Klassenkampf zu führen, braucht man kein Jiddisch. Englisch wird um einiges nützlicher sein. Wurde denn die Offenbarung des Klassenkampfes auf dem jiddischistischen Berg Sinai in Jiddisch gegeben? Doch die Wahrheit ist, dass man jüdische Kinder Jiddisch lehrt, damit sie Juden bleiben. Aber man schämt sich, das zu sagen und man bedeckt die „jüdische Schande“ mit dem Feigenblatt des Klassenkampfes.<sup>475</sup>

Zunächst stellte Gordin das der Norm Entsprechende dar: Für Internationalität und Klassenkampf sei Englisch das Medium der Verständigung, wenn sie erfolgreich („um einiges nützlicher“) sein soll. Sodann positionierte der Autor die jiddisch-sozialistischen Organisationen und säkularen Jiddischisten, deren „Offenbarung des Klassenkampfes auf dem jiddischistischen Berg Sinai“ nach Gordins Auffassung nicht dazu führte, Kindern zu lehren, dass sie Juden „bleiben“.<sup>476</sup> Das Jüdische war, wie in Gordins Schriften üblich, eine ontologische Eigenschaft, die von Jiddischisten unterdrückt werde und als „jüdische Schande“ zu verheimlichen sei. Diese Identifikation *als* Juden fehle den jiddisch-sozialistischen Organisationen und Schu-

---

474 Diese stärkste jüdische Arbeiterorganisation der Welt wurde 1901 als Mittel zur Selbsthilfe gegen Auswirkungen schwerer Arbeitsbedingungen gegründet. Der *Ring* unterstützte den BUND und andere sozialistischen Organisationen in europäischen Ländern und in Amerika. 1927 hatte er 700 Ortsgruppen mit 90.000 Mitgliedern in den Vereinigten Staaten und Kanada. Allein in der Stadt New York wurden 70 Arbeiter/innenheime mit Lesesälen, Bibliothek und Spielzimmern errichtet und ca. 100 eigene säkulare und sozialistische Schulen gegründet (Fischel/ Pinsker 1992: 337 f.), gegenseitige Unterstützung und Arbeiter/innenbildung organisiert und die Mitglieder des *Ring* gegen Krankheits- oder Todesfall versichert. So entstand ein umfangreiches Sozial-, Gesundheits- und Kulturwesen, dessen Bandbreite ungewöhnlich für zeitgenössische, nichtjüdische Gewerkschaften war (ebd.: 338; sowie Howe 2000: 308; Zaks 1925; s. auch Fn 137). Es wurde auch für Streiks an nichtjüdische Gewerkschaften gespendet.

475 ס'רוב פון די יוניאנס דאָ אין לאַנד זיינען געבויט אויף אַרגאניזאציאָנעל-אינטערנאציאָנאלע יסודות. בכדי צו פירן א קלאסן-קאמף דארף מען קיין אידיש ניט קענען. ענגליש וואָלט צונוקומען א סך בעסער. איז דען די קלאסן-קאמף-תורה געגעבן געוואָרן אויפן אידישיסטישן בארג-סיני און אין אידיש? אלא וואָס דען, דער אמת איז, אז מ'לערנט דאָס אידישע קינד אידיש בכדי עס זאָל אַ איד בלייבן. אָבער מ'שעמט זיך עס אויסצוזאָגן און מ'דעקט צו די "אידישע שאַנדע" מיט דעם פייגן-בלאַט פון קלאסן-קאמף (M:244)

476 Statt des Klassenkampfes müsse die Jugend gelehrt werden, sich gegen „Assimilationsversuche“ zu wehren und den „jüdischen Kampf“ zu bestehen. Problematisch sei, dass es keine internationale Sprache wie Esperanto gebe, über die in den öffentlichen Schulen die Loyalität zur gesamten Menschheit gelehrt werden könne. Jiddisch sei die Sprache einer verfolgten Gemeinschaft, die ohne Staat auskam: פון אַ שפּראַך פון אידיש איז אַ שפּראַך פון אַ פאַרפאָלגטן ציבור און זי איז ניט ווי אַלע אַנדערע שפּראַכן, וועלכע זיינען לשוונות פון הערשנדיקע נאציאָנען, וועלכע פארמאָגן שטאַטן און זיי קומט ניט אויס צו קעמפן האַרטגעקיק פאַר פשוטער אויפבאַוואָרונג (M:245).

len, denen Gordin niedere Motive zuschrieb – Feigheit und Angst vor der Entblößung ihres 'wahren' jüdischen Charakters.

Somit galt es, die Gemeinschaft intern durch Festigung des jüdischen Selbst zu stärken. Innerhalb ihrer Grenzen sah der Autor die Gefahr der Assimilation, der Auflösung der Gemeinschaft von innen: Ihr metaphorischer „Tod“, das Zerschneiden der 'Ichheit' sei die Folge von Sünde und des Unrechts der Absonderung des Einzelnen, des Eigennutzes und des Götzendienstes.

Der Tod ist das Opfer *korbn-khates* oder Sündenopfer für die Sünden des Einzelnen gegen seine Gemeinschaft. Wenn das *tsiber-Ego*, aufgrund des Separatismus und des groben Eigennutzes der Einzelnen weiter zerfällt, kommt der Tod, - ein Tod, dessen Zustand des Einzelorganismus ein unnatürlicher ist, aber dessen Zustand des gemeinschaftlichen Organismus ein *natürlicher* ist. [...]. Der Tod des Einzelnen, der sogenannte *natürliche* Tod des Einzelnen, ein Phänomen, das ein Ergebnis aus dem separatistischen Verhalten des Einzelnen gegenüber seinem höheren Ego ist, seiner Gemeinschaft, und zentrifugaler *hanhoge* gegenüber der Welt – ist eine Strafe und eine Ableitung von der Sünde der Separation, einer Getrenntheit vom Kosmos, vom universalen allganzem Ich. Der Tod ist eine Strafe für Separation, und er ist mit „Götzendienst“ verbunden, mit Absonderung, Zerbrochenheit der Ichheit, des universalen Ego.<sup>477</sup>

Es wird deutlich, dass Gordin zwei verschiedentlich konnotierte Begriffe von Eigennutz und vom *Einzelnen* einsetzte: Zum einen haben wir bereits einen Begriff von Eigennutz als Triebfeder der Geschichte kennengelernt.<sup>478</sup> An dieser Stelle gestaltet Gordin das Konzept eines „groben“ Egoismus im Sinne einer konkurrenzorientierten Getrenntheit der Individuen negativ. Dieser Begriff von Selbstbezogenheit entsprach der an anderer Stelle erörterten Ablehnung des ungezügelter Konsums von Speisen und alkoholischen Getränken.<sup>479</sup> Der Einzelne wurde meist als das psychisch entwickelte, fortgeschrittene *Ego* im Sinne Max Stirners positiv aufgefasst. Nun aber zeigt der Kontext, dass die Kritik gegen eine Vereinzelung der Individuen und gegen die Absonderung von der solidarischen Gemeinschaft gerichtet war. Die Metapher des Todes bezog der Autor nicht auf den Einzelnen, dessen Ableben „unnatürlich“ wäre, sondern auf die Gemeinschaft, die nur über den Zusammenhalt der Individuen bestehe. Zum

---

477 דער טויט איז דער קרבן-חטאת אָדער קרבן-עולה פֿאַר די זינד פון יחיד בנוגע זיין ציבור. ווען דער ציבור-עגאָ, צוליב דעם סעפּאַראַטיזם און גראָבן איינגנוץ פון די יחידים, האַלט ביים פּאַנאָדערפּאַלן קומט דער טויט, – אַ טויט וואָס פון צושטאַנד פון יחידשן אַרגאַניזם איז אַ ניט-נאַטירלעכער, אָבער פון צושטאַנד פון ציבורשן אַרגאַניזם אונטערלעכער [...]. דער טויט פון יחיד, דער אַזוי אָנגערופענער נאַטירלעכער טויט פון יחיד, אַ פענאַמען, וועלכער איז אַ פּועל-יוצא פון דעם סעפּאַראַטיסטישן אויפפיר פון יחיד בנוגע זיין העכערן עגאָ, זיין ציבור, און צענטריפּונאַליסטישער הנהגה כלפי דער וועלט – איז אַ שטראַף און אַן אָפּקומעניש פֿאַר דער זינד פון סעפּאַראַציע, אַן אָפּגעריסנקייט פון קאַסמאַס, פון דעם אוניווערסאַלן אַלגאַנצן איך. [...] דער טויט איז אַ שטראַף פֿאַר סעפּאַראַציע, און ער איז פֿאַרבונדן מיט "עבודה-זרה" מיט אָפּגעזונדערטקייט, צעבראַכנקייט פון דער איכהייט, פון דעם אוניווערסאַלן עגאָ (G:113 f.; Herv. i. O)

478 Kap. 2.1; S. 63, sowie Fn 251.

479 Kap. 2.1; S. 72 f.

einen führten Absonderung und Assimilation zum Zerschneiden dieser Gemeinschaft, zum zweiten zog Gordin die „separatistischen“ Bestrebungen Einzelner als Erklärung für das Unrecht gegen Jüdinnen und Juden heran. Der Tod sei die „Strafe“ für das Abwenden von der Gemeinschaft, das damit nicht ohne Folgen sei. Anschließend ging Gordin noch über diese Beschreibung der Strafe hinaus:

Alle Versuche, sich zu assimilieren, das heißt, gegen das Ich der jüdischen Gemeinschaft zu sündigen, die schlechten und niedrigen Taten der umgebenden Nachbarn nachzueifern, müssen eine Reaktion seitens des *tsiber-Ego*, von Gott, in seinem Kampf um (den Zustand der) Existenz hervorrufen, eine Reaktion, die sich entweder als Krieg und Niederlage, oder in schweren Verfolgungen äußert [...]. Die Kriege müssen eine Niederlage hervorrufen, weil eine desintegrierende Gesellschaft auseinanderfällt, und keinen Sieg erringen kann. Und die Verfolgungen, Unterdrückungen und die Leiden, die Juden erfahren, sind eine Folge der Sünde [...].<sup>480</sup>

Die Abwendung vom Judentum wurde damit zu einer Ursache von Judenverfolgungen erklärt und die 'Abweichler' auf das Äußerste beschämt. Denn diese schwächten das Judentum in seinem „Kampf“ um Existenz. Die Herabsetzung drückte sich in der Belehrung über die natürliche Zwangsläufigkeit („müssen eine Reaktion [...] hervorrufen“) aus. Gordin warnte in der Tat vor dem Bösen, das dem natürlichen Wesen der Gemeinschaft fremd sei, die sich gegen die unangemessene Verbindung von Juden und Nichtjuden wehrte.<sup>481</sup> Assimilation und „Goyisierung“ stellte er dem messianischen Ideal entgegen. Juden, die sich anglichen, wussten nichts vom eigentlichen jüdischen Leben. Sie verursachten eine Assimilation von innen, die Gordin „*Goy'izatsie*“ nannte:

Sie wissen nicht von jüdischem Leben, verstehen es nicht, können es nicht mit ihren entfremdeten Geistern begreifen, und filzen sich unter Juden, und versuchen mit allen Kräften, die Juden zu *goyisieren*. Ich nenne es „*Goy'izatsie*“. Das ist keine Assimilation von außen, sondern von innen. Ich meine, jüdische „*Goyim*“ mit nichtjüdischen Ideen nehmen die jüdische Gemeinschaft ein. [...] Die jüdischen „*poly-zhidkes*“ wollen, wir sollen mit den anderen Völkern gleich sein in unseren Anschauungen, unseren Gefühlen, unserem Gemüt, und selbstverständlich auch in unserem Benehmen. [...] Wie geht ein jüdisches Sprichwort: „Wir haben Haman überlebt, wir werden den Messias überleben.“ Ja, sicher, gewiss. Die heutigen „*Messianisten*“ werden wir wohl auch überleben.<sup>482</sup>

---

480 אַלע פאַרווכן זיך צו אַסימילירן, דאָס הייסט זינדיקן קעגן איך פון אידישן ציבור, נאַכצוטאָן די שלעכטע און נידעריקע מעשים פון די אַרומיקע שכנים, וועלן מוזן אַרויסרופן אַ רעאַקציע מצד פון ציבור-עגאָ, פון יהוה, אין זיין קאַמף פאַר דער אַגרעגאַט-עקזיסטענץ, א רעאַקציע, וועלכע וועט זיך אויסדריקן אדער אין מלחמות און מפלות, אָדער אין שווערע פאַרפּאָלגונגען, [...] די מלחמות מוזן אַרויסרופן נידערלאַגעס, ווייל אַ ציבור וועלכער דיסאינטעגרירט, האַלט ביים פּאַנאַנדערלייגן זיך, קען קיין זיג ניט אָפהאַלטן. און די רדיפות, די נגישות, די צרות און יסורים, וואָס די אידן ליידן, זיינען אַן אַפּקומעניש פאַר די זינד [...] (G:115)

481 Nichtjuden und Heiden seien „wie Wölfe und Panther“, die mit der Zeit der Erlösung und Kulturentwicklung dahin gelangten, „mit den Böcken zu lagern“. Gordin arbeitete mit dem Gleichnis aus Jesaja 11:6 und warf denjenigen Juden, die lediglich politische Gleichheit anstrebten, vor, wie ein Wolf unter Wölfen zu sein (M:28).

Der Autor setzte verschiedene Stilmittel ein, die in ihrem Zusammenwirken den Gestus des Sprechers spiegelten, der vor Gefahren warnte. Kriterien dafür, wann Angleichung beginne und das Eigene ende, führte Gordin nicht an – es scheint, als nähme er an, man 'wüsste', was gemeint war. „Sie“, die sich assimilierten, wurden durch Aneinanderreihung und Negation sinnverwandter Verben als Unwissende beschrieben („wissen nicht [...], verstehen es nicht“) – die Darstellung führte der Verfasser alsbald *ad absurdum*, wenn eine dritte verwandte Paraphrase nicht mehr nur negiert, sondern die Zwangsläufigkeit des Unvermögens („können es nicht [...] begreifen“) hinzugefügt und das Subjekt pathologisiert wurde. Der Autor unterstellte niedere Handlungsabsichten: Man verfilze bzw. treibe sich herum (*plontern zikh*), verliere sich und versuche „mit allen Kräften“, den beschriebenen Schaden anzurichten. Die feindlich gesinnte, emphatische Deklaration „Ich nenne es 'Goy'izatsye'“, die Gordin im Anschluss paraphrasierte, erfolgte prompt. Mit der Begriffsschöpfung umschrieb der Autor einen anhaltenden Prozess (*-tseye*), wodurch er die negative Beschreibung des Phänomens, das die jüdische Gemeinschaft um sich greifend einnehme (*farkhaphn*), verstärkte.<sup>483</sup> An anderer Stelle bemerkte der Autor, die „Pseudoassimilation“ von Jüdinnen und Juden sei bloß äußerlich<sup>484</sup> – er setzte dazu eine historisch tradierte, antijüdische Unterstellung ein. Hier aber nutzte er die traditionell abwertende, slawische Bezeichnung für Jude (*zhid*), nicht um sie sich affirmierend anzueignen, sondern um eigens wieder andere Jüdinnen und Juden als *poly-zhidkes* zu klassifi-

482 זיי ווייסן גאַרניט וועגן דעם אידישן לעבן, פאַרשטיין עס ניט, קענען עס ניט באַגרייפן מיט זייערע פאַרפרעמדטע מוחות, און פּלאַנטערן זיך צווישן די אידישע פּיס, און פּרובירן מיט כל הכוחות צו גויאיזירן די אידן. איך רוף עס "גויאיזאַציע". דאָס איז ניט קיין אויסנווייניקסטע אַסימילאַציע, נאָר אַן אינעווייניקסטע. איך מיין, אידישע "גויים" מיט גויאישע השגות פאַרכאַפן די אידישע גאַס. [...] די אידישע "פאַלי-זשידקעס" ווילן, מיר זאָלן ווערן צוגלייך מיט די איבעריקע פעלקער סיי אין אונדזערע אַנשוואונגען, סיי אין אונדזערע געפילן, אין אונדזער געמיט-ספּערע, און, ממליא, אויך אין אונדזערע הנהגות. [...] ווי זאָגט אַ אידישער ווערטל: "אַז מיר זיינען איבערגעקומען המנען, וועלן מיר (M:29f.) מיר משיחין אויך איבערקומען". יאָ, זיכער, געוויס. די היינטיקע "משיחים" וועלן מיר מסתמא אויך איבערקומען אנדערשע און אונדזערע הנהגות. Der Exodus aus dem Land der Assimilation sei untrennbar mit der Schaffung der Zehn Gebote verbunden, die es verboten, fremden Göttern zu dienen.

483 Der Prozess Assimilation erfolge stufenweise – von Bekanntschaft über Adaption und Anpassung zu Nachahmung und Vermischung – wobei die letzte Stufe gescheitert sei. Weil Judentum auf Ethik basiere, führe Assimilation zu Degeneration und Demoralisierung, bis hin zu „Krankheit“. Gordin folgte einem organischen Verständnis von Gesellschaft, die krank werden könne und Fieber bekomme. (M:101).

484 Es gebe zwar einige wenige jüdische *hefker-yungen* (verlorene, gewissenlose Gesellen), die keinem Gebot folgten und lediglich materiellen Erfolg suchten. Bei den meisten handelte es sich lediglich um eine „äußerliche Pseudoassimilation“ durch die Adaption der Sprache, der Manieren und des Auftretens. Diese Angepassten orientierten sich aber weniger am Nationalen, als am Universalen, dem Allmenschlichen. Diese an das Allmenschliche glaubenden Juden seien „kulturelle Marranen“ (M:96-104). Der Begriff *marranos*, wahrscheinlich eine Ableitung von span. „Schwein“, war eine abwertende Bezeichnung konvertierter Jüdinnen und Juden seit den Massenkonzersionen in Spanien seit 1391 und der Vertreibung aus Portugal im Jahr 1497 n.d.Z. Den *conversos* wurde beständig nachgesagt, die jüdischen Bräuche heimlich zu praktizieren (Roth 2002; Kagan 2009).

zieren und innerjüdische Tendenzen zu verurteilen.<sup>485</sup> Die semantische Nähe zum Vorwurf des Polytheismus baute der Autor vor dem Hintergrund der Gleichsetzung von Assimilation und Götzendienst auf. Eine Klimax schloss mit einer rebellischen Paraphrase, die sprichwörtlich an vergangene Bedrohungen erinnerte und den Durchhaltewillen stärken sollte. Das Anrufen einer Redewendung referierte bekanntes Wissen und führte die Argumentation mit der Erinnerung an eine gemeinsame Tradition zusammen.

Dem Judentum sei die Gleichheit zu Nichtjuden nicht gewährt, weil sie in Gordins Argumentation dessen natürlichen Wesen nach nicht entspreche. Wer sich den *Goyim* anglich, perpetriere Macht und damit den Frevel, sich wie ein Wolf unter Wölfen zu verhalten.<sup>486</sup> Beschämt wurden damit diejenigen, die den Konflikt durch Abgrenzung von Nichtjuden scheuten. Gordin appellierte: Die nichtjüdische Zivilisation sei mit Giftgas und Bomben verbunden und zerstöre das, was langjährig gewachsen und geworden sei. Nichtjuden hassten Juden aufgrund ihres Unwillens, sich anzupassen – weil 'wir' dieser Bequemlichkeit, der Akkomodation und Kommodität widerstrebten.<sup>487</sup> Juden lebten ohne weltliche Politik und seien durch den Bund der Sittlichkeit verbunden. Entfremdung aber leugne das Selbst; sie beschreibe den Weg, der von der rein ethischen Lehre weg leite.<sup>488</sup> Sie widerspreche der Kulturentwicklung als Prozess der Bewusstwerdung und der Reife des Selbst, womit Angleichung an die nichtjüdische Umwelt als Verlust des Eigenständigen konzipiert wurde.<sup>489</sup>

Zum Vergleich der argumentativen Haltungen unseres Autors wird abschließend eine Beschreibung der gelebten *Yidishkayt* angeführt, bei der Gordin einen Dialog mit seinem Vater

---

485 Der Autor vertrat also eine Ontologie des jüdischen Wesens, unterstellte seinen Gegnern ein wahres jüdisches Ich in dem Vorwurf der „Pseudoassimilation“ und warf ihnen darüber hinaus Selbsthass vor.

486 Diese Juden hätten die Forderung nach Gleichheit missverstanden, sie wollten Gleichheit durch Gleichförmigkeit, nicht durch Gerechtigkeit. Das säkulare, staatliche Denken behandle Menschen wie Raum stehende Wesen. Diese soziale Ordnung sei unter der menschlichen Würde. Stattdessen werde ein gewissenloser Maschinenmann geschaffen (G:74).

487 Der Versuch, Nichtjuden vom Allgemeinmenschlichen zu überzeugen müsse zwangsläufig zu Missverständnissen führen, denn das Judentum sei „zu abstrakt“ für Nichtjuden. Die Angst der Nichtjuden vor der jüdischen intellektuellen Kultur erkläre sich damit, dass sie kein Land, keinen Staat, keinen Wohlstand hätten und gleichzeitig die Last der Tora tragen mussten. Die Tora habe zu strenge ethische Imperative. Gordin referierte die Überlieferung, in der Gott auf der Welt ein Volk suchte, das die Tora freiwillig akzeptiere. So müsse die Angleichung zwangsweise scheitern, oder aber die jüdischen Inhalte würden verflacht (M:96-104).

488 Wahre Philosophie sei Selbstliebe und erforsche die Entfremdung vom Selbst (G:10). Indem Gordin das Ich mit dem Schöpfer gleichsetzte, wurde Entfremdung als Götzendienst konzipiert. Der entfremdete, einem Fetisch dienende Mensch verdingliche und verweltliche das Ich, anstatt die Dinge zu „versichen“ (*far'zikh'n*) – d.h. sich anzueignen – und gebührend zu ehren (G:18).

489 G:46.

wiedergab. Auch hier wurde die Bedrohung angedeutet, vor der es das Judentum zu schützen galt – das Auseinanderbrechen der Gemeinschaft:

– Wir *rabonim*, mit unseren „Dummheiten“, vermochten zweitausend Jahre die Juden zusammenzubringen, geh, *Ab'ke*, mit deiner „Erkenntnis“ und zeig mir den Trick und binde sie noch zweitausend Jahre zusammen und danach kommst du zu mir und wir werden unsere Auseinandersetzung über die neuen Auslegungen fortführen, die du anbringst.

Ich antwortete ihm immer:

– Vater, was redest du dir ein! Denkst du wirklich, dass die *rabonim* die Juden zusammenbringen, ich sehe vielmehr, dass die Juden die *rabonim* zusammenbringen.<sup>490</sup>

Obwohl das Zusammenbringen (*ufhalten*) der Juden ebenso Gegenstand dieser Diskussion war, ist eine gelassene Haltung des Verfassers und beider Protagonisten zu verzeichnen. Es war der Konflikt zwischen traditioneller Orthodoxie („Wir *rabonim*, mit unseren 'Dummheiten'“) und Aufklärung („mit deiner 'Erkenntnis'“), den der Vater wiedergab. Dieser demonstrierte Permissivität und Aufgeschlossenheit („geh, *Ab'ke*, mit deiner 'Erkenntnis' [...] und danach kommst du zu mir“), möglicherweise auch eine Nuance Resignation („zeig mir den Trick“), während sich der Autor an eine debattierfreudige Haltung („Denkst du wirklich [...], ich sehe vielmehr“) erinnerte. Hier verfuhr Gordin auf gänzlich andere Weise als bei der vorangehend beschriebenen Lokalisierung der innerjüdischen Gefahr, obwohl er selbst zu Transformationen im Judentum („die neuen Auslegungen [...], die du anbringst“) beigetragen hatte.

## 2.2.5 ARBEIT UND UNTERWERFUNG:

### DER MENSCH ALS GOLEM UND ANHÄNGSEL DER MASCHINE

Argumentationen und Beschreibungen, die gesellschaftliche Verortungen (*social locations*) vornehmen, wiesen in Gordins Schriften Polemiken gegen das Abzuschaffende und, wichtiger noch, Forderungen nach Grenzziehungen auf. Diese Klassifikationen beanspruchten nun den breitesten Geltungsbereich der Gliederung in Kap. 2.2 – sie umschrieben universalistische, antiautoritäre Konzepte des Klassenkampfes und des freien Willens. Naturgemäße Eigenstän-

---

490 – מיר, רבנים, מיט אונדזער „נאַרישקייט“, האָבן באַוויון אויפצוהאַלטן די אידן צוויי טויזנט יאָר, גיי, אַב'קע, מיט דיין „קלוגשאַפט“ און ווייז מיר דעם קונץ און האַלט זיי אויף נאָך צוויי טויזנט יאָר און נאַכדעם וועסטו קומען צו מיר און מיר וועלן ממשיך-זיין אונדזער וויכוח מכוּח די נייע אויסטייטשונגען, וועלכע דו ווילסט איינפירן. / איך פלעג אים ענטפערן: / – טאַטע, וואָס האַסטו זיך איינגעשמועסט! מיינסט טאַקע, אַז די רבנים האָבן אויפגעהאַלטן די אידן, איך זע פאַרקערט, אַז די אידן האַלטן אויף די רבנים (M:33)

digkeit (*zayn zelibikayt*) versus Fremdeinwirkung bildeten die Struktur des Weltbezugs und die im Folgenden beschriebene Dichotomie von Autorität und Freiheit.

Der Begriff von Autorität wurde an anderer Stelle als Akt der Verdinglichung und Vergegenständlichung von Lebendigkeit und Kreativität angerissen. Die Welt als Objekt, statt als wachsenden Kosmos zu betrachten, sie zu bearbeiten, Prozesse zu mechanisieren und zu technisieren seien Handlungen, die einen Akt der Zurichtung erforderten. Das Konzept 'Arbeit' nutzte der Autor als konkretisierende Illustration eines fortlaufenden, in den natürlichen Lauf der Dinge eingreifenden Prozesses. Bereits in der biblischen Schöpfungsgeschichte seien zwei Begriffe von Arbeit vertreten – zum einen die künstlerische Betätigung und zum anderen die leidvolle Standardisierung. Mechanische Arbeit sei der ärgste Fluch (*klole*) der „falschen Zivilisation“. <sup>491</sup> Unter ihren Bedingungen verkümmerte der Mensch zu einem Golem, der eine bloße Funktion ausführte. <sup>492</sup> Die Herabwürdigung des Schöpferischen sei das „größte Verbrechen“, das gegen Menschen als Vernunft- und Verstandeswesen begangen worden sei. Dagegen führte die Zuwendung zum Innersten und zu Unmittelbaren dahin, Arbeit als entfremdendes Verhältnis zu Natur abzuschaffen. Kunst werde an die Stelle mechanischer Arbeit treten, denn 'der Mensch' sei 'von Natur' ein Künstler, der spielen wolle, statt sich zu martern. <sup>493</sup> Menschen würden genossenschaftlich und solidarisch tätig sein, Arbeit werde Vergnügen schaffen. <sup>494</sup>

Um der autoritären Linken entgegenzuwirken, appellierte Gordin, sich nicht von einem Staat instrumentalisieren zu lassen, der soziale Bewegungen mit der Behauptung nutze, die Arbei-

---

491 Der mechanische, technische, männliche Arbeitsbegriff in 1. Mose 1,6-8 habe sich historisch durchgesetzt; das schöpferische Verständnis in 1. Mose 2,2 und Psalm 104,3 sei verloren gegangen, das die Erholung von der Frucht der Arbeit noch einbezog (F:33f.). Gordin schloss damit an einen weit verbreiteten Begriff von Arbeit an. Schon Karl Marx schrieb Arbeit einen „Doppelcharakter“ zu (Marx 1998: 56 ff.), der eine Ambivalenz gegenüber dem Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur ausdrückte: Zum einen affirmativ gebraucht sei Arbeit als eine Gebrauchswerte schaffende Kraft nützlich und als solche „ewige Naturnotwendigkeit“ (ebd.: 57). Zum anderen wurde der Begriff kritisch verwendet. Dann bezeichnete er nicht das Tätigsein, sondern den Zwang, die „eigne Haut zu Markt [zu tragen] und nichts andres zu erwarten [...] als die – Gerberei.“ (ebd.: 191).

492 Mit der Metapher des Golem bezog sich Gordin auf eine Schöpfungsmythologie, bei der der Mensch – der erste war Rabbi Judah Löw von Prag – mittels Zahlen- und Buchstabenkombinationen einen künstlichen Menschen erschuf. Zur frühen Ideengeschichte des Golem vgl. Idel 2007.

493 „Die Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung und Selbstschöpfung, die bisher 'nur' die Kunst als isoliertes gesellschaftliches Segment geboten hatte, sollten sich [in anarchistischen Utopien, LT] fortan auf sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens erstrecken. [...] Kunst, Leben, Natur und Revolution waren für Anarchisten keine getrennten Kategorien, sondern untrennbar miteinander verbunden.“ (Baxmeyer 2012: 109). Vgl. die Ausführungen in Kap. 2.2.3, S. 118 f., wie auch die Forderung R. Rockers nach „Befreiung der Kultur von allen machtpolitischen Einflüssen“, Fn 12.



terfrage zu lösen.<sup>495</sup> Hier war dem Autor daran gelegen, den antikommunistischen Charakter der eigenen Gemeinschaft zu stärken. Schließlich sei die Institution des Staates nicht eine natürliche, sondern eine aufgezwungene Ordnung, die allein durch strenge und steife Organisationsformen dauerhaft existieren könne.

„Der Staat als Ganzes in seiner Genese, ist eine im Wesentlichen und fast vollständig in den ersten Stadien seiner Existenz eine soziale Institution, die von einer siegenden Gruppe von Menschen einer besiegten Gruppe aufgezwungen wird, mit dem einzigen Zweck, die Herrschaft der Sieger über die Besiegten zu regulieren.“

Wir müssen aber daran erinnern, dass Eroberung allein, ohne die Verwurzelung im soziologischen Boden, überhaupt nicht adäquat eine Klassenspaltung generieren könnte, die die Proportionen einer fast universalen und allgegenwärtigen sozialen Erscheinung angenommen hat. [...] Mit anderen Worten siegen die Gruppen, die über die steifste Organisationsform vermögen.<sup>496</sup>

Einleitend mit dem Zitat von Franz Oppenheimer<sup>497</sup> referierte Gordin eine soziologische Autorität, die den Staat funktional bestimmte und als Instrument der Herrschaftssicherung beschrieb. Jeder Versuch einer Binnenlösung sozialer Probleme fiel damit unter ein Machtverhältnis. Die Dichotomie von Siegern und Besiegten, jede Reform war sodann eine Anpassung und Unterwerfung unter die Logik der Herrschaft.<sup>498</sup> Mit dieser Referenz setzte sich Gordin anschließend auseinander. Herrschaft werde nicht lediglich oktroyiert, sie benötige vielmehr

---

494 Tolstojs Idealisierung des Fleißes sei kein Fluch, sondern ein Segen, denn er fordere, die Natur anzusehen und sich mit ihr durch die Handwerkskunst zu verbinden. Dagegen sei die Jagd nach Berechnetem, Haarge-nauem und Mechanischem unangemessen, verwerflich, sie übersteige die Kräfte des Menschen und der Natur. So wie es historisch überwunden sei, Sklaven zu halten, sei in einer wirklich zivilisierten Welt nicht erlaubt, dass Menschen sich verdingen (*dingen zikh*) und geknechtet werden (M:283-287). Arbeit werde abgeschafft und nicht Menschen, sondern Maschinen würden arbeiten: - אַז די אַרבעטס- און גלייב באמונה שלמה, און די אַרבעטס- פראַגע וועט געלייזט ווערן אין דער צוקונפט אויף אַזאָ אופן: מ'וועט אָפּשאַפן אַרבעט. מענטשן וועלן ניט אַרבעטן; מאַשינען, אויטאָמאָטן, און ראַבאָטס וועלן עס טאָן (ebd.: 283).

495 M:288. Die Bezugnahme auf die Entwicklungen in der Sowjetunion nach der Oktoberrevolution ist evident, sie lag mit Gordins antikommunistischer Schrift *Communism Unmasked* ebenso vor. Es konnten aber auch gesellschaftliche Transformationen durch die US-amerikanische Sozialpolitik des New Deal und die Einbindung der Minderheiten (Fn 80) oder frauenpolitische Veränderungen gemeint sein.

496 דער שטאַט, אינגאַנצן אין זיין גענעזיס, וועזנטלעך און כמעט אינגאַנצן אין משך פון די ערשטע סטאַדיעס פון זיין עקזיסטענץ, איז א סאָציאַלע אינסטיטוציע, וועלכע ווערט אַרױפגעצױאָנגען פון אַ זינגדיקער גרופע פון מענטשן אויף אַ באַזױגער גרופע, מיט דעם איינציקן צוועק צו רעגולירן די הערשונג פון די זיגער איבער די באַזױגטע. / מיר דאַרפן אָבער האַלטן אין זינען, אַז דעראַבערונג אַליין, אָן דעם וואַרצלען-שלאַגן אין דעם סאָציאַלאָגישן באַדן, וואָלט בשום אופן ניט געווען אַדעקוואַט צו גענערירן אַ קלאַסן-צעטיילונג, וועלכע האָט אָנגענומען די פראַפּאָרציעס פון אַ כמעט אוניווערסאַלער און אַלאָרטיקער סאָציאַלער דערשיינונג. [...] מיט אַנדערע ווערטער, די גרופן אָרגאַניזאַציע (F:151f.). Mit der Wortwahl (soziologischer Boden und soziale Erscheinung, eine Klassenspaltung generieren) beschrieb Gordin Gesellschaft mit naturphilosophischen und geometrischen Begriffen, die er auf soziale Phänomene anwendete (s. Fn 323). Die *proportsyes* („Proportionen“) spiegeln eine Naturauffassung, in der Naturphilosophie (*naturalis philosophia*) und Naturwissenschaft (*scientia naturalis*) seit Thomas von Aquin synonym behandelt wurden. Die Proportionenlehre, bereits Bestandteil des 5. Buchs der „Elemente“ Euklids, wurde in der Trichotomie Metaphysik – Mathematik – Physik zentral, mit der später bei Schelling und Hegel das Denken mit dem Sein bzw. Materie identifiziert wurde.

497 Franz Oppenheimer (1864-1943) Soziologe und Ökonom, Mitglied des *German Committee for Freeing of the Russian Jews* und Mitbegründer des *American Journal of Economics and Sociology* floh 1938 aus Deutschland. Gordin bezog sich auf „The State“ (zuerst *Der Staat*, 1909).

die „Verwurzelung“ im sozialen Leben – dem „soziologischen Boden“ –, um sich zu festigen („adäquat [...] generieren“). Die politische Dichotomie zwischen Siegern und Besiegten weitete er zu einer sozialökonomischen Kategorie der „Klassenspaltung“ aus. Sieger und Unterworfenen wurden damit als Bourgeoisie und Proletariat in die Dichotomie einbezogen. Der Autor beschrieb mit diesem totalen Begriff von politisch und ökonomisch gemeinschaftlicher Organisation ein Phänomen, das zu einer „fast universalen und allgegenwärtigen sozialen Erscheinung“ geworden sei. Der Staat habe nur einen einzigen Zweck – die Unterwerfung des Menschen. Insofern positionierte sich Gordin sowohl durch eine Kritik am Staatssozialismus, als auch an bürgerlichen Demokratien.

Analog zu den erziehungskritischen<sup>499</sup> und religionstheoretischen<sup>500</sup> Aussagen forderte Gordin die natürliche Entwicklung, die Entfaltung des Wachsenden und Gewachsenen und verwarf jeden Zugriff von außen als autoritären, unnatürlichen Einfluss. Dieses Verhältnis zur natürlichen Welt übertrug der Autor auf das Soziale. Menschliche Handlungen würden versachlicht wie auch das Verhältnis zu den Mitmenschen funktionalisiert werde. Das Zwischenmenschliche sei durch die Atomisierung der Individuen gespalten, die tiefe Wunden in der Psyche hinterlasse und Folgen für den freien Willen habe:

Und in gewisser Hinsicht meint der „freie Wille“, über den man sich so vorzüglich in der theologischen und philosophischen Literatur auseinandergesetzt hat, nicht mehr und nicht weniger als die Freiheit, ein Verbrechen zu begehen, vom Weg des Volkes abzukommen, ein Gesetz oder einen Brauch zu verletzen. Der Wille ist frei bedeutet, dass sich er, der Einzelwille, gegen den Gemeinwillen behaupten kann, sich gegen ihn stellen und ihn in Frage stellen kann, seine Autorität und seinen Einfluss leugnen kann.<sup>501</sup>

---

498 Dieses Verständnis des Politischen leitete Gordin aus der unter 2.2.1 beschriebenen Affirmation der Staatenlosigkeit ab. Gordin antwortete hier auf Fremdzuschreibungen: Juden nähmen den *Goyim* kein Land, folgten damit nicht dem imperialistischen *garden* (Unglück), forderten keine Steuern, Schulden oder Zinsen. Dies sei ein politisch beklagenswerter, aber dennoch hoch moralischer Zustand. Der jüdische Protest habe keine andere Möglichkeit, als seine Unschuld zu beteuern und moralisch überlegen zu sein. Diese psychologische Selbstachtung sei jedoch alles andere als der politische Chauvinismus, der Juden unterstellt werde (M:63-65, 245-247). Im Hintergrund stand eine in anarchistischen Kreisen weit rezipierte pazifistische Schrift Domela F. Nieuwenhuis' von 1907, *Krieg dem Krieg*. Nieuwenhuis' Ansicht, das Geld sei der „Nerv aller Kriege“, hinter dem „Frau Rothschild“ und ihr Mann stehe, war ein weit verbreitetes, hoch problematisches Deutungsmuster innerhalb der sozialdemokratischen, sozialistischen und anarchistischen Arbeiter/innenbewegung (s. hierzu Keßler 1993).

499 Kap. 2.2.3.

500 Kap. 2.1, 2.2.3.

501 און אין אַ געוויסן פּשט מיינט דער 'פּרייער ווילן', וועגן וועלכן מ'האַט זיך אַזוי געשמאַק געאַמפּערט אין דער טעאַלאָגישער און פּילאָזאָפּישער ליטעראַטור, ניט מער און ניט ווייניקער ווי די פּרייהייט צו באַגיין אַ פּאַרברעכן, אַראַפּגיין פּון די פּאַלקס-וועגן, פּאַרלעצן אַ דין אָדער אַ מנהג. דער ווילן איז פּריי באַדייט, אַז ער, דער יחיד-ווילן איז בכּח זיך צו באהיפּטן קעגן דעם ציבור-ווילן, זיך שטעלן אַנטקעגן אים און אים אָפּפּרעגן, אָפּלייקענען זיין אויטאָריטעט און השפּעה (F:59)

Schon mittels der Parenthetisierung des freien Willens verwies Gordin auf eine Umdeutung – die Abgrenzung erfolgte gegen einen Begriff des Willens, der von der ursprünglichen Freiheit entfremdet sei und nicht mehr dazu diene, Gutes zu tun. Gordin grenzte sich damit von einem deterministischen Begriff des freien Willens ab, der wahre Freiheit erst in einer künftigen, idealen Gesellschaft verwirklicht sah, ethische Fragen somit umgehe und damit – ohne nach der Qualität, dem Guten und Bösen der Entscheidung zu fragen – „Verbrechen“ als Bestandteil der „freien“ Entscheidung legitimiere.<sup>502</sup> Wortgefechte um diesen Freiheitsbegriff schätzte der Autor ironisch („so vorzüglich [...] auseinandergesetzt“), diese taugten nicht („meint [...] nicht mehr und nicht weniger“). So inszenierte sich der Verfasser auch an dieser Stelle als Denker einer kleinen kritischen Minderheit, der die wahre Freiheit bekannt sei. Mit dem Verweis auf das Verletzen von Gesetzen, das Vernachlässigen von Bräuchen und damit auf das Abkommen vom „Weg des Volkes“ bezog sich der Verfasser auf eine innerjüdische Entwicklung und auf einen dominant gewordenen Begriff jüdischer antireligiöser Radikalität.<sup>503</sup> Sarkastisch fügte er hinzu, die Ablehnung des Gemeinwillens („sich gegen ihn stellen und ihn in Frage stellen“) könne mit freiheitlichen und 'radikalen' Bedeutungen versehen sein, sie sei aber falsch: Man könne den Einfluss der Gemeinschaft nicht leugnen.

Das syntaktische Nebeneinander und die Gleichsetzung von Freiheit und Verbrechen konzipierte den freien Willen gewissermaßen als eine in die Verbannung zurückgezogene Eigenschaft des Menschen. Freiheit sei korrumpiert, verblendet, entfremdet und versachlicht. In dieser Hinsicht wiederholte sich das Motiv der Überformung des Menschen auch in der Erzie-

---

502 Der Aphorismus Rabbi Akivas, alles sei vorherbestimmt, aber die Freiheit des Willens gegeben (Pirke Avot 3:15) spiegelte die schon seit Philon diskutierte Gegenläufigkeit des Determinismus und des Konzepts eines freien Willens. Gordins Schwerpunktlegung auf der Bedeutung des Einzelnen, der „Ichheit“ und ihrer Verbindung mit dem „sozialen Ich“, seine Ablehnung eines falschen Egoismus, des materialistischen „Körperkults“ und des Machtstrebens (Kap. 2.1) stand der Haltung Mordechai Kaplans zum freien Willen sehr nahe, nach dem Freiheit nicht ohne Verantwortung zu verstehen war (vgl. Kaplan 1937/ 1994: 265-96; insb. 271). Mordechai Kaplan, den Gordin zwar nicht explizit zitierte, problematisierte aber in gleicher Weise einen falschen Freiheitsbegriff: „The institutions of democracy and representative government based upon the ideal of political freedom, so the argument runs, have exhibited men's gullibility and impotence to a degree never suspected. The policy of *laissez faire* which that ideal sanctioned has most often meant: Don't interfere with the strong, while they are busy exploiting the weak.“ (ebd.: 270; Herv. i. O.). Gordins recht pessimistisches Konzept der Freiheit der gegenwärtigen Gesellschaft ist vor dem Hintergrund des anarchistischen Eigentumsbegriffs seit P. J. Proudhon zu verstehen, nach dem frei sei, wer besitzend ist, wobei Besitzende diese ihre Freiheit auch zu unmoralischen Handlungen nutzten (s. das Zitat in Fn 22).

503 Das Motiv wiederholte Shmuel Niger, der polemisierte, Freidenken bestehe allein darin, den Schabbat und die Kaschrut (die Speisevorschriften) zu missachten (zit. in V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; s. Kap. 3.1.1).

hung der Kinder.<sup>504</sup> Das Wahre sei verborgen, der Zwang erscheine unschuldig, lediglich als eine Naturnotwendigkeit.<sup>505</sup> Freiheit und Autonomie standen damit zur Disposition: Für Gordin waren der Egoismus und die Vereinzelung des Menschen eine nicht natürliche, jedoch eine menschengemachte Fehlentwicklung. Normierung und Uniformierung der ursprünglichen Vielheit führten in gleicher Weise zu Entfernung vom Naturzustand (*natirlekhster matsev*),<sup>506</sup> zu dessen Vielheit es zurückzukehren gelte. So positionierte sich der Autor implizit gegen den marxistischen Materialismus und gegen dessen Glaube an Fortschritt durch Industrialisierung.<sup>507</sup>

Wie in Kap. 2.2.1 gezeigt, war der freie Wille Hauptkennzeichen der jüdischen Ethik, die das Leben der Juden von Nichtjuden unterscheidet. Gordin trennte scharf zwischen der ethischen Organisation der Juden und den politisch verfassten Völkern. Wir erinnern uns:

Zwischen einem ethischen Volk und einem politischen Volk liegt ein Abgrund. Ein ethisches Volk kann kein politisches Volk sein, wie der heilige Schabbat nicht ein Wochentag werden kann, wie das Licht kein Schatten, keine Finsternis werden kann.<sup>508</sup>

Ethik und Politik waren nicht wesensfremde Kategorien – sie wurden antonym, als zwei dialektische Seiten einer Medaille gebraucht. Kennzeichen von Politik war in Gordins Konzeption der Gebrauch von Machtmitteln, während Ethik diese verweigerte. Hierzu nutzte der Autor eine religiöse Unterscheidung: Der rituelle Scheidungsprozess (*Havdole*) zwischen Alltag und dem heiligen Tag diente als Analogie für eine umfassende religiöse, politische und ethische Andersartigkeit. Zwischen Licht und Schatten gab es *per definitionem* keine Überschneidung.

Doch zählte für Gordin nicht allein die *de facto* Differenz von Ethik und Politik, von Juden und Nichtjuden, sondern der freie Wille und die bewusste Entscheidung für das Judentum. Dies machte er anhand des folgenden Zitats deutlich. Gordin bezog sich auf eine Sage Lessings, die die Vorstellung metaphorisch umschrieb, Juden bereicherten die Menschheit durch Ethik. Das Schaf, üblicherweise eine Metapher für Einfalt und Dummheit – es konnte sich

---

504 s. Fn 453 der vorliegenden Arbeit.

505 F:147-150.

506 G:35f. Ähnlichkeit, Uniformität und Identität seien nicht natürliche, sondern technische Begriffe, die der menschlichen und natürlichen Vielfalt übergestülpt und aufgezwungen worden seien (F:132 f.).

507 Vgl. die Positionen in der Debatte Kap. 3.1.1. Hier steht die Debatte im Rahmen einer Kritik an einem Fortschrittsbegriff, der „unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“ und dabei „die Toten [...] und das Zerschlagene“ hinter sich lässt (Benjamin 1965: 85; s. Fn 169).

508 צווישן אן עטיש פּאָלק און א פּאָליטיש פּאָלק ליגט א תהום. אן עטיש פּאָלק קען ניט זיין קיין פּאָליטיש פּאָלק, ווי דער שבת-קודש קען ניט ווערן וואָכעדיק, ווי דער שיין קינג ניט ווערן דער שאָטן, דער חושך (M:26)

nicht gegen Angriffe zur Wehr setzen – verwies für Gordin auf eine wenig beachtete und unterschätzte Tatsache, dass nämlich dieses Tier mit Wolle dem Menschen diene:

Wenn ich sie reden höre, erinnere ich mich an Lessings Fabel über das Schaf.

Die Tiere haben ihm oft Unrecht getan. Und es kam zu Jupiter, um sich zu beklagen. Jupiter hat aufmerksam zugehört. Er drückte sein Mitgefühl aus. Er wollte ihm helfen. Er schlug ihm Hörner zum Schutz vor seinen Bedrängern vor. Es verneinte. [...] Schließlich schrie Jupiter verzweifelt: Solange du niemanden vor den Kopf stoßen willst, musst du dich mit deinem Schicksal, gestoßen zu werden, abfinden. Aber das will ich doch für dich tun, ich will dir Wolle geben, und wegen deiner Wolle werden die Menschen dich achten und dich pflegen und hegen... Wegen deiner Wolle...<sup>509</sup>

Die Gegenüberstellung des Schafes und des römischen Gottes spiegelte die Vorstellung von dem Verhältnis zwischen dem Wesen des Judentums und der subjektiven Entscheidung für diese Natur. Das „Schicksal“ oder auch Glück (*marokhe*) des Schafes war die Schutzlosigkeit. Diesem wurden Machtmittel angeboten; durch die Gunst der Gottheit entstand eine quasi-Allmacht des Schafes. Doch verneinte es freiwillig. Gegen diese Entscheidung waren die Gottheit, Römer und Nichtjuden machtlos; die Gottheit bot verschiedene Optionen an, bis sie selbst vor dem Ende ihrer Handlungsmöglichkeiten („schrie [...] verzweifelt“) stand. Hierbei diente die Wolle als eine Metapher für ein weiches Schutzschild, das vor Kälte und Wind, jedoch nicht vor andere Bedrohungen schützte. Die abschließende Aposiopese („[...] wegen deiner Wolle [...]. Wegen deiner Wolle...“) unterstrich das soeben Ausgeführte und weckte Empathie mit dem schwachen Subjekt der Fabel.

Freiwilligkeit konzipierte Gordin in dieser Fabel zum einen in der natürlichen Bestimmung – in dem Geborensein als Schaf –, und zum zweiten in der Gunst der Gottheit. Das Schaf hatte die Wahl: Es konnte eine Entscheidung fällen und seiner Natur als Wolle spendendes Wesen zustimmen.

---

509 Als Antwort auf die, die einforderten, Juden seien wie die anderen Völker (פּאַרוואָס זאָלן מיר זיין בעסער פון) die anderen Völker (פּאַרוואָס זיין רייזן, דערמאן) schrieb Gordin (אַנדערע פעלקער, מיר ווילן זיין אזוי גוט און אזוי שלעכט ווי דער דורכשניט-פּאַלק איז איך זיך די פּאַבל פון לעסינגן מכוּח דער שעפּס. / די חיות האָבן זי גאַנץ אָפּט באַעוולד'ט. און זי איז געקומען זיך קלאַגן פאַר יופּיטערן. יופּיטער האָט זי אויסגעהערט גאַנץ אויפּמערקזאַם. ער האָט אויסגעדריקט זיין מיטגעפּיל. ער האָט איר געוואָלט העלפּן. ער האָט איר פּאַרגעלייגט הערנער אַלס שוּצמיטל קעגן אירע באַדרענגער. זי האָט זיך אַנטזאַגט. [...] צום סוף האָט יופּיטער אויסגעשריגן אין פאַרצווייפלונג: וויבאַלד דו ווילסט קיינעם ניט באַליידיקן, מוחסוּטו שלום מאַכן מיט דיין מערכה פון ווערן באַליידיקט. אָבער דאָס וועל איך יאָ טאָן פאַר דיר, איך וועל דיר געבן וואָל, און צוליב דיין וואָל וועלן מענטשן אויף דיר אַכטונג געבן און וועלן דיר פּלעגן און האַדעווען... צוליב דיין וואָל... (M:28f.). Die Sage schrieb der Autor dem Dichter Gotthold Ephraim Lessing zu; sie wurde aber bereits durch den RaMHaL Mosche Chaim Luzzatto (1707-1746) im Anschluss an Nikolaus von Kues verarbeitet, dessen Werk *Messilat Yescharim* Gordin bekannt war.

## 2.3 AUSWERTUNG

In diesem Kapitel wurde gezeigt, wie ein einzelner Akteur den sozialen Raum erfasste, sich verortete, Positionen beanspruchte und sie anderen wiederum zuwies. In den Kapiteln 2.2.1 bis 2.2.3 positionierte sich der Autor aus einer frommen, von der politischen Welt abgewandten Perspektive, aus der er seine Ausführungen an die radikal jüdische Gemeinschaft richtete. In den Kapiteln 2.2.4 bis 2.2.5 deutete Gordin aus einer anarchistischen Sicht die Übel der ganzheitlich konzipierten Welt – die Entfremdung vom Selbst und die Vereinzelung der Individuen, Arbeit, Zurichtung, Autorität und Unterwerfung. Diese Deutungen wiesen Forderungen an das revolutionäre Subjekt auf – Gordin richtete sich an freiheitliche Sozialisten, die das Epitheton des freien Willens für sich reklamierten. Insofern bekräftigte die Argumentation eine Hinwendung zur Tradition durch die anarchistische Gemeinschaft und kann exemplarisch als Bemühen um die Stiftung bzw. Instigation von Gruppengrenzen aufgefasst werden.

Die Selbstdarstellung und -verortung des Autors war anhand verschiedener sprachlicher und stilistischer Mittel und argumentativer Strategien erkennbar. Ansprüche auf Ursprünglichkeit sollten Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit der Darstellung durch den Verfasser belegen. Die szenische und bildhafte Gestaltung des Textes, etwa als Vortrag mit Nachfragen oder die Inszenierung autobiographischer Erlebnisse vermittelte Authentizität, wodurch die durch geschriebene Sprache geschaffene Distanz überbrückt werden sollte. Die Orientierung an Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zeigte sich in der Konzeption eines prälegislativen, ja paradiesischen Zustands des Abwägens und Debattierens, einem Zustand der Aushandlung von Gesetzen. Gordin stellte diesen als Faktizität im jüdischen Gemeindeleben dar. Die rhetorische Strategie, den Ist-Zustand durch den Soll-Zustand zu beschreiben, wurde hierfür eingesetzt. Solche Faktizitätsansprüche oder eine Rückprojektion der Faktizität der eigenen Ideen kommen häufig bei utopischen und revolutionären Argumentationen zur Anwendung, die sich in der Beweisspflicht sehen und die eine Umsetzbarkeit, mindestens aber die Legitimität der gezeichneten Utopie zu demonstrieren beabsichtigen.<sup>510</sup> Tragend wurden die Motive des Fortschritts, einer Argumentation 'auf der Höhe der Zeit' und schließlich auch – trotz der Faktizität des Utopischen – das Motiv der Zivilisierung, etwa wenn Menschen moralisch zu verfeinern seien.<sup>511</sup>

---

510 Krass 2003: 25 f.

511 Gordin tat dies nicht, doch konnte auf diese Weise das Misslingen individualisiert und mit der Unreife des Einzelnen gedeutet werden.

Nicht nur die Faktizität des Erwünschten, auch die Authentizität der eigenen Argumentation war zu sichern. Bezüge auf Autoritäten und auf Beispiele sollten für die Wahrheit und Allgemeingültigkeit der Aussage bürgen. Mit Beispielargumenten verallgemeinerte der Autor induktiv und illustrierte seine Position.<sup>512</sup> Gordin zeigte sich festlegend, einräumend und konzedierend, differenzierend und abwägend, er appellierte an die Gemeinschaft, mokierte, wertete ab, warnte und beschimpfte.<sup>513</sup>

Autoritätsverweise verwiesen zugleich auf das imaginierte Gegenüber der Argumentation.<sup>514</sup> Herangezogene autoritative Schriften waren der Pentateuch, Teile der prophetischen Literatur und der Schriften, ebenso talmudische Aggadot, der Zohar und die moralische Erbauungsliteratur, etwa Koidanovers *Kav hayoysher*. Diese Bezüge wurden, so wurde sukzessive anhand einzelner Werke Gordins gezeigt, mit der Naturphilosophie des 19. Jhds. verwoben, eingebettet in enzyklopädische, soziologische, ethnologische<sup>515</sup> und religionspsychologische Bezüge. Insofern war der Autor bestrebt, die Nähe der Traditionsliteratur zur Sozialpsychologie zu untermauern. Wie viele andere Anarchist/innen vertrat dieser Autor einen gegenüber dem klassisch marxistischen Verständnis von Wissenschaft alternativen Begriff der Entstehung und Grundlegung von Wissen.<sup>516</sup> Ein mit Autoritätsverweisen häufig zur Anwendung kommendes sprachliches Mittel war die Ironie, die Umdeutungen von tradierten Begriffen und antiautoritäre Verschiebungen etwa des hochrangig Geltenden in den Bereich der Trivialität und der Naivität erleichterte. Hier diente sie auch der gesellschaftlichen Verortung und sinnhaften Deutung von Marginalität.<sup>517</sup> Ironisierung schaffte nicht in jedem Fall eine klare Abgrenzung, sie beschrieb zuweilen eine Praxis, über die der Autor schmunzelte, die er aber als sinnvoll erachtete.<sup>518</sup>

---

512 Kienpointner 1996: 157 ff.

513 Nach H. Popitz werde Verhalten normiert, wenn Zukunftserwartungen geäußert, Regelmäßigkeiten und Angemessenheit unterstellt, oder normative Vorstellungen an das Publikum gerichtet wurden. Die Verhaltensnormierung über drohende Sanktionen bleibt in Gordins Schriften außen vor.

514 Dennoch ist mit Autoritätsverweisen auf wissenschaftliche Theorien, Respektpersonen oder Heilige Schriften in einer antiautoritären Gemeinschaft Vorsicht geboten, schließlich gilt das *argumentum ad verendum* nur für diejenigen, für die das Zitierte verbindlich war (Kienpointner 1996: 168 ff.).

515 Mit zahlreichen Verweisen auf ethnologische und psychoanalytische Völkerstudien kann Abba Gordin in der völkerpsychologischen Tradition seit Chajim Steinthal (1823-1899) verortet werden (auch wenn dieser nicht explizit zitiert wurde), nicht aber in Hinblick auf Steinthals philologische Arbeiten. Zu Steinthals Schöpfungstheorie s. Veltri 2002.

516 Vgl. die Diskussion des Kausalitätsproblems, Kap. 3.1.2.

517 Kap. 2.2.1.

518 So die Beschreibung der emotionalen Freiheit in einer Debatte (S. 93 ff.).

Die Hoffnung auf innerweltliche Erlösung war sowohl konservativ als auch progressiv ausgerichtet, wenn Gordin die gefühlsbetonte Verbindung zum Göttlichen und die Loslösung von fremden – staatlichen und außerjüdischen – Einflüssen idealisierte. Radikalität und Weltabgewandtheit kamen in Selbstzuschreibungen wie auch in der konservativen Abwehr bürgerlicher Emanzipationsbestrebungen zum Ausdruck. Tragendes Medium war hierbei die jiddische Sprache, die als Instrument gegen Integration diente.<sup>519</sup> Darüber hinaus nutzte sie Gordin zur Untermauerung seines Anspruchs auf Authentizität. Das Natürliche, der Fluss der Gedanken lag für diesen Autor nicht nur konzeptionell in der Volkssprache Jiddisch, sondern auch in der zum Einsatz kommenden Lexik und Syntax: Mit seiner Vorliebe für elliptisch-orakelhafte Sätze und Wortbildungen wie All-Menschliches, All-Verbundenheit und Ichtum zeigte sich Gordin sprachlich spielerisch und assoziativ. Superlativismen und Oxymora sollten reale Widersprüche emphatisch darstellen und verdeutlichen. Die zuweilen umständlichen Formulierungen dienten nicht in jedem Fall der wissenschaftlichen Selbstinszenierung; sie können auch als Teil der Selbstverortung innerhalb der anarchistischen, möglicherweise auch der introspektivistischen<sup>520</sup> jiddischen Sprachbewegung betrachtet werden. Für Authentizität, Spontanität und Gefühlsbetontheit waren klare Satzstrukturen möglicherweise ungeeignet.

Diese Selbst- und sozialen Verortungen sind nicht als unbedeutende Äußerungen eines einzelnen Intellektuellen zu verstehen, schließlich gewannen bereits vermeintlich unbedeutende Äußerungen in den 1940er Jahren an politischer Relevanz.<sup>521</sup> Insofern kann nonkonforme Abgrenzung als Element sozialer Identifikation verstanden werden, bei der das Wahre als das Verhüllte und wenig Offensichtliche verstanden und reale Ungleichheit als bloßer Schein interpretiert wurde. Das unterstellte Anderssein wurde zum Idealzustand. Diese Strategie ist „typisch für die Argumentation von Rebellen, Avantgardisten und elitären Zirkeln“.<sup>522</sup> Gordin instigierte auf diese Weise die Grenzen der Radikalität, wenn Zuschreibungen auf eine Vergleichsebene gebracht und im Anschluss umgedeutet, etwa Stärke und Heldentum (*gvure*) ab-

---

519 So jedenfalls das Zitat auf S. 120.

520 Introspektivismus ist ein Begriff für die experimentelle, individualistische und modernistische Dichtung der Gruppe *In Zikh* um Yankev Glatshteyn (1896-1971), Aron-Glants Leyeles (1889-1966) und Nokhem B. Minkoff (1893-1958). Nach dem Ersten Weltkrieg setzten sich diese mit der eher populären, volksnahen Dichtung durch etwa Mani Leib (1883-1953) und die Gruppe *Di Yunge* kritisch auseinander. Dichtung stand für die stärker von der amerikanischen Literatur geprägten *Inzikhisten* nicht bloß im Dienst des Volkes, sondern drücke jüdische Erfahrungen aus (Howe 1976: 439 f.).

521 In diesem Zeitraum konnten bereits unbedeutende Aussagen gefährlich werden und bspw. den Aufenthaltsstatus in den USA beeinflussen (Stears 2010).

522 Kienpointner 1996: 101.



gelehnt, dagegen Respekt (*derekherets*) und Gerechtigkeit (*yoysher*) positiv besetzt wurden. Diese Umkehrung des Realen entsprach der Glorifizierung der Armut, die Reichtum und Repräsentativität als unwesentliche Erscheinungen klassifizierte. Erfahrungen von Armut und Marginalität wurde damit Sinnhaftigkeit verliehen und eine soziale Verortung angeboten, die soziale Stigmatisierung übernahm und idealisierte. Max Weber beschrieb das ohne an Konvention gebundene oder durch materielle Rücksichtnahme gehemmte ethische Pathos des „Paria-Intellektuellen“, das keine Erwartungen an die Toleranzfähigkeit der ihn umgebenden Gesellschaft richtet.<sup>523</sup> Gordin trieb dieses Pathos in der Affirmation der esoterischen Lichternahrung auf die Spitze, mit der er sich von den bloß körperlichen Genüssen abwandte. Es sei eine nachgerade zwangsläufig natürliche Entwicklung, dass sich jüdische und nichtjüdische Gemeinschaften, Ethik und Politik absonderten. Diese Tradition der Antiperistasis, die sich bloß abstoßende, nie aber anziehende Elemente beschreibt, richtete Gordin an der Negation des Bestehenden aus und hypostasierte die Differenz. Ihre stilistische Umsetzung erfolgte mittels Dichotomien, die in Kontrastierungen und Komparativkonstruktionen zum Ausdruck kamen.<sup>524</sup> Gordins Ablehnung des Politischen drückte sich in den auf mehreren Ebenen angesetzten Unterscheidungen aus: Politische versus ethische Gemeinschaft, zentralisierte Gesellschaft contra föderale Gemeinde, staatliche versus diasporische Lebensweise, Macht und Machtlosigkeit. Andere Dichotomien wurden in Bezug auf Zustände und auf Handlungen – Harmonie und Entfremdung, Heuchelei und Wahrhaftigkeit, sowie aktives Schaffen und passives Befolgen – oder in Bezug auf Personengruppen bzw. Klassen geschaffen, die herrschten oder selbst unterworfen waren.

Diese Positionierungshandlungen erfolgten über die Bildung von Dichotomien und erschöpften sich nicht in sprachlichen Attributierungen, ihr Zweck war vielmehr, das Niveau des Zusammengehörigkeitsgefühls zu heben. Damit wiesen auch die einzelnen Kategorisierungen – nachfolgend tabellarisch dargestellt – keine kontextfrei gültigen Eigenschaften auf, sondern entwickelten ihren spezifischen Sinn erst im Text. Lokale Begründungsnotwendigkeiten, Interessen, zu bewältigende Aufgaben und revolutionäre Strategien konnten auf diese Weise verschieden oder auch widersprüchlich sein. Sie waren weder logisch, noch systematisch und sie schlossen einander nicht aus.

---

523 Weber 2005: 397.

524 Zum Kontrast als Stilmittel s. Fn 375, auch 222.

Gordin Klassifikationen werden im Folgenden nach Abstraktionsgrad dargestellt. Sie beinhalten Problematisierungen, die in ihren Abstufungen und Schattierungen auf die Selbstverortung des Autors und auf graduelle Grenzziehungen verwiesen. Die zuerst gelisteten Kategorien nahmen Bezug auf eine übergeordnete moralische Ordnung (moralische Positionierung), konnten aber auch individuellen Handlungen eine Motivation zuschreiben:

die Moderne	Uniformität, Technik	negativ, falscher Weg
Territorialstaaten	barbarisch-säkular, ignorieren den Einzelnen	negativ, bedrohlich, falscher Weg
politische Systeme, <i>goyische</i> Ethik	Gegenteil von Ethik, Kommunismus, Faschismus, Nationalismus, Imperialismus, chauvinistischer Patriotismus	negativ, bedrohlich
Diktaturen	eingeschränkte Rede- und Handlungsfreiheit, Diktatur des Proletariats so verwerflich wie jede andere	negativ, bedrohlich
Kommunismus	Herrenklassen-Ideologie, Heuchelei, nicht sozialistisch, sondern politizistisch, Ektatismus, unterdrückt Proletarier	bedrohlich, verleumderisch
Demokratien	als Abgott verehrt, ohne Nutzung der technischen Möglichkeiten ein Paradox, verbiete – wie Kirche – Handlung nach Überzeugung	paradox, verleumderisch
Erste Internationale	Heuchelei, falsche Gleichheit	negativ, verleumderisch
'die Kirche'	dogmatisch, verbietet Handlung nach Überzeugung	verleumderisch

(Tabelle 1)

Diese Kategorien klassifizierten Fehlentwicklungen und Entfremdung, unter die die synonym verwendeten Attribute chauvinistisch, ignorant, uniform, technisch, einschränkend, unterdrückend, verbotend und dogmatisch geordnet werden können. Sie enthielten die Problematisierungen barbarisch, verwerflich und falsch. Das Soziale als zerrissene Einheit ist beiden Richtungen (Tabellen 1 und 5) zuzuordnen, da es als gefährdet dargestellt wurde und sich Gordin ambivalent äußern musste. Erkennbar sind nun Abstufungen dieser Problematisierungen von der Paradoxie und logischen Unmöglichkeit bis hin zum Bedrohlichen für das Individuum. Dazwischen liegt das Verleumderische – hier galt es, die wahren Hintergründe der Absichten und Handlungen des Gegenübers offenzulegen. Diese Abstufungen bieten eine Lokalisierung und Positionsbestimmung des Autors im Rahmen seiner sozialen Verortung. Sodann hoben die Positionierungen auf persönlich Attribute und Motive (personale Positionierung)

ab, wie im Folgenden zu sehen ist. Auch wurden Handlungen bewertet und implizit Bezüge zu einer moralischen Ordnung hergestellt.

<i>goyim</i>	„kapitalistisch-kommunistisch-faschistisch“, totalitär	bedrohlich
Anwälte, Repräsentanten	<i>striabtshe</i> s, Plagen, Bürde, Ungemach, Schinderei	lästig, unnützlich, unwillkommen

(Tabelle 2)

Diese begriffliche Auswahl an Personenkategorien war ungleich kleiner, als die im Folgenden gezeigten abwertenden Beschreibungen innerjüdischer Entwicklungen, was darauf verweist, dass die *outgroup* homogener als die *ingroup* wahrgenommen wurde.<sup>525</sup> Ein entfremdender Prozess spielte dementsprechend für diese 'Anderen' eine geringere Rolle. So galten nach Gordins Auffassung Nichtjuden nicht als Teil der anzusprechenden Gemeinschaft bzw. des Wir und waren somit auch nicht als potentielle revolutionäre Subjekte vorgesehen. Umgekehrt lag eine große Spanne an Schattierungen vor, mit der der Autor Jüdinnen und Juden beschrieb. Die folgenden Personenkategorisierungen wurden aber seltener eingesetzt, als abstrakte Klassifikationen von Strömungen oder Systemen. Der Autor hielt sich öfter bedeckt. Die Darstellung erfolgt nach dem zugewiesenen Grad an Bedrohung für die Gemeinschaft, deren Spanne von Pathologisierung („krank“) bis hin zu Inferiorisierung (Unwissen, Unbeholfenheit) reicht.

---

525 Messick/ Mackie 1989: 55-59.

Götzdiener „Assimilationisten“	Separatisten, Egoisten, „fressen und saufen“, folgen unethischen Werten, passen sich an Nichtjuden an, entfremdet vom wahren Ich, vergiftet, <i>poly-zhidkes</i>	krank, maßlos, unzivilisiert, profillos
<i>maskilim asimilatorn</i>	verursachten Auflösung des jüdischen Ich, biedern sich an, dienen falschen Götzen, „kulturelle Marranen“, Anpassung nur äußerlich und zum Scheitern verurteilt	bedrohlich, bequem, verleumderisch, aussichtslose Strategie
Kohanim	entfremdeten durch Ritus und Gleichförmigkeit den Gottesdienst	aussichtslose Strategie
Jüdische Orthodoxie	stur, unflexibel, 'wie die Karäer'	unwissend
Antireligiöse	bequeme Haltung, inkonsistent, mangelnder Eifer	bequem, profillos
Zionisten	schädigen sich selbst, wissen nicht Dilemma der jüdischen Existenz zu lösen	aussichtslose Strategie, unbeholfen, unwissend

(Tabelle 3)

Diese Klassifikation von Gruppen wie auch die Zuschreibung von Motiven fanden wiederum nicht ohne Bezug auf moralische Ordnungen statt, die sich zwischen Entfremdung und Unwissenheit bewegten. Eine stufenweise Differenzierung der Zuschreibungen erstreckte sich von Vergiftung, Entfremdung, Unmöglichkeit, Aussichtslosigkeit, Sturheit, Bequemlichkeit, Unbeholfenheit bis hin zu Unwissenheit. Die Kategorisierungen waren anhand der moralischen Differenz zwischen richtigem und falschem Handeln unterschieden, bei dem die „charakterliche Entwicklung“ eine Rolle spielte. Somit konnten verschiedene Dimensionen des falschen Handelns eröffnet werden. Sie enthielten pathologisierende Problematisierungen und inferiorisierende Zuschreibungen, die Verachtung oder aber Hilfsbedürftigkeit implizierten.

Die folgenden Personenkategorien beschreiben die dem Autor nahestehenden Identifikationen; ihre Darstellung folgt der engeren Begriffsbestimmung bis hin zu einer universalistischen Konzeption 'des' Menschen.

wahrhaft religiöse Juden	lebendig	Affirmation, Identifikation
Radikale	freiheitlich, pluralistisch, religiös	Affirmation
Propheten	ethisch, gerecht, solidarisch, <i>Tsdoke</i>	Affirmation, Identifikation, Werkheiligung
Juden	unangepasst; anpassungsunwillig, nonkonforme Feinde der Staaten, durch freien Vertrag gebunden (Bund Gottes), Gerechtigkeits- und prophetisches Gefühl, ausdauernd, geduldig, leidend, schweigend, Klage nach innen, Gebet zu Gott, geistig und moralisch überlegen, siegen durch bloßen Umstand des Überlebens	Affirmation, Selbststigmatisierung
der Mensch	ursprünglich geistig, ganzheitlich, einheitlich, androgyn; erst im Naturzustand verschieden, durch Atomisierung unfrei; kein Sünder, lediglich neugierig; alle Menschen sind Verfolgte, 'sie' wissen es nur nicht, bedarf der Aufklärung	Affirmation, Inferiorisierung

(Tabelle 4)

Auch bei diesen Selbstzuschreibungen wurden fortwährend Bezüge zum Anderen hergestellt und in Abgrenzung davon die marginale, gesellschaftliche Stellung der Juden aufgewertet. Daneben schienen weitere Zuschreibungen an eingewanderte Jüdinnen und Juden und Anarchist/innen, die in den 1940er Jahren virulent waren, keine Rolle zu spielen.

Die folgenden Kategorien sind wiederum moralische Positionierungen, die eine Sehnsucht nach Harmonie und Rückkehr zu Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit beschrieben. Auch sie konnten Handlungen klassifizieren und bewerten:

das Soziale	kann Gegenseitigkeit befördern und auch zerreißen, durch Atomisierung gespalten	positiv und negativ
die Natur	Divergenz, Vielfalt, Gegenteil der Moderne	positiv
Religion	dient der Herausbildung des Individuums, Natur des Menschen, ist das 'Gewissen' für Radikale	positiv
Jüdische Ethik	freiwillig, gegenseitig, zwanglos, vernünftig, logisch, überzeugt 'aus sich heraus', ethisches Wesen hat Autorität inne, höchste Stufe jeder (charakterlichen) Entwicklung, lebendig, dynamisch, ist nicht 'goyische Ethik'	positiv
Erlösung	ohne Unterbrechung, vollkommen	positiv, utopisch

(Tabelle 5)

Die Darstellung der Selbst- und Fremdzuschreibungen unter Kap. 2.2 offenbarte Schwierigkeiten der deutlichen Einordnung und Abgrenzung, denn die der nichtjüdischen Seite zugeschriebenen autoritären Handlungen wurden nicht ohne Abgrenzung von der jüdischen Ethik beschrieben.<sup>526</sup> Anhand dessen wird deutlich, dass Kategorien der Selbst- und Fremdzuschreibung einander bedingten. Häufige Praxis war die Umkehrung von gängigen Zuweisungen. In Bezug auf Religion verwies Gordin etwa auf das ihr innewohnende befreiende Potential, das ein Plausibilitätskriterium in den relevanten Subkulturen darstellte. Dabei ging der Verfasser nicht auf die traditionell antireligiöse Kritik gegen das traditionelle Lehrsystem des *kheyder* ein, dennoch waren Argumentationsmuster erkennbar, die zeigten, dass der Autor bestimmte Elemente seines Denkens anarchistischen Deutungsmustern anpasste: Der Gottesbegriff war stark individualistisch und handlungstheoretisch geprägt. Den freien Willen beschrieb er als die Entscheidung des Einzelnen, sich zu seinem Ursprung, seiner Natur zu bekennen, wie sich das Schaf zu seiner Wehrlosigkeit bekannte. Umstrittene Mythen, wie die Schöpfungsgeschichte, stellte der Autor als menschliche Erklärungen des Kosmos dar. Doch bleibt festzuhalten, dass die Kritik der Zeitgenossen an biblischer Mythologie und der traditionellen Erziehung mancherorts lediglich ignoriert blieb.

Dieses Potential der Religion war hochgradig umstritten, wie in den nachfolgenden Kapiteln zu erörtern ist. Mit dieser Bestimmung beschwor Gordin nichts geringeres, als den Zusam-

---

526 Zugehörigkeit gewinne durch den Ausschluss des Nichtzugehörigen an Bedeutung, d.h. allein innerhalb dieser Polarität. Diese Unfreiheit, sich vermeintlich ausschließende Identifikationen zu teilen und weiterzuverfolgen, werde sowohl durch politische und soziale Bewegungen von unten wie auch von oben im Organisations- und Verwaltungshandeln praktiziert, wodurch eben dieser Diskurs des Ausschlusses reproduziert werde (Butler 2003: 148 f.). Beide Polaritäten werden dann in ihrer Rationalität und Eigenlogik beibehalten – statt sich wechselseitig zu transformieren.

menhalt des Sozialen und die Integrität des Einzelnen, sofern nicht sozialisierende und kollektivierende Kräfte wie Religion wirkten und jüdische Ethik in ihrer moralischen Vorrangstellung anerkannt werde. Diese sei im Grunde eine 'antipolitische' Distinktion, mittels derer der Autor den Angeboten der bürgerlichen Emanzipation explizit nicht nachgehen wollte – weder in Form des Zionismus, Territorialismus, noch in Form der politischen Gleichberechtigung als Minderheit eines nichtjüdischen Staates. Es konnte keine Verbesserung durch Angleichung an das Nichtjüdische geben. Insofern formulierte Gordin eine Krisentheorie und beabsichtigte, eine Abkehr der jüdischen Welt von der nichtjüdischen und eine Umkehr nach 'innen' zu erreichen, wobei er das Judentum mit einer antiautoritären, progressiven Tradition in eins setzte. Er stand mit diesem Traditionsverständnis in einer Reihe anderer jüdischer Religionssoziologen seiner Zeit, wie Leo Baeck, der dem Judentum einen innewohnenden Nonkonformismus attestierte oder Erich Fromm, der sich auf den „antidogmatische[n] Charakter des jüdischen Gesetzes“ berief.<sup>527</sup> Ohne Zweifel versuchte der Autor, die internen und externen Ereignisse des Zeitraums zu deuten und eine Strategie zu finden, die dem sich wandelnden Einfluss des Jiddischen, der Radikalität und der „spirituellen Krise“<sup>528</sup> gerecht würde.

---

527 Baeck 1905/1998; Fromm 1922/1989; vgl. auch Löwy 1997; Guerra 2007. Sprachlich-kulturelle Transformationen, die bestimmte literarische Topoi entwickelten und erst innerhalb einer Generation oder (Sub-)Kultur plausibel wurden untersucht Veltri 2013; zu Leo Baeck, einer Sprache der zu Beginn des 20. Jh. stärker werdenden Loslösung („disjunction“) von der nichtjüdischen Umgebung und zur Selbststilisierung als Abweichler bzw. „dissenter“ vgl. ebd. Kap. IV.

528 Sarna 2004: 161 f.; siehe auch die Einleitung dieser Arbeit, S. 17 ff, sowie die S. 31-41, Fn 162.

### 3 ANI-MAYMENS, KHESHBM-HANEFESH- UND BAL-TSHUVE-SHTIMUNGEN.

#### PROZESSE DER GEMEINSCHAFTSBILDUNG IN EINER DEBATTE UM RELIGIÖSE YIDISHKAYT

גאָטלאַזיקייט אַלס צייכן פון הויכער קולטור; אטעאיזם אַלס באַווייז פון שטרענגן ראַדיקאַליזם, איז, ווייזט אויס, ניט בלויז אַ דערשיינונג פון דער היינטיקער צייט, און נישט נאָר ביי אונדז אַליין, אין אונדזער אידיש וועלט.<sup>529</sup>

Die im vorangegangenen Kapitel dargelegten Thesen Abba Gordins beschreiben die Feindseligkeit gegenüber Traditionen und den Gläubigen als zentrales, die jiddisch-anarchistische Bewegung<sup>530</sup> kennzeichnende Merkmal. In gleicher Weise charakterisierten weitere Akteure der Kontroverse um *ani-maymens* (Glaubensbekenntnisse), *kheshbm-hanefesh*<sup>531</sup> und *bal-tshuve*<sup>532</sup> „Stimmungen“ in jiddisch-anarchistischen Kreisen die „Gottlosigkeit“ als Merkmal von „Hochkultur“ und Radikalität und somit als das prägende, dominante Deutungsmuster. Vor diesem Hintergrund ist das an dieser Stelle angeführte Zitat von Tsvi Kahan einzuordnen. Weitere Autoren klagten über die antireligiösen „Stimmungen, die unter der 'radikal-jüdischen Intelligenz'<sup>533</sup> herrschten. Gordin etwa schrieb, es sei nicht selbstverständlich, sich öffentlich mit *Yidishkayt* zu befassen. Er lobte Leybush Lehrer für seinen Mut, den kein anderer,

---

529 „Gottlosigkeit als Zeichen von Hochkultur, Atheismus als Beweis eines strengen Radikalismus, sind offenkundig nicht nur eine Erscheinung der heutigen Zeit und nicht nur unter uns, in unserer kleinen, jüdischen Welt.“ (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5).

530 Dubnov-Erlikh und Herts nutzten in der von 1960 bis 1981 erschienenen fünfbändigen *Geshikhte fun Bund* die Bezeichnung „professionelle Bewegung jüdischer Arbeiter“ (Dubnov-Erlikh 1972). Der Begriff 'Bewegung' ist auch mit dem Bestehen von Institutionen sehr weitreichend und insofern ungenau. Mit der Gründung des *Yidisher Arbeter Farayn* und der *Folkstsaytung* gab es in der Stadt New York zwar eine auf Orte, Zeitungen und Mitgliederzahlen eingrenzbar jüdische Arbeiter/innenbewegung. Doch fanden sich auch hier solche, die nach einer gelungenen Demonstration mit einer Organisation sympathisierten, sich bald darauf aber wieder von dieser abwendeten (Michels 2005: 55-57). Zum Begriff Bewegung s. Fn 5.

531 Wörtlich meint der *kheshbm-hanefesh* die Abrechnung, Offenlegung bzw. Rechtfertigung der Seele. Alexander Harkavi gibt eine weitere Bedeutung – die Introspektion (Harkavi 2006), womit eine semantische Nähe zur Bewegung um die Zeitschrift *In Zikh* nahelag.

532 Wörtlich sind *bal-tshuves* 'Rückkehrer', sie werden als 'reueige Sünder' und 'Büßer' übersetzt. Sie fanden Erwähnung im Midrasch *Yalqut Shim'oni* (Gen. 20), einer umfassenden Kompilation des *Tanakh* und zahlreicher Interpretationen der enthaltenen *Hagadot*. Wie zu sehen sein wird, war das Motiv der Reue und Buße nicht immer gegeben. In dem Theaterstück *Tewye der milkhiker* bekräftigte Khave, eine Tochter Tewjes, sie komme zurück zu ihres Vaters Haus ohne Reue: - באַל- איך בין נישט קיין באַל- איך בעט נישט, מע זאָל מיר מוחל זיין! איך בין נישט קיין באַל- איך האָב נישט געזינדיקט קעגן קיינעם, נאָר קעגן זיך אַליין!... (Scholem Aleykhem 1915: 339).

533 A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5. Der *khakme-yisroel* erforscht das Judentum. Der Begriff wird vor allem für Vertreter der deutschsprachigen Wissenschaft vom Judentum im 19. Jahrhundert verwendet.



„kein Reb und kein *khokhme-yisroel*“ aufbringe. Es sei sehr ungewöhnlich, ein Buch<sup>534</sup> mit dem Begriff *Yidishkayt* im Titel zu veröffentlichen. In Gordins Darstellung fand ein Tabubruch statt, den er schätzte und würdigte. Der Glaube an eine baldige soziale Revolution habe dazu geführt, dass man die „alte, verschimmelte, närrische Tradition als unbrauchbar ansah“<sup>535</sup>.

Im Folgenden wenden wir uns einer Debatte zu, vor deren Hintergrund Gordins Thesen erst verstehbar werden. Dessen Schriften sind etwa als Reaktion auf den Transformationsprozess innerhalb der jüdisch radikalen Gemeinschaft zu verstehen. Diese subkulturelle Dynamik wurde in zahlreichen weiteren Quellen aufgegriffen und verschiedentlich bewertet: Der von Religiösen und Antireligiösen gleichermaßen geschätzte Literaturkritiker Shmuel Niger<sup>536</sup> beobachtete 1938 eine Zäsur in der jüdischen und jiddisch-sozialistischen Literatur, in der sich nun verstärkt mit religiösem Judentum befasst werde.<sup>537</sup> Tsvi Kahan stimmte dieser Beobachtung zu und deutete den Prozess als Befreiung von einer parteilichen Hegemonie. Seit 1905 existiere dieses „Tabu“ im jüdischen Leben. Damit beschrieb Kahan einen Tabubruch, der von denjenigen begangen worden sei, die sich mit Religiosität befassten. Die Feindseligkeit in Literatur und Presse, die Religiosität aus „dem Herzen herausreißen“ wollte, habe „bis fast in die letzte Zeit hinein“, d. h. bis in die 1930er Jahre, angehalten. „Eine Freude und ein Fest“ sei diese Loslösung von parteilichen Dogmen.<sup>538</sup> Schon spottete Khayim Ashli (Ashley) über

---

534 Ebd. Es handelte sich um das Werk Leybush Lehrers, *Idishkayt un andere problemen*, New York 1940.

535 A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5.

536 „By tracing the origins of modern Yiddish and Hebrew literature not to the secularizing Haskalah but to Hasidism—especially as embodied in the stories of Nahman of Bratslav—Niger roots modern, secular Jewish creativity in the religious heritage of Jewish Eastern Europe. Nostalgic for the integrated Jewish religious world of his childhood, Niger viewed his own activity as a critic as a type of religious worship.“ Vgl. den Eintrag Niger\_Shmuel auf [www.yivoencyclopedia.org/](http://www.yivoencyclopedia.org/) [03.06.2014] von Marcus Moseley.

537 Niger, kritisch zitiert von Sh. Rabinovitsh, habe „der radikalen jüdischen Welt“ mit dieser Feststellung einen gehörigen „Schrecken eingejagt und die Herzen der religiös Gestimmten, der Gott-Sucher erfreut“ und zwar in zwei seiner *Briv vegn der alter un nayer idisher literatur* (vgl. *Tsukunft*, Juli, August 1938; Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5). Bemerkenswerterweise war *Di tsukunft* ein Journal, das sich jiddischem Sozialismus und der wissenschaftlichen Erkenntnis verschrieb, in dem Artikel zu Gott, Religion und Moral nur am Rande veröffentlicht wurden. „*Di tsukunft's* watchword was *visnshaft*: the natural, physical, and social sciences. [...] Every number of *Di tsukunft* opened a biographical sketch of a radical thinker or leader, including people who predated or stood outside the Marxian tradition. The remainder of the journal carried articles on political economy, philosophy, biology, zoology, anthropology, astronomy, pedagogy, physics, religion, and literature.“ (Michels 2005: 118).

538 Kahan setzte sich mit den Entwicklungen seit der Renaissancezeit auseinander, als Religiosität in Form von Kunst und Wissenschaft blühte. Zentral war die Unterscheidung von Religion und Religiosität, auf die wir noch zu sprechen kommen. *Maskilim* und „Epikureer“ hätten sich darum bemüht, das religiöse Gefühl mit Respekt behandelten. Erst als „die Parteiführer“ (*birzshes*, gemeint sind kommunistische Funktionäre) begannen, andere zu belehren, „ohne selbst gelernt zu haben“, habe Gottlosigkeit Einzug gehalten. (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5).

antireligiöse Radikale, die „die Volksweisheit und den Witz der traditionellen Gelehrten nicht verstehen“<sup>539</sup> könnten und zu seiner Zufriedenheit keine Mehrheit mehr in radikalen Kreisen bildeten.

Analog beschrieb Melekh Ravitsh eine breite Bewegung innerhalb „des jüdischen Amerika“, die neuerdings einen verstärkten Einfluss auf Literatur und Kultur ausübe. Zahlreiche jiddische Autoren, „bekannte Epikureer“, gingen dieses Jahr – Ravitsh bezog sich auf das Jahr 1940 – mit dem *talīs* in den Händen in die *shul*. In diesen furchtbaren Zeiten, *yomim neroyim*, beschlossen sie, an jedem Schabbat zu beten.<sup>540</sup> Ravitsh schilderte sukzessive, zunächst kaum merkliche Veränderungen in der jiddischsprachigen Zeitungskultur, die sich in Zustimmung, stillschweigendem Einverständnis oder durch kommentarloses Drucken durch den Herausgeber einer Zeitung äußerten.<sup>541</sup> Auch ein Redakteur der *Fraye Arbeter Shtime*, A. Almi, beobachtete das Aufkommen einer religiösen *Yidishkayt*, der er wohlwollend und distanziert zugleich gegenüberstand. Er berief sich auf eine Autorität in der jiddischen Literatur: Sogar Aron Tsaytlin habe die gegenwärtig verstärkte Rückkehr zu Gott unter der „jüdischen Intelligenz“<sup>542</sup> wahrgenommen.

Parallel dazu schilderten auf der religionskritischen Seite die Autoren Nayman und Rabinovitsh eine „religiöse Renaissance“<sup>543</sup> unter Juden. An einen über fünfzig Jahre anhaltenden „Kampf, den unsere Generation mal passiv, mal aktiv gegen die herrschende religiöse Weltanschauung unter Juden führte“<sup>544</sup>, erinnerte Yankev Levin. Der Autor mahnte, I. L. Peretz habe schließlich gegen den *shtreyml*<sup>545</sup> gekämpft. Er plädierte für eine Wachsamkeit gegen-

---

539 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5.

540 M. Ravitsh, FAS 1.11.40, S. 6. Die *yomim neroyim* sind die Hohen Feiertage zu *Yonkiper* und zum Jahreswechsel. Wörtlich symbolisierten diese „furchtbaren Tage“ die Zeit, in der die guten und schlechten Taten eines Menschen in das Buch des Lebens eingetragen werden. Zur affirmativen Verwendung des Begriffs „Epikureer“ als Selbstbeschreibung s. Fn 452.

541 Den Prozess beschrieb Ravitsh mit einer ambivalenten Haltung und nutzte stereotype Namen metaphorisch: Der Dichter Ruben habe das „statement“ verfasst, man wende sich Gott zu. So drucke es der Redakteur Shimen ohne Bemerkung, der Journalist Levi lobe die Frömmigkeit, der Dramaturg Jehuda bete dabei still, und die Dichterin Dine segne eine Schabbatkerze (ebd.). Ravitsh stand diesem Prozess der Rückkehr zur Religion unter Dichtern, Journalisten und Redakteuren ambivalent gegenüber (näher dazu Kap. 2.2.2).

542 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5.

543 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5; ausführlich in Kap. 3.1.1.

544 Fn 93, 138.

545 Der *shtreyml* ist ein mit Fell versehener Hut, der von Chassidim an Schabbat und anderen Feiertagen getragen wird. In dem gleichnamigen Werk griff I. L. Peretz religiöse Autorität an. Yankev Levin sparte damit die mystische Tendenz in Peretz' Spätwerk aus.

über den Religiösen und Traditionalisten, die Angst verbreiteten.<sup>546</sup>

Insofern wurde von mehreren Seiten eine subkulturelle Transformation beschrieben, die seit einigen Jahren andauerte und um 1940 als religiöse Renaissance deutlich hervortrat. Gordin selbst war in diesem Kreis von Autoren eine geschätzte Person. Isaak Bashevis Singer beschrieb ihn 1956 als einen der fruchtbarsten Literaten.<sup>547</sup> Bashevis habe dessen Aufsätze zu Religion, seine Lieder und seine mystischen Überlegungen des Öfteren gelesen. Gordins Memoiren als die eines Führers unter den russischen Anarchisten seien von großer Bedeutung.<sup>548</sup> Schon 1927 schrieb A. Zubrin über Gordins Vortragsreisen, die zur Weiterentwicklung des Anarchismus beitrugen.<sup>549</sup> Yankev Botashanski, ein Autor für die *Prese* aus Buenos Aires, meinte, Gordin sei ein außergewöhnlicher *mushlem*, also ein vielseitig talentierter, universell gebildeter Mensch, der schon im frühen Alter ein Gelehrter (*lamdn*) gewesen sei, weltlich gebildet und sprachlich gewandt.<sup>550</sup> In einem Nachruf meinte Hersh L. Gordon 1964, Gordin habe unverblümt ausgesprochen, was er dachte, auch wenn er sich gegen die jüdische Tradition, vor allem gegen die priesterliche Tora und den ritualisierten Gottesdienst richtete. Als Jugendlicher sei er mit „strubbeligem Haar“ umhergegangen und habe die Schrift, die Religion ebenso wie die gesellschaftliche Ordnung in Frage gestellt. Später nachdenklich und tiefsinnig, schloss er sich keiner Gemeinde oder populären bzw. volkspolitischen Bewegung an. Er sei geplagt von Familientragödien; sein Bruder wurde protestantischer Missionar, starb an Halskrebs, der zweite in einer psychiatrischen Anstalt. All das habe Gordin nicht den Humor und seine Schöpferkraft genommen, die, so Gordon, dessen einsame Existenz erhellten.<sup>551</sup> Von den Anhängern der jiddisch-ethischen Gesellschaft wurde Gordin als *Reb Aba* titulierte. Er sei ein Wunderkind der jiddischen Literatur.<sup>552</sup>

---

546 Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3. Der Religionskritiker musste die Tradition genau kennen, um sich von ihr absetzen zu können: „R. Nehunja b. Haquana sagte: Wer das Joch der Tora auf sich nimmt, dem wird das Joch der Staats(lasten) und das Joch der weltlichen Beschäftigung abgenommen, wer aber das Joch der Tora von sich abschüttelt, dem wird das Joch der Staats(lasten) und das Joch der weltlichen Beschäftigung auferlegt.“ (Pirke Avot: 3,6; zum Joch der Tora s. Kap. 2.2.1). Dieser Überblick soll in den Wandlungsprozess radikaler *Yidishkayt* einführen; zur ausführlichen Interpretation vgl. die folgenden Abschnitte.

547 Varshavski 1956: 5, Literaturbeilage. Die nachfolgenden Quellen werden unter Punkt 7.4 dieser Arbeit gesondert aufgelistet, da sie nicht im Zeitraum der Untersuchung liegen und nicht zur Positionsanalyse herangezogen werden.

548 Ebd. *Zikhroynes* sind Memoiren.

549 ווגן לעקשורער, גען. גארדין, וועל איך זאגן: גיט אונדז מער אזעלכע גארדינס און עס וועט לאנג ניט דויערן און די אנארכיסטישע באוועגונג אין לאנד וועט בליען (Zubrin 1927: 5)

550 Botashanski 1959: 4.

551 Gordon 1964: 2.

552 Sayman 1964: 3.

Gordin sei einer der besten Denker der freiheitlichen Arbeiterbewegung gewesen.<sup>553</sup> A. Almi berichtete von den Kindheitserinnerungen Elkhonen Tsaytlins, des jüngsten Sohns Hillel Tsaytlins, des „großen jiddisch-hebräischen Schriftstellers“<sup>554</sup>. Elkhonen beschrieb die Brüder Gordin und ihr Verhältnis zu seinem Vater. Sie seien die ersten Futuristen in der jiddischen Literatur gewesen, gaben dutzende Broschüren auf eigene Kosten heraus und unterhielten sich mit Hillel über den Anarchismus. Dieser habe darüber geschmunzelt, dass schon Mose ein Anarchist gewesen sein soll. Trotz der inhaltlichen Skepsis habe Hillel die Brüder geachtet, sie für originelle Köpfe gehalten und sich gern mit ihnen unterhalten. Mit dieser Schilderung deutete Almi auf die „Offenheit gegenüber radikalen Ideen“<sup>555</sup>, die typisch für Debatten unter russischsprachigen Intellektuellen war.

Neben Abba Gordin und den schon genannten Shmuel Niger, A. Almi, Leybush Lehrer, Melekh Ravitsh, Herman Frank<sup>556</sup> und Shea Tenenboym trugen Avrom Golomb und Menachem Boreysho<sup>557</sup> als sogenannte *pro-traditionistn*, Verteidiger der Tradition, zu den Debatten bei. In Fremdzuschreibungen wurden ebenso Mordechai Kaplan, Aron Shtaynberg, Aron Glants,

---

553 אונדזער גוט-באקאנטער און באַליבטער עסייאַסט אבא גארדין, דער פירער פון דער יידיש-עטישער געזעלשאַפט אין ניו-יאָרק און רעדאקטאָר פון דער פּערטל-יאָרשריפט "ייִדישע שריפטן" (Almi 1947: 5)

554 Elkhonen (1900-1942) war Sohn des bekannten Herausgebers der Warschauer Zeitung *Moment*, Hillel Tsaytlin (1871-1942). Hillel studierte Maimonides, Gersonides, Spinoza, Schopenhauer und Nietzsche, war insofern ein klassischer *maskil*. Er war befreundet mit Shaul Yanovski und A. Almi, stand den Territorialisten nahe und unterstützte den Uganda-Vorschlag. Nach dem Ersten Weltkrieg wendete er sich der Tradition zu. Er starb im Warschauer Ghetto; von seiner Familie überlebte Aron Tsaytlin (1898-1973) als Einziger die Schoah.

555 Michels 2005: 103, vgl. S. 29 dieser Arbeit, Fn 137.

556 Herman Frank (1892-1952), seit 1924 in den USA und seitdem ständiger Mitarbeiter für *FAS*, wurde regelmäßig mit akademischem Titel angeführt. Er studierte in Kiev und Berlin Soziologie und Ökonomie, schrieb für *Di tsukunft*, *Gerechtikeyt* und *Der fraynd*. Als Autor zahlreicher Schriften verfasste er u.a. *Idische tipografye un bukh-oysarbetung kunst* (New York 1938), *Tsvishn khurbn un oyfboy. Politisher un sotsyaler velt-krizis un di idische lage* (New York 1940), *A. Sh. Zaks – kemfer far folks-oysfleybung* (New York 1945), *Anarkho-sotsyalistische ideyen un bavegungen ba yidn, Historishe un teoretishe aynfirung* (Paris, Tel Aviv 1951), war Herausgeber von *Grikkhishe khakhomim* (Berlin 1922), Übersetzer Martin Bubers *Dray redn iber dos idntum (Idisher farlag, Berlin)* und Gustav Landauers „Aufruf zum Sozialismus“ (Berlin 1921) ins Jiddische, aus dem Russischen M. A. Gershenzon (*Der shlisl tsum gloybn*) und aus dem Jiddischen in das Englische Fishl Shne'ursons *Der veg tsum mentsh. Di yesoydes fun mentsh-visnshaft un di lere fun nervezishkeyt* (Vilnius 1927). Frank war seit September 1940 Herausgeber der *FAS* und trug wesentlich zu E. Tscharikovers *Geshikhte fun der Yidisher arbeter-bavegung in di Fareynikte shtatn* (1945) bei (Frank 1951: *Vegn mekhaber*; zu seinem literarischen Stil s. Fn 716).

557 Boreysho (1888-1949) war seit 1933 Lehrer in den *Arbeterring*-Schulen. Er arbeitete bis 1929 für die kommunistische *Frayhayt*, bis sie für die antijüdischen Pogrome in Palästina Stellung bezog. Darüber hinaus schrieb er u.a. für *Yidish* (eine von 1932 bis 1934 bestehende Wochenschrift der *Yidische kultur-gezelschaft*), den *Tog*, *Haynt*, *Tsayt*, *FAS*, *Literatur un lebn*. Boreysho sei ein Dichter und Denker gewesen, der „an höhere Welten glaubte, an höhere geistige Werte“. Yankev Glatshiteyn meinte, seine religiöse Dichtung verehere nicht Gott auf eine „gewöhnliche Gott-suchende Weise“, sie sei vielmehr metaphorisch (Niger, Shatsky 1956: 249).

Yankev Bubinski zum Kreis der „religiös-ethischen“ genannt.<sup>558</sup> Diese Autoren stellten, so soll in den Kapiteln drei und vier dieser Arbeit gezeigt werden, verschiedene Schattierungen in der Verbindung von Religiosität und Anarchismus vor. Trotz ihrer Verschiedenheit bildeten für viele Autoren die Zurückweisung des Bestehenden und die Ablehnung jeder regierenden Autorität und Institution eine gemeinsame Grundlage, ebenso wie das Ziel, einen Zustand der natürlichen Freiheit zu schaffen. Die Strategien waren umstritten, ebenso wie die Konzeptionen des Natürlichen, Menschlichen und des Gerechten. Wenige der theoretisch versierten Anarchist/innen umrissen die utopische Gesellschaft; man überließ vieles der Spontanität und dem Instinkt.<sup>559</sup> Diese jiddischsprachigen Intellektuellen schufen, so Howe, eine volksnahe Kultur, deren Institutionen erst etabliert werden mussten - ohne Universitäten, Verlage, Sponsoren und eine solide finanzielle Basis. Die jiddische Presse wurde zur zentralen Bildungseinrichtung der ärmeren und arbeitenden Schichten der Gesellschaft. Auch die Aktivist/innen und Literaten für die jiddischen Organe lebten, obwohl hoch gebildet und mehrsprachig, wie Nachman Syrkin<sup>560</sup> und Shmuel Niger in den ärmeren Vierteln der Bronx und in Brooklyn. Sie verdienten ihren Lebensunterhalt durch Vortrags- und Lehrtätigkeiten und durch die Publikation bzw. Herausgabe von Zeitungen.<sup>561</sup> Der Ort, an dem sich zahlreiche Intellektuelle synergetisch zusammenfanden und eines der Zentren der jiddisch-anarchistischen und -sozialistischen Presse war die Stadt New York. Dort wurden zentrale Organe der radikalen jiddischen Presse gegen Ende des 19. Jahrhunderts, später aber als in London,<sup>562</sup> gegründet. Zwei

---

558 Vgl. die Namensliste in Kap. 3.1.1. Weitere sog. traditionsorientierte Autoren, die in der hier untersuchten Debatten teilhatten oder zumindest namentlich aufgeführt wurden, waren Yitskhak Finkelshtayn, V. Alter, Kalmen Vaytman, I. Unterman, V. Natanson, Tsvi Kahan, A. Gelberg, Mordkhe Yafe, der Bundist B. Shefner, M. Smith, H. P. (Khayim Pet?) und der schon erwähnte Khayim Ashli (Ashley). Kritiker der Tradition und der Neuen Religiösen waren V. Nayman, Sh. Rabinovitsh, Khayim Leyvik, Sh. Rozenfeld, Shmuel Levin, Tuvye B. Eyges, Shlomo Sayman und A. L. Goldman.

559 Diese Beobachtung deckt sich mit der Auffassung Nedavas (1974: 75).

560 Syrkin (1868-1924) war Vordenker und Begründer des Arbeiterzionismus, der auf Hebräisch, Jiddisch, Russisch, Deutsch und Englisch Texte verfasste (u.a. *Geklibene tsionistish-sotsyalistishe shriftn*, 2 Bd., 1926). Er migrierte 1909 in die USA, wo er die *Po'alei Zion* leitete und für eine Massenansiedlung von jüdischen Arbeiter/innen in Palästina plädierte und bourgeoise und klerikale Strömungen im Zionismus scharf attackierte.

561 „Yiddish scholar-intellectuals [...] transformed the Yiddish newspaper into a college of their own, struggling to articulate ideas and educate readers. They published their books by themselves, paying the printer out of their own pockets and selling a few copies at occasional lectures.“ (Howe 1976: 502).

562 Den Einfluss Londons auf den internationalen Anarchismus unterstrichen zahlreichen Autoren (Goldberg, in Tcherikover 1945: 426 ff.; Goncharok 1997: 4; Fishman 2004). Dort wurde 1885 die erste und eine der zentralen jiddisch-anarchistischen Zeitungen gegründet: Die monatliche *Arbeter Fraynd* vereinte Anarchisten, Sozialrevolutionären und Narodniki – darunter Morris Vintchevski, Phillip Krants, Abraham Cahan. Mit der Zeit bezog sie deutlicher anarchistische Positionen. Die Chefredaktion hatte Rudolf Rocker (Fn 28) inne – ein Freund Kropotkins und ein *daytsh* mit bürgerlicher Herkunft, der Jiddisch beherrschte, um als Anarchist unter jiddischen Arbeitern agitieren zu können.

Jahrzehnte nach Entstehen der ersten jiddischen Zeitungen *Yidische Tsaytung* und *Yidische Post* (bereits 1870), die mit lokalen und religiösen Angelegenheiten befasst waren, und der konservativen Wochenschrift *Yidische Gazetn*, gingen die sozialistische Wochenschrift *Di Arbeter Tsaytung* und die anarchistische *Freie Arbeiter Shtimme*<sup>563</sup> (beide 1890) in den Druck, die sich nun intensiver als etwa eine *Gazetn* mit weltpolitischen Ereignissen befassten. Ihre Gründung erfolgte im Zuge der ideologischen Spaltung der beiden Flügel der jüdischen Arbeiter/innenorganisationen. Redakteure waren Roman Louis<sup>564</sup>, der erste Herausgeber der *Fraye Arbeter Shtime*, der die Zeitung gemeinsam mit Dovid Edelshtat<sup>565</sup> gründete. Beide waren Herausgeber der *Varhayt* gewesen. Die ideologischen Auseinandersetzungen führten zu einer großen Zahl jiddischer Zeitungen, die zuweilen zwar nur einige Monate existierten, wie die von Shaul Yanovski<sup>566</sup> gegründeten *Di fraye gezelshaft* oder *Di ovnt tsaytung*.<sup>567</sup> Hier wie in anderen Redaktionen waren Menschen sehr unterschiedlicher politischer Couleur beteiligt – gemeinsam mit Yanovski arbeiteten der Zionist Hillel Zolotorov<sup>568</sup>, der gemäßigte und reformorientierte Anarchist Yankev Merison<sup>569</sup> und der Sozialdemokrat O. Brandes für *Di fraye gezelshaft*.

---

563 Noch bis in die 1930er Jahre schrieb sich die *FAS* auf diese Weise. Die Tradition der deutschen Sozialdemokratie, in New York die Nähe zum deutschsprachigen, sozialistischen Blatt *Volks Zeitung*, prägten den jiddischen Stil der anarchistischen und sozialistischen Literaten (Howe 1976: 520).

564 Louis war nicht nur bei den *Pionirn fun frayhayt* aktiv, sondern auch im sog. Russischen Progressiven Verein. Er starb 1918.

565 Edelshtat, der früh an Tuberkulose verstarb, war Herausgeber der New Yorker *Varhayt* und *FAS* und schrieb daneben für den *Arbeter fraynd*. Er verfasste zahlreiche politische Pamphlete, seine Gedichte wurden in Arbeiterkreisen rezitiert und gesungen, auch wenn kaum bekannt wurde, dass er Anarchist war (Goncharok 1997: 10). Neben Yoysef Bovshover war er einer der vier Pioniere der jiddischen Dichtung in Amerika (zu den „sweatshop-poets“ s. Fn 85).

566 Yanovski (1864-1939) gab neben *Ovtn tsaytung* auch *Arbeter fraynd*, *Varhayt* und *FAS* heraus und war als Kritiker, Übersetzer und Journalist tätig. Er schrieb ebenso für den englischsprachigen *Jewish Daily Forward*, übersetzte die Werke von L. Tolstoj, P. Kropotkin, H. Ibsen, u.a., ebenso US-amerikanische anarchistische Broschüren in das Deutsche. Er war mit Sholem Asch befreundet und half jungen Anfängern, auf der literarischen Bühne zu erscheinen. Abba Gordin verfasste die Biographie (1957a).

567 Sie wird des Öfteren mit der deutschsprachigen Abend Zeitung verwechselt. Der ausgesprochene Antinationalist, Antizionist und Jiddischist Yanovski veröffentlichte hier Artikel zu nationalen Themen – sie erschien vom 18. März bis zum 12. Mai 1906 (Goncharok 1997: 7).

568 Zolotorov (1865-1926) war Philologe, Publizist, Übersetzer und Arzt. Als Verfasser von Monographien über P. J. Proudhon und F. Nietzsche schrieb er für *Fraye gezelshaft*, *Ovnt tsaytung*, *Varhayt*, *FAS*, *Di tsukunft*, die Londoner *Arbeter fraynd* und *Zsherminal*, und polemisierte dort gegen einen kosmopolitischen Assimilationismus der Sozialdemokratie. Ab 1912 arbeitete er für Khayim Zshitlovskis Journal *Dos naye lebn*. Sein Drama *In tsenter shomroni* wurde im New Yorker *Yidishn teater* aufgeführt. Er hatte Anteil an den ersten jiddisch-anarchistischen Kommunen (Goncharok 1997: 10).

569 Merison (1866-1941), Übersetzer und Philologe des Jiddischen und Hebräischen, Herausgeber u. a. von *Varhayt*, *Di fraye gezelshaft*, *Undzer kind* (ein pädagogisches Heft der *Kultur lige*). Er gab gemeinsam mit P. A. Frank ein *Folks verter bukh* heraus und schrieb daneben für *FAS*, *Arbeter fraynd*, *Ovnt tsaytung* und *Tsukunft*. Er verfasste die umstrittene anarchistische Broschüre *Anarkhizm un politishe virklekhkeyt* (New York 1906), in der er dafür plädierte, sich an Wahlen zu beteiligen, wogegen sich „orthodoxe“ Anarchisten wie Rudolf Rocker, M. Kanan, Sh. Yanovski, Sh. Levin, R. Lib u. a. wandten (Goncharok 1997: 11; zu Merison s. auch die Fn 580, 614).

Die Zeitungen spiegelten nach innen wie nach außen also eine Breite der Vorstellungen von einer sozialistischen Kultur auf Jiddisch. Sie verwiesen damit auf die Flügel der jiddischsprachigen Welt: Die Orthodoxie verständigte sich über das *Yudishe Togblat*, einem Ableger der *Gazetn*, und setzte sich dort mit der sozialistischen Presse auseinander. Solche sehr heftigen Polemiken kamen auf, als in den US-amerikanischen Städten ebenso wie in London Tanzveranstaltungen an Yom Kippur<sup>570</sup> – die negativ wie positiv berühmt gewordenen *Yonkiper-beler* – durchgeführt und antireligiöse Pamphlete, die *tfile-zakes*, verfasst und verteilt wurden. Man trug die Auseinandersetzungen verbal<sup>571</sup> wie auch physisch<sup>572</sup> und unter Hinzuziehen der lokalen Behörden, bspw. des Bürgermeisters von Brooklyn oder vor Gericht aus.<sup>573</sup> Selbst die Gründung der Tageszeitung *Forverts* 1897, die die größte jiddische Zeitung und eine wichtige Institution unter jüdischen Einwanderern werden sollte, war eine Reaktion auf die Popularität des orthodoxen *Togblat* und insofern ein Dokument dieser Auseinandersetzungen. Abraham Cahan<sup>574</sup> und Louis Miller waren federführend, sie richteten das Blatt zu einer Zeitung aus, die mit den berühmten *bintl-brif* Antworten auf die Probleme von Einwanderern gab und auf diese Weise eine Brücke zur alteingesessenen jüdisch-amerikanischen Welt bot.<sup>575</sup>

---

570 Es handelte sich um einen Maskenball mit Vorträgen, Gesang, Tanz und Buffet, bei dem die Tradition der Buße, des Fastens und der Umkehr an den Hohen Feiertagen lächerlich gemacht wurde. Man trank, tanzte, verkleidete sich wie der Prophet Mose, König David mit Harfe, Jesus von Nazareth oder als betrunkene Chassidim (Goldberg, in Tcherikover 1945: 441-51). Die Bälle fanden auch in den Städten Philadelphia und Boston statt. Sie wurden ab 1904 nicht mehr veranstaltet (ebd.: 452 ff.). Neben der Organisation solcher provokativer Bälle gaben die New Yorker Anarchisten 1889-1893 einige *tfiles-zakes* heraus – vierseitige Flugblätter mit Parodien, Karikaturen und Satire (ebd.: 433-9).

571 Das orthodoxe *Yudishe togblat* nannte die Anarchisten *khatsufim* und [sic] *eze-ponim* – Judenfeinde –, die das Judentum beschmutzen und wollten, dass „Menschen wie Tiere leben oder wie die Wilden in Afrika, ohne Gott, ohne Glauben und ohne jeden gesellschaftlichen Verbund“ (ebd.: 442-7; 443).

572 Es kam zu Störungen der Bälle und zu Schlägereien. 1890 wurden die Plakate für die Bälle abgerissen; in diesem Jahr kamen über 700 Menschen zum Ball, auf dem u. a. Binyomen Faygnboym, Shaul Yanovski und Emma Goldman vortrugen (ebd.: 434-43). Ein Brandanschlag galt einem anarchistischen Lokal (ebd.: 451).

573 Ebd.: 440 f.

574 Cahan (1860-1951), der langjährige Herausgeber des *Forverts*, wurde u.a. durch seine Auseinandersetzung mit Khayim Zhitlovski bekannt. Zhitlovski stand für eine jiddischsprachige, nationale und kulturelle Abgrenzung der Juden, während ihm Cahan aristokratische Abgehobenheit und intellektuellen Snobismus vorwarf. Die Debatte entzündete sich am Lehrplan der freien Sonntagsschulen, denen Cahan vorwarf, Gruppenseparatismus statt Internationalismus zu befördern. Hier kam Cahans Haltung zum Englischen als der am weitesten verständlichen Sprache zum Tragen (Michels 2005: 212). Cahan meinte die wahren Bedürfnisse jiddischer Einwanderer zu vertreten und sah keinen Wert in Übersetzungen in das Jiddische. Vielmehr gelte es, praktisch zu denken, die englische Sprache zu erlernen, oder alternativ die Originaltexte zu studieren. Daraus entwickelte sich eine lebenslange Rivalität zwischen dem Kulturnationalisten Zhitlovski und dem Internationalisten Cahan. Neben Cahan wendete sich auch M. Baranov gegen eine Aufklärung, die nur von wenigen Intellektuellen zu verstehen und dieserart ausschließend sei. Gegen den *Forverts* wandten sich etwa Tsivion und Zaks (ebd.: 145 ff., zu Vorwürfen gegen den *Forverts* als „Boulevardblatt“ vgl. ebd. 164 ff.).

Anders als der *Forverts* ist *Fraye Arbeter Shtime* einer Strömung innerhalb der jiddisch-amerikanischen Presse zuzuordnen, die mit einer eher intellektuellen Prägung den randständigen Teil der nicht englischsprachigen Presse vertrat. Während diese Zeitung antinationale, häufig antireligiöse und gesellschaftskritische Haltungen veröffentlichte und revolutionäre Ereignisse und Personen zu Bewusstsein brachte, beförderte jener als Teil einer „mainstream foreign-language press“ zwar ethnische Abgrenzung, aber eine kulturelle Angleichung an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft und führte in deren nationale Feiertage, Gedenktage und Konventionen ein.<sup>576</sup> Insofern trug der *Forverts* zur Integration von Neueinwanderern bei, der sich in den 1930er Jahren von einer sozialistischen Position weg-, zu einer sozialdemokratischen Zeitung entwickelte und den New Deal unterstützte,<sup>577</sup> während die *Fraye Arbeter Shtime* abwägend bis argwöhnisch blieb.

Dessen ungeachtet war *Fraye Arbeter Shtime* ein hochgradig produktiver Bestandteil der jiddischistischen Kulturbewegung; sie war innerhalb des jüdischen Anarchismus das am längsten bestehende Blatt und mit dem *Forverts* eine der beständigen jiddischsprachigen Zeitungen.<sup>578</sup> Sie blieb seit den 1940er Jahren bis zum Einstellen der Zeitung 1977 die einzige anarchistische Zeitung im jiddischsprachigen Raum. Bis in die 1950er Jahre wurde sie von zahlreichen Leser/innen, vor allem russischsprachigen Emigrant/innen gekauft, sodass ihr literarischer Stil von slawischen Sprichwörtern und Idiomen, bspw. in den Leser/innenbriefen geprägt war. Der letzte Herausgeber war Ahrne Thorne.<sup>579</sup> Sie kann als Scharnier zwischen jungen, unerfahrenen Autor/innen und den etablierten, bekannten und versierten Jiddischist/innen

---

575 Howe 1976: 533-7. „The paper took on its characteristic mixture of *shund* and *literatur*, vulgarity and seriousness, a reaching down to immigrant narrowness and a reaching upward to Yiddish intelligence.“ (ebd.: 525). Autoren für den *Forverts* waren u.a. Morris Rozenfeld, Louis Miller, Hillel Rogoff, der Verfasser von Kurzgeschichten Z. Libin, der Autor der bekannt gewordenen religionsfeindlichen Schrift *Hagode shel peysekh al pi nusekh khadash* (1886) Binyomen Faygnboym, der sozialistische Dichter Avrom Liessin, der spitzzüngige Feuilletonist Ben-Tsien Hoffman (Tsivion), der mit Zionisten debattierte, und B. Kovner, der die populäre Kolumne *Yente Telebende* verfasste. Daneben schrieben die bekanntesten jiddischen Literaten, wie Zalmen Rayzen, Sholem Asch und die Brüder I. I. und I. B. Singer für den *Forverts* (ebd.: 529-32).

576 Zimmer 2010: 8. Zimmer bezieht sich auf die jiddisch- und italienischsprachigen anarchistischen Publikationen.

577 Howe 1976: 537-43. „Gradually, to be sure, its socialism faded into Sunday ceremonials, as the socialism of the garment-union leaders faded into pragmatic American politics. With the advent of Franklin Roosevelt's New Deal, the *Forward* became, in effect, an organ of Jewish liberal-labor opinion.“ (ebd.: 542).

578 Zimmer 2010: 7-15. Im Jahr 1905 hatte die *FAS* eine Auflage von 12.000 Exemplaren. Zum Vergleich hatte *Varhayt* im Jahr 1905 eine Auflage von 60.000 Stück, sie wurde aber nach fünf Monaten eingestellt (Goncharok 1997: 6).

579 Goncharok erklärt diesen Rückgang mit dem Verschwinden der Kenner des Jiddischen und der Liebhaber der Literatur, der flammenden Reden und des Stolzes der jüdischen Arbeiter (ebd.: 7).



aufgefasst werden – sowohl sie, als auch die Londoner *Arbeter Fraynd* und *Zsherminal* spielten eine große Rolle in der Entwicklung der jiddischen Literatur gegen Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hier wurden die Übersetzungen Yankev A. Merisons<sup>580</sup> gedruckt und sehr viel Raum auch denjenigen Autoren/innen und Dichter/innen geboten, die sich wie Zalmen Rayzen dem anarchistischen Lager nicht zurechneten. Nach Avrich spielte die *Fraye Arbeter Shtime* eine zentrale Rolle nicht nur für die anarchistische Bewegung, sondern für jüdische Arbeiter/innen in Nordamerika.<sup>581</sup> Schließlich gehörte sie zu den wenigen institutionalisierten Formen des jüdischen und des nichtjüdischen Anarchismus – die Presse, das Vereinswesen, freie Schulen und Kooperativen. Zeitungen und Vereine bildeten das institutionelle Auffangbecken für Neueinwanderer, wodurch sie eine soziale Funktion erfüllten.<sup>582</sup>

Zeitungen spiegelten somit verschiedene Strömungen der jiddischistischen Kulturbewegung und damit auch umkämpfte Interpretationen der Verortung des Wir in der Welt. Vor diesem Hintergrund wird zu beantworten sein, was unter Anarchismus und Religion von Autoren neben Abba Gordin verstanden wurde und welche weiteren Konzeptionen diese entwickelten. Damit ist nun nicht mehr eine einzelne Position Gegenstand der Untersuchung wie in Kapitel 2, sondern wechselseitige Bezüge rücken in das Blickfeld der Untersuchung. Auf diese Weise wird nicht danach gefragt, was Religion *ist*, sondern wie sie bestimmt wird bzw. nicht danach, was *Yidishkayt* ist, sondern was die Beteiligten darunter verstanden und wann sie welches Verständnis einsetzten. Die Spannungen verweisen auf den ideengeschichtlichen und begrifflichen Raum, in dem Abba Gordins Thesen zu verorten sind.

---

580 Merison übersetzte John S. Mill (*Frayhayt*, hg. von Kh. Zvalenko mit einem Vorwort von Kh. Zshitlovski, New York 1909), H. Ibsen, J. A. Thompson (drei illustrierte Bände über Darwins Evolutionslehre), verfasste eigene wissenschaftliche Aufsätze zu Philosophie, Soziologie, Physiologie, Pädagogik und bereicherte damit Lexik und Stil der jiddischen Sprache. Er war mitbeteiligt an der Gründung der *Kropotkin literatur gezelschaft*. Seine Frau Katharina Merison (geb. 1870) verfasste Artikel für *FAS*, *Tsukunft*, *Der tog*, und *Zsherminal* unter den Pseudonymen Roza Ziserman und Ezra Sofer. Sie war eine enge Freundin von Emma Goldman – man versichert, ihre Persönlichkeit habe als Prototyp für I. B. Singers *Yentl der yeshive bokher* gedient (Goncharok 1997: 11 f.).

581 Ahme Thorne, der letzte Herausgeber des *FAS*, sah ein „Muster“, nach dem sich große jiddische Schriftsteller durch die *FAS* etablierten. Shaul Yanovski habe ein Gespür für Talente gehabt, die er abdrucken ließ. In der Kolumne *brivkastn* riet er anderen, den weniger Talentierten, davon ab (Pacific Street Film Projects 1980: 26:34-27:49 min.). Nach Avrich übernahm die *FAS*, die 32 Arbeiter/innenvereine zu repräsentieren beanspruchte, die Funktion einer Arbeiterzeitung wie auch einer Volksuniversität, die radikale Meinungen und zugleich literarische Arbeiten druckte. „The *Fraye Arbeter Shtime* played a vital role in the Jewish labor movement in America; and throughout its long life it maintained a high literary standard, featuring some of the finest writers and poets in the history of Yiddish radical journalism.“ (Avrich 1988: 184).

582 Zeitungen stellten ein Statussymbol dar, das darauf verwies, wer informiert bzw. nicht mehr ein *griner* sei (Michels 2005: 113). Nach 1945 wurde *nay-gekumener* für „Neueinwanderer“ gebräuchlich; vgl. Schaechter 2003: 286.

Aus den in den Polemiken verhandelten Dichotomien Wissen contra Glaube (3.1) und Autonomie contra Autorität (3.2) ergibt sich die Struktur der Erörterung in diesem Kapitel, das die Prozesse der Gemeinschafts- bzw. Wir-Bildung<sup>583</sup> in einer Debatte um religiöse *Yidishkayt* behandelt. Der Verlauf der Untersuchung ergab, dass religiöse und ethnische Begriffe in diesen Debatten stark vermengt wurden bzw. einander bedingten, wodurch sich die Möglichkeit eröffnete, die im Hintergrund der Argumentationen stehenden Konzeptionen von *Yidishkayt* für das anschließende Kapitel 4 idealtypisch zusammenzufassen. Kapitel 3 erfasst somit die Positionen der Diskutanten zum Verhältnis von Religiosität und Anarchismus, während sich Kapitel 4 den dabei entstehenden, quasi mitgetragenen Konzeptionen von *Yidishkayt* widmet.

---

583 Die Unterscheidung zwischen internem und externem Verständnis ist heuristisch und analytisch, d. h. beide sind chronisch im anderen enthalten: Die Kategorisierung der Anderen (Sie) ist wichtig für die Identifizierung der Gemeinschaft (Wir) und das Wir ist das Ergebnis einer Geschichte von Beziehungen mit dem signifikanten Anderen. Das Ineinandergreifen meint, „ingroup values are used for intergroup differentiation and evaluation.“ (Hagendoorn 1993: 26; s. die Konzeptualisierung dieser Arbeit S. 41 ff.).

### 3.1 WISSEN CONTRA GLAUBE: EIN POSITIVISMUSSTREIT

Besonders die Quellen um 1940 wiesen eine starke Wissenschaftskritik auf, verbunden mit der Problematisierung von Herrschaftswissen, autoritären Lehrformen und der Atomisierung eines als Ganzen konzipierten Kosmos. In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, weshalb und unter welchen Voraussetzungen die Rolle von Wissenschaft umstritten war, während die Dichotomie Wissen contra Glaube von allen Seiten beibehalten wurde.

Zuerst sind zwei in der Debatte gegeneinander gestellte Begriffe von Wissenschaft zu erkunden, die deutlich machen, wie umstritten die Quellen von Wissen waren. Religionskritiker verwiesen auf Objektivität, Rationalität, „Fakten“, zuweilen auch auf eine Tradition der Verfolgung von Aufklärung durch die Kirche. „Zivilisation, Marxismus und Wissenschaft“ setzten sie – in dieser Reihenfolge – gleich.<sup>584</sup> Die Positionen stehen exemplarisch für ein funktionales Wissensverständnis, mit dem die Erscheinungen der Welt gedeutet wurden (Kap. 3.1.1). „Wissen“ diente allein der „wahren“ Erkenntnis, Religion tat man als spekulatives Denken ab. Die Positionen gründeten insofern auf ein Verständnis, dem die konstruierte Dichotomie von Wissenschaft und „Aberglaube“ zugrunde lag.<sup>585</sup>

Die Gegenseite problematisierte eine ethische „Blindheit“ von Wissenschaft und stellte ihr die eigene, eine von Demagogen unbeirrbar und damit unabhängige Überzeugung entgegen. So vertraten einige ein normatives Verständnis von Wissen, bei dem sie die subjektive Überzeugung mit Freiheit und Unabhängigkeit verknüpften. Diese Autoren sahen Wissenschaft nicht als neutrale Instanz der Wissensproduktion, sondern – sofern sie ohne ethische Werte operiere – als Bestandteil und, mehr noch, als Wiederholung der Unfreiheit (Kap. 3.1.3).

In Kap. 3.1.2 werden Zwischenpositionen deutlich, die auf die Grenzen des Wissens verwiesen. Die Autoren führten ungelöste Fragestellungen jeweils von Theologie oder Wissenschaft an und beriefen sich hier auf die Theodizee, dort auf den Indeterminismus. Innerhalb der Dichotomie von Wissen und Glaube waren Umdeutungsprozesse (3.1.2) und Verschiebungen in der Rangordnung zwischen Wissenschaft und Religion einschließlich erneuter Abwertungen (3.1.3) zu erkennen. Anders als die meisten sozialdemokratischen und sozialistischen Positio-

---

584 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; Kap. 3.1.1.

585 Insofern stützten sich die Autoren auf die Gegenüberstellung von „Wissenschaft“ und „Magie“, die schon in der *Wissenschaft des Judentums* präsent war (vgl. u.a. Carlebach 1992; Veltri 1997: 1-18; 2013: 179-91; s. auch die Fn 55 dieser Arbeit; zum „wissenschaftlichen Sozialismus“ s. die nachfolgende Fn 586).

nen, die Wissenschaft als eine transformative Kraft positiv bewerteten, waren anarchistische Autoren häufig kritisch gegenüber einem aus herrschaftlichen Strukturen entstandenen Wissen eingestellt.<sup>586</sup> Nun bleibt zu zeigen, welche Vorstellungen über Wissen, absolute Wahrheit, Wissenschaft und Glaube in den Debatten transportiert wurden und welche Problematisierungen die Autoren damit verbanden. Diese Konzeptionen erinnern, etwa durch häufige Bezugnahme auf Auguste Comte, an eine Auseinandersetzung zwischen wissenschaftlichem Sozialismus und Transzendentalphilosophie im 19. Jahrhundert, womit die Diskussion um Wissen und Glaube als ein Positivismusstreit der 1940er Jahre beschrieben werden kann.<sup>587</sup>

### 3.1.1 HERAUS AUS DEM GHETTO! AUF DEM WEG ZUM WISSENSCHAFTLICHEN SOZIALISMUS

„Je mehr der Mensch [...] glaubt, desto weniger weiss er. Je weniger er weiss, desto dümmmer ist er. Je dümmmer er ist, desto leichter kann er regiert werden.“<sup>588</sup>

Die Identifikation von Marxismus und Wissenschaft setzte V. Nayman apriorisch voraus, der einen rationalen Wissenschaftsbegriff gegen die neuen Religiösen verteidigte. Nayman fasste zunächst die Position der „ethisch-religiösen Sozialisten“ zusammen, die Marxismus und den Wissenschaften anlasteten, „zu Faschismus und Nationalsozialismus geführt“ zu haben. Der Autor markierte die neuere Entwicklung innerhalb der subkulturellen Gemeinschaft, indem er mit einer Liste von Namen anhub:<sup>589</sup> Federführend unter den neuen Religiösen seien die Brüder Shtaynberg, Viliam (William) Natanson, Yankev Bubinski, I. Wolf, Hillel Tsaytlin und Shmuel Niger. Neben diesen Namen nannte Nayman die derzeitigen Wirkungsorte der fremdklassifizierten neureligiösen Autoren – London, Chicago, Argentinien, Warschau – und er-

---

586 Vgl. die Position Bakunins, zit. in Fn 25 dieser Arbeit. Nach Michels können mit dem Unbehagen an Wissenschaft anarchistische Positionen von der breiten Gewerkschaftsbewegung und vom Marxismus unterschieden werden: „Social democrats, more than anarchists, invested *visnshaft* with great transformative power [...]. This was, in large measure, due to the fact that social democrats considered Marxist thought to be a kind of objective science.“ (Michels 2005: 118). Doch auch marxistisch-philosophische Strömungen, wie die Frankfurter Schule, kritisierten ein blindes Vertrauen in Wissenschaft.

587 Diese Interpretation ist nicht gänzlich abwegig, sofern neben den Bezügen zu A. Comte auch P. Kropotkin – hier durch Gustav Landauer – als Positivist beschrieben wurde (s. Fn 1068).

588 Most 1883: 5.

589 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

weckte so rhetorisch den Eindruck eines in der Tat weit verbreiteten Phänomens. Dennoch adressierte er die Autoren mit einer würdevollen Anrede: Es handelte sich nicht allein um Tsaytlin, sondern um den „Warschauer Tsadik Hillel Tsaytlin“ bzw. den „Literaturkritiker Shmuel Niger“. Respekt drückte er ebenso in der ausführlichen Darlegung der gegnerischen neureligiösen Position aus.<sup>590</sup> Stellvertretend zog Nayman die Schriften V. Natansons<sup>591</sup> und Aron Shtaynbergs<sup>592</sup> heran. Shtaynberg habe die offene und klare Dichotomie formuliert, das „feste Fundament des Glaubens“ stehe den „sich wiegenden Waagschalen des Verstandes“ und dem „Götzen Materialismus“ entgegen. Shtaynberg vertrat nach Naymans Darstellung demzufolge eine Ablehnung der Wissenschaft, die diktatorisch und materialistisch sei.<sup>593</sup> Nayman entrüstete sich, Wissenschaft könne nicht diktatorisch sein, sie selbst sei über „fünfzehn Jahrhunderte“ durch die Kirche verfolgt worden.<sup>594</sup>

Eine typische Strategie in der Bestimmung von Gruppengrenzen, die sich noch häufig abzeichnen wird, war die Provokation, die sich in dem hier diskutierten Fall in personifizierenden Vergleichen zum Nationalsozialismus ausdrückten. Der Autor wies das Bild der „blinden Wissenschaft“ und ihrer inhärenten totalitären Kraft zurück: Es seien die Führer der religiös-ethisch-sozialistischen Kreise, die die Juden zurück „ins Ghetto“<sup>595</sup> riefen. Sie selbst ver-

---

590 Nayman schrieb, diese *undzere got-zukher* (Gott suchenden) sähen „die Ereignisse von 1933“ in Deutschland als Ergebnis einer „allgemeinen chronischen Kulturkrankheit“, deren Hauptursache das „blinde Vertrauen in die Wissenschaft“ sei. Mit ihr und dem Fortschritt folge man leeren Träumen und einer vielversprechenden, weil wissenschaftlich „herausgeputzten“ Lüge, der nicht zu trauen sei. Die „große Masse“ sei aber bereit, „an eine solche Lüge zu glauben“. Dies bedrohe das Fortbestehen der europäischen Kultur, erwiesen durch „das deutsche Experiment“ (ebd.).

591 Ebd. Nayman berief sich auf V. Natanson: *Tsu der revizye fun natsyonal-radikaln gedank*, Chicago 1935.

592 Ebd. Der Autor berief sich auf Aron Shtaynbergs Ausführungen in *Fraye Shriftn*, Ausgabe Juli 1934.

593 Ausführlich zu diesem Vorwurf vgl. Kap. 3.1.3. Ein weiteres Beispiel für die Gleichsetzung von Marxismus und Wissenschaft und die Abwertung des 'Aberglaubens' ist Raphael Mahlers Werk *Haskole un Khshides in Galitsye* von 1942, mit dem sich Herman Frank auseinandersetzte (s. Kap. 4.1).

594 Hier wurde eine Tradition der Verfolgung und des Nonkonformismus gegenüber einer Institution zum Beweis der Lauterkeit des in Frage Stehenden herangezogen. Diese Argumentationsform fand auch bei anderen Autoren Anwendung, die mit dem Verweis auf den Atheismusstreit daran erinnerten, dass „Epikureer“ verfolgt und sanktioniert worden waren (Sh. Rabinovitch, FAS 16.09.1938, S. 5). Yankev Levin erinnerte an den „Kampf“, den „unsere Generation [...] gegen die herrschende religiöse Weltanschauung unter Juden geführt hat“ (Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3). Diese Deutung der Geschichte diene der Aufwertung der philosophischen Tradition des Atheismus. Wie etikettiert, gedeutet und erklärt wird, gehört zum umkämpften interpretativen Rahmen (*framing*) der Wir-Bildung.

595 Der Topos der Selbstisolation kam auch in Ausführungen vonseiten der sog. Frommen zum Tragen, etwa Almi: Die *khesbim-hanefesh*- und Rückkehrstimmungen führten oft zu einem „extremen, schrecklich religiösen Fanatismus und in die Abgeschlossenheit eines Klosters.“ (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5, Kap. 3.2.2). Zum jiddischen Begriff *geto* schrieb Max Weinreich: „[...] in Yiddish, until the days of Hitler, *geto* was a foreign-sounding learned word, never much in vogue.“ (1968: Fn 10; analog Schaechter 2003: 144 f.). Anstelle dessen waren die neutralen Begriffe *di yidishe gas* oder einfach *di gas* („unter Juden“) in Verwendung.

kündeten „mit ihrer Tora“, mit der sie sich „einbilden“, die Welt zu retten, ein „Gemisch aus Christentum und Nazismus“. Nayman spottete über die Abstraktheit der biblischen Erlösung der Welt und über die Ausweglosigkeit der Rückkehr zu „den Zeiten am Berg Sinai“: Wohin wolle man sich retten auf der Flucht vor „Zivilisation, Marxismus und Wissenschaft“? So rückte der Autor die Rettung der Welt in das Zentrum der Argumentation, das akute Überleben von Menschen vor dem Hintergrund der Verfolgungen durch den Nationalsozialismus.<sup>596</sup>

Nayman und Gordin nahmen zwei diametral entgegenstehende Positionen in der Debatte ein: Die Kritik an der Abstraktheit des Heilswegs einerseits entsprach Gordins Lob der ethischen Reinheit und der Abwendung von Politik andererseits. Naymans Vorwürfe gegen sogenannte Fromme waren unverhohlen: Separatismus, Elitismus, Mission, Autoritarismus. Nach dieser Abgrenzung beschwichtigte der Autor und bestimmte Wissenschaft über ihre Funktion – die Entschleierung der Welt.<sup>597</sup> Gordin selbst wandte sich gegen das rationalistische Verständnis von Wissenschaft und argumentierte, die Welt werde durch menschliche Interpretation geschaffen.<sup>598</sup> Anders dagegen Nayman: In der Anspielung auf die Rezeption biblischer Texte entwickelte dieser einen positivistischen Begriff von Wissenschaft, indem er auf die Arbeit mit „Fakten“, auf eine so entstehende Objektivität verwies und diese von „angenommenen Wahrheiten, die sich auf Wörter stützen“ abgrenzte. Das biblische Wissen konkretisierte er an dieser Stelle nicht; Nayman wies allein darauf hin, dass Erzählungen Annahmen und nicht bewiesene Tatsachen seien.<sup>599</sup>

In gewisser Hinsicht kann Naymans Auseinandersetzung mit Natanson als Quelle dafür dienen, seine Haltung zu Gordins Position zu erörtern. Die esoterische Konzeption von Wissenschaft spiegelte sich in der Fremdwahrnehmung der Position V. Natansons – eines „ethisch-religiösen Sozialisten“. Natanson nehme an, Welt und Kosmos seien einheitlich und ihre Ge-

---

596 Hitler, Rosenberg und Goebbels behaupteten, der Nationalismus rette die Welt, so glaubten nach Nayman die Religiösen, durch den Glauben würden die Juden gerettet und „nebenbei“ die Menschheit befreit. Der Vorwurf des Separatismus bzw. „Nazismus“ wurde mit der Betonung der Andersartigkeit der Juden begründet, die sowohl im Nationalsozialismus als auch von neuen Religiösen propagiert werde (V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3). Die Analogie zum Nationalsozialismus diene der argumentativen Skandalisierung und Provokation.

597 Es sei nicht die Aufgabe der Wissenschaft, Gott zu bekämpfen und den Menschen Wissen zu „diktieren“, vielmehr sammle sie Fakten, um Natur zu beschreiben. Dies geschehe „kontrolliert und planmäßig“. Nicht in Marxismus und Wissenschaft sei das Übel zu suchen, sondern in Weltkrieg, Versailler Friedensvertrag, Stalinismus und in der Krise des Kapitalismus (ebd.).

598 S. dazu Kap. 2.1 der vorliegenden Arbeit.

599 Gordin könnte einwenden, Erzählungen würden dadurch real, dass Menschen sie weitertragen und ethische Normative aus ihnen ableiten.

setze könnten durch Wissenschaft, die eine physische Welt atomistisch in kleinste Teilchen zerlege, nicht erkannt werden.<sup>600</sup> Wissenschaft diene damit nur dem „Götzen Materialismus“. Natanson problematisiere die Trennung (das „Zerstückeln“) der Einheitlichkeit der Welt durch die Forschung, wodurch eine Blindheit für das Ganze und den Kosmos geschaffen würde. Demnach könne der Sozialismus die Menschheit nicht retten, denn er stütze sich auf Äther statt auf Gott, auf Maschinenkraft statt auf Willenskraft und auf Naturgesetze statt auf die geistige Freiheit.

Diese Dichotomien – Äther, Maschinenkraft und Naturgesetze versus Gott, Willenskraft und geistige Freiheit – verwiesen auf den technizistischen Wissenschaftsbegriff Natansons, gegen den sich Nayman abgrenzte. Naturwissenschaft habe die Aufgabe, „nützlich“ zu sein und die Erde zu „befruchten“. Sozialismus synthetisiere darüber hinaus Gesellschaft zu einem Ganzen, statt ihre Elemente voneinander zu trennen.

Gegenüber der Position Shmuel Nigers differenzierte Nayman aber: Obwohl er diesen zu den neuen Religiösen zählte, versuchte Nayman seiner Achtung Nigers gegenüber gerecht zu werden. Dieser beklage sich darüber, dass Freidenken nur darin bestehe, plakativ und reflexhaft den Schabbat und die Gebote der Kaschrut zu brechen. Nayman nutzte diese Aussage, Nigers positive Haltung zur Beschäftigung mit der jüdischen Tradition zu rechtfertigen und zugleich Nigers Kritik für seine eigene Position umzudeuten. Ergo plädierte er für ein tiefsinniges Freidenken, das sich vom bloß oberflächlichen Zurschaustellen des Bruchs mit der Tradition bzw. ihrer Wiederaneignung abgrenzte. Daran schloss Nayman den Appell an diejenigen an, die sich als freidenkerisch verstanden – ob religiös oder sozialistisch. Die Grenzlinie zwischen beiden sich ausschließenden Kategorien verschob dieser nun, der Nigers Position zur Brückenbildung nutzte: Man könne sowohl „an den Sozialismus glauben“ als auch dem „Kampf für einen wahren Sozialismus“ helfen, dann gebe es eine „prächtige Welt“, in der jeder Mensch wie „die teuersten Steine einer Brosche“ scheinen werde.<sup>601</sup> An dieser Stelle appellierte der Autor an das Publikum, es solle zu diesem „Kampf“ beitragen. Nayman sah so-

---

600 Hier stand die zeitgenössische Teilchenforschung im Hintergrund. Nayman schrieb, diesbezüglich sei die Position Natansons der Henri-Louis Bergsons (1859-1941) ähnlich. Der französische Lebensphilosoph und Nobelpreisträger Bergson formulierte eine Theorie der Wahrnehmung, die nicht aus der ratio erklärt wird, sondern sich aus Erfahrung und Intuition speist.

601 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3. Das Motiv kam auch in Abe Cahans (Fn 574) Denken zum Tragen, einem Atheisten, der sich wünschte, dass Sozialismus die Menschen so inspiriere, wie einst die Religion. So konnte Sozialismus als Form der spirituellen Erlösung und Weg der Menschwerdung angesehen werden (Michels 2005: 80).

mit implizit die Notwendigkeit, einen festgefahrenen Begriff von Marxismus zu modifizieren, um gewissermaßen für einen anderen Marxismus zu werben. Zugleich deutete er die Religionsverfolgungen in der Sowjetunion als vulgär und unmarxistisch, um Einwänden entgegen zu wirken und sein Verständnis von Marxismus mit realpolitischen Ereignissen in Einklang zu bringen.<sup>602</sup>

Ein weiterer, religionskritischer Autor, Shloyme Rabinovitsh, setzte einen anderen Schwerpunkt im Verständnis von Wissenschaft, vertrat aber einen ähnlichen Begriff von Religion, die Wirklichkeit nicht adäquat beschreibe. Auch seine Polemik gegen die „religiöse Renaissance unter den Juden“ kann auf eine antizipierte Gegenüberstellung von Wirklichkeit und Aberglaube zurückgeführt werden. Metaphysik und Religion bildeten den Antagonismus, den Rabinovitsh zusätzlich mit einer politischen Bedeutung versah: Die neue *religyeze yidishkayt* verstand er als Rechtsruck innerhalb der radikalen jüdischen Welt, in der sich die Kräfteverhältnisse grundlegend verändert hätten – von links nach rechts, von marxistischem Sozialismus zu religiöser *Yidishkayt*.<sup>603</sup> Rabinovitsh verdeutlichte mit Nachdruck, eine neue Strömung innerhalb der radikalen jüdischen Welt setze sich durch, zu der nach Auflistung des Autors neben Shmuel Niger auch Yankev Bubinski, der Bundist Lev Finkelshteyn und V. Alter gehörten.<sup>604</sup>

Radikalität hingegen konzipierte Rabinovitsh per se als areligiös. Dieses Postulat zeigte sich in Rabinovitshs einleitenden Worten, die „Gott-Sucher“ der „radikalen jüdischen Welt“ gegenüberstellte.<sup>605</sup> Ein Skandal sei, dass diejenigen, die in jüngster Zeit die religiös-philosophischen Ideen George Berkeleys<sup>606</sup> popularisieren, „denselben gesellschaftlichen Kreisen“ entstammen, die Übersetzungen von Karl Marx, Peter Kropotkin, John S. Mill und Herbert Spencer<sup>607</sup> hervorbringen. Gleichzeitig versuchte Rabinovitsh, Berkeley für seine Position umzudeuten, um dessen Anhänger für sich zu gewinnen. Dieser habe festgestellt, was weit be-

---

602 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

603 Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5. Auf die Gegenüberstellung von Radikalität und Religion antwortete zwei Monate darauf Tsvi Kahan, der eine neue Dichotomie eröffnete: Religion sei das Dogmatische, Institutionalisierte, während Religiosität als das Streben nach Höherem vortrefflich mit Radikalität zu vereinbaren sei. Den Rückbezug auf Rabinovitsh stellte Kahan bereits in der Überschrift her: *Religye un religyozitet. An entfer tsu di vos fregn: vos iz eygntlekh di simkhe?* (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5; s. Kap. 3.1.3).

604 Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5. Rabinovitsh verwendete allein die Nachnamen.

605 S. Fn 537.

606 Berkeley (1685-1753) war Sensualist und Vertreter der Zetetik, einer in ihrem Selbstverständnis nicht dogmatischen, empiristischen, wörtlich „suchenden“ Philosophie und Lehrmethode.

607 Herbert Spencers soziologischer Ansatz konnte also von beiden Seiten der Debatte genutzt werden.



kannt gewesen sei, dass nämlich der Skeptizismus, Atheismus und Deismus im Glauben wurzelten und es „etwas“ unabhängig vom Denken der Menschen gebe. Hierfür biete die Metaphysik Antworten, die als *philosophia perennis* danach strebe, das „Wesen der Dinge“ zu erkennen, das den bloßen Erscheinungen zugrunde liege.<sup>608</sup> An den „Beweis“ der Immaterialität der Dinge durch die Metaphysik könnten sowohl „religiös gestimmte“ Menschen als auch atheistische anknüpfen. Damit verfolgte Rabinovitsh die gleiche Strategie, die auch Nayman wählte, nämlich Brücken zu schlagen, um Religiösen eine Verwurzelung im atheistischen und deistischen Denken nahezulegen. In seiner Beschreibung erinnerte, ja appellierte Rabinovitsh an die radikale Herkunft der Autoren: Ehemals ein bundistischer Aktivist und „angesehener jüdischer Sozialist“ verbreite der Neureligiöse Lev Finkelshtayn „irrationale Komplexe und Instinkte im marxistischen Denken“.<sup>609</sup> Wie Nayman kritisierte Rabinovish den Weg der Erlösung, den Religiöse vorschlugen: War Niger „tatsächlich“ der Meinung, dass der Messias über die Menschen komme, wenn sie sich stärker mit Gott befassten?

Werden beide Autoren und Gegner der Neureligiösen gegenüber gestellt, erscheint eine Dichotomie des Aufklärungsdiskurses, die von erkenntnistheoretischen Materialisten (V. Nayman) und Idealisten (Sh. Rabinovitsh) ausgetragen wurde. Nayman verteidigte das Planmäßige, das Beweisbare, und verteidigte die Wissenschaften, während Rabinovitsh die Metaphysik vertrat und dabei das Irrationale und Instinkthafte angriff – eine Position, die er den Religiösen zuschrieb. Der von Nayman in den Raum gestellte Vorwurf, gläubige Juden seien nie aus dem Ghetto herausgetreten, drückte die säkulare Vorstellung eines Heilsweg aus, Bildung und soziale Mobilität führten zu Selbstverwirklichung, Freiheit und Fortschritt.

---

608 Die Dinge waren in diesem Verständnis von Metaphysik ein immaterielles Produkt der Phantasie. Realität entspringe den menschlichen Vorstellungen. Metaphysik verwandle Reales in Abstraktes, während hingegen „der Religiöse“ etwas Abstraktes zu Realität erkläre. „Der religiöse Ansatz“ lege ein abstraktes Wesen in die Wirklichkeit und glaube „aus vollem Herzen“, dass alles von Gott geschaffen worden sei. Der Fokus liege somit nicht in der Wirklichkeit, sondern im Abstrakten, das als Ursache aller Erscheinungen gesehen wird. Materie sei, wenn der alltägliche Sinn vom philosophischen unterschieden wird, nicht die äußerliche Erscheinung und sinnliche Erfahrbarkeit der Dinge, sondern ihre Substanz. Berkeley zweifle nicht an der realen Wirklichkeit der Dinge, korrigierte Rabinovitsh, sondern lediglich am philosophischen Verständnis von ihrer materiellen Substanz. Damit richtete sich der Autor gegen eine Form der simplifizierten, vulgären Interpretation Kants und zeigte, dass auch ohne eine transzendente Kraft die Grenzen von Rationalität und Vernunft gedeutet werden könnten (Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5). Rabinovitsh könnte somit als Autor verstanden werden, der den Idealismus und die marxsche Religionskritik miteinander verknüpfte. Marx hatte die „deutschen Idealisten“, die in den „Ideen“ das Wesen der Erscheinungen sehen, scharf angegriffen (vgl. Marx 1976).

609 Rabinovitsh führte Yankev Bubinskis Artikel *Religye un Sotsyalizm* in der Zeitschrift *Idisher Kemfer* an, ebenso Finkelshtayns Buch *Gruntstrikhn fun der idisher filozofye* und Viktor Alters Werk *Der mentsh in der gezelshaft* (Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5).

Festzuhalten bleibt, dass ein ethischer Anspruch im Sinne einer antifaschistischen Fürsprache für 'die Menschheit' vertreten wurde: Der Vorwurf, Wissenschaft sei blind gegenüber ethischen Fragen stand in der Debatte dem fortschrittsoptimistischen Vertrauen darin entgegen, dass Wissenschaft der Menschheit bzw. dem Sozialismus diene. Den neuen Religiösen wurde also im antiautoritären Duktus ein elitärer Missionsanspruch vorgeworfen. In seiner Abgrenzung unterstellte Nayman der Position Natansons, dieser wende sich gegen eine technizistisch konzipierte Wissenschaft, die invasiv und diktatorisch sei. Daran orientierten sich die gesellschaftlichen Verortungen der Autoren: Die gesamte Menschheit zu retten wurde als Fremdzuschreibung an V. Natanson und an Shmuel Niger gerichtet. Die eigene soziale Verortung drückte sich indirekt durch die Bezugnahme auf „die Ereignisse von 1933“ aus.

Identifikationen blieben kategorial und fanden nicht relational, durch interpersonale Bindungen wie Freundschaft oder Bekanntschaft statt, die die Vertrautheit der argumentativen Gegner verstärkt hätten.<sup>610</sup> So verstand sich Nayman lediglich als Sozialist, während sein Gegenüber, „diese ethisch-religiösen Sozialisten“, als unfrei klassifizierte – sie folgten der Tradition, der Selbstisolation und der Unwissenheit. „Religiöse“ waren in diesen Fremdzuschreibungen irrational und drückten, nach Rabinovitsh, obendrein einen Rechtsruck innerhalb der Gemeinschaft aus. Auch Rabinovitsh listete Einzelpersonen auf und wies ihnen unabhängig von ihrer Selbstverortung einen Platz in der neuen Strömung zu: Neben Niger gehörten auch I. Bubinski, der erwähnte Lew Finkelshteyn und V. Alter zu den Religiösen – danach nannte er die „nur-jüdischen Philosophen“ Abba Gordin, Prof. Mordechai Kaplan, Shlomo Bager, Kalman Vitman, Dr. Yitskhok Unterman und den Übersetzer Dr. Madis Finkel. Nicht nur Rabinovitsh, auch V. Nayman führte die beiden Niger und Bubinski an, dieser aber fügte die Brüder Shtaynberg, Natanson, Wolf und A. Tsaytlin hinzu, die zu dem Phänomen religiöse *Yidishkayt* beitrugen.

Somit nutzten beide Autoren, Nayman und Rabinovitsh, die Strategie, Personen namentlich in einer Aufzählung zu benennen und Wirkungsorte hinzuzufügen. Sie umrissen so – ähnlich einer Steckbriefsuche – die als problematisch empfundene Entwicklung der Gemeinschaft. Die-

---

610 Selbst- oder Fremdidifikationen finden entweder in einem relationalem Netz (Verwandtschafts-, Freundschafts-, ökonomischen, schulischen, etc. Beziehungen) statt, oder über die Mitgliedschaft in einer Klasse mit geteilten kategorialen Eigenschaften (Rasse, Ethnizität, Sprache, Nation, Staatsbürgerschaft, Geschlecht, sexuelle Orientierung, etc.). Zur Unterscheidung zwischen kategorialen und relationalen Modi der Identifikation vgl. Calhoun 1997.

se Strategie nutzten, wie wir sehen werden, religiöse Autoren nicht.<sup>611</sup> Sie bietet die Möglichkeit, dass Rezipient/innen die Personen verknüpfen und die „Kreise“, die religiöse *Yidishkayt* ziehe, als selbstevident konstruieren. Trotz der vorgelegten Problematisierungen boten beide Autoren Brücken bzw. inhaltliche Schnittmengen an, um das Gemeinsame zu unterstreichen. Sie plädierten für eine gemeinsame Strategie, wenn etwa die sog. Neuen Frommen daran erinnert wurden, dass der „Glaube“ an den Sozialismus möglich sei oder dass sowohl religiös Gestimmte als auch Atheisten an die Immaterialität der Dinge anknüpfen könnten. Auch der Verweis auf die gemeinsame Geschichte, die von Verfolgungen geprägt war, sollte Nähe herstellen. Allerdings erwies sich dieser Verweis als inkonsistent, insbesondere dann, wenn Nayman den Religiösen vorwarf, Geschichte wiederholen und Juden „zurück ins Ghetto“ führen zu wollen. Allein die gemeinsame Erinnerung an Religionsverfolgungen sollte zu einer für Nayman selbstverständlich scheinenden Abwendung von der Tradition führen. Ein Zusammengehörigkeitsgefühl sollte geschaffen werden, indem er an die Vernunft appellierte und eine universale Konzeption der Gemeinschaft zum Tragen kam.<sup>612</sup> Dabei identifizierte sich Nayman vor allem mit historisch Verfolgten und einer subversiven Tradition von Wissenschaft.

Religion wurde in diesen Argumentationen zum Hindernis der subkulturellen Arbeit vor dem Hintergrund begrenzter Ressourcen der anarchistischen Bewegung. Eine Knappheit kultureller und sozialer Mittel wurde dann als Argument gegen sog. Religiöse vorgetragen, wenn geistige Tätigkeit quantifiziert und als unnütz oder weniger relevant als andere Betätigungen radikaler Jiddischisten eingestuft wurde. Diese Argumentationsform kam in Hinblick auf Übersetzungen in das Jiddische zum Tragen: Bei Fragen, warum bestimmte Bücher übersetzt würden und weshalb dies gerade „durch sozialistisch gestimmte Personen“<sup>613</sup> geschehe, stand nicht zur Disposition, dass in das Jiddische übersetzt wurde, wie bei anderen Debatten,<sup>614</sup> sondern welche Autoren die Gemeinschaft als relevant und der Übersetzung würdig ansah.

---

611 Die Strategie der Auflistung von Namen der neureligiösen Seite konnte von der neureligiösen *pars adversa* aufgegriffen und ironisch umgewandelt werden – s. bspw. das Zitat von Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5, zitiert in dieser Arbeit auf S. 165.

612 Gordin wandte sich gegen einen Marxismus als „Pseudo-Wissenschaft“ (CU:72 ff.), der Differenzen zwischen den Klassen – auch innerhalb des Proletariats – nicht erkenne. Im Anschluss an Yves Guyot (*Socialistic Fallacies*, 1910) schrieb Gordin: „We fully agree with Guyot that the Marxian concept of sociology is quite militaristic, meaning *civil militaristic*, and, consequently, crudely schematic. [...] The proletariat is not monolithic, neither is the bourgeoisie, nor any social aggregate, for that matter, and the higher layers of a low class come very near the low layers of a higher class, they fraternize, and even migrate from one camp into another. (ebd.: 89, Herv. i. O.).“

Übersetzungstätigkeiten wurden damit als kulturelles Kapital<sup>615</sup> in die Debatte eingebracht, das man nicht verspielen dürfe. So manifestierte sich nicht nur in den Abgrenzungsbestrebungen nach außen die Grenze des Wir, sondern auch in der Bestimmung des literarischen Kanons nach innen. Entsprechend problematisierte ein dritter Autor der religionskritischen Seite, Shloyme Sayman, die übermäßige Inanspruchnahme von jiddischen Literaten durch religiöse Akteure.<sup>616</sup> Dieser behandelte 'den jiddischen Schreiber' als kulturelle Ressource, dessen religiöse Praktiken autoritär und zudem störend in der literarischen Produktion seien.<sup>617</sup> Die Klage um den Verlust eines „feinen Wortkünstler[s]“ verwies aber auch darauf, dass Sayman die Stärke und das Potential der 'eigenen' jiddischen Literaten als quantitativ begrenzte, nahezu bedrohte Größe wahrnahm.

Der Fokus auf die kulturellen Ressourcen einer Gemeinschaft veränderte sich vor dem Hintergrund des Krieges: Nach Thomas B. Eyges<sup>618</sup> waren nicht mehr die Übersetzungen ins Jiddische und die als atheistisch zu begründenden, internen Strukturen der radikalen Gemeinschaft

---

613 Hier lobte Rabinovitsh die Übersetzungen Marx' und Kropotkins, J. S. Mills und H. Spencers. Daran anschließend fragte er rhetorisch, „und dann Bücher, die [...] religiöses Judentum bestärken können?“ Die Entwicklung sei Dr. Madis Finkel und Yankev Bubinski geschuldet, die George Berkeleys *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous* übersetzten und damit einen Beitrag zu religiöser *Yidishkayt* leisteten (Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5). Diese Herabwürdigung stand freilich unkommentiert neben der Strategie, Berkeley für seine eigene Argumentation zu gewinnen.

614 Michels 2005: 148 f. Die 1913 gegründete *Kropotkin literatur gezelschaft* war eine kooperative Verlagsanstalt, für die bis 1930 sozialistische und anarchistische Klassiker in das Jiddische übersetzt wurden. Diese Übersetzungen waren zentral für den Aufbau einer jiddischen Kultur. Bis 1924 publizierte die *gezelschaft* 18 Titel. Häufig wurde des Nachts und ohne Vergütung übersetzt. Besonders Yankev A. Merison (1866-1941) ist hier zu nennen – er übersetzte u.a. C. Darwin, K. Marx, J. S. Mill, H. Spencer, M. Stirner, E. Malatesta und P. Kropotkin.

615 Der Begriff stammt von Pierre Bourdieu, der neben ökonomischem und sozialem Kapital drei Formen des kulturellen Kapitals unterscheidet, das in inkorporierter, objektivierter oder institutionalisierter Form vorliegen könne (Bourdieu 1983: 185-190). In dem hier verhandelten Problem liegt eine Debatte um die Objektivierung des inkorporierten Kulturkapitals vor: Die nicht übertragbare Verfügung über kulturelle Fähigkeiten, die den Genuss oder Gebrauch eines Gegenstandes ermöglichen (hier die Anfertigung von Übersetzungen), gilt als Einsatz in Auseinandersetzungen um die Objektivierung des kulturellen Kapitals in Form von Gütern, Bildern, Büchern, Lexika, Instrumenten oder Maschinen, in denen Theorien und ihre Kritik Spuren hinterlassen.

616 Ausführlich zu Sayman s. Kap. 3.2.3. Dort wird gezeigt, dass der Autor nicht nur ein Ressourcenproblem aufwarf, sondern verschiedene Strategien kombinierte, um einen Frommen als reaktionär zu klassifizieren.

617 Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3. Wir werden sehen, dass sog. neureligiöse Autoren stärker Wert auf die Eigenverantwortung der Gläubigen legten, um den Autoritätsvorwurf gegen Religion zu unterlaufen. Nebenbei wurde in Saymans Argumentation auch die Aufmerksamkeit des Publikums zu einer begrenzten Ressource, als er fragte, „warum nerven Sie [Khayim Liberman, LT] den Geist der Leser?“ und vorwegnahm, es interessierte sich nicht für Libermans Thesen. Hierzu und zum Autoritätsvorwurf gegen Religion s. Kap. 3.2.1.

618 Es handelte sich augenscheinlich um den 1875 in Vilnius geborenen Tuvie-Borekh Eyges, der die wöchentliche Kolumne *korrespondentsyes fun a rayzndn* in FAS schrieb (Niger; Shatsky 1956, Bd. 1: 57 f.). Er war neben Binyomen Faygnboym Mitverfasser der bekannt gewordenen religionsfeindlichen Schrift *Hagode shel peysek al pi nusekh khadash* (1886). Als Thomas B. Eyges verfasste er die Autobiographie *Beyond the Horizon. The Story of a Radical Emigrant*, Group Free Society 1944.

relevant, sondern deren Verantwortung nach außen gegenüber Verfolgten in Europa und, nun als amerikanisches Judentum und „demokratische Gemeinde in Amerika“,<sup>619</sup> gegenüber der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft. Mit „Kriegsprofiteuren“ verglich dieser Autor die „tendenziösen Fraktionen“ der Frommen. Sie nutzten die „schrecklichen Zeiten“ für die Gelegenheit, Kapital für ihre Sache zu schlagen. Das Ziel, das „alle“ teilten, nämlich materielle Hilfe für Kriegsoffer zu sammeln, verfolgten Religiöse nicht; von diesen seien „nur Katzenjammer und chauvinistische Phrasen“ zu hören, wenn sie zur Rückkehr zum jüdischen Volk riefen.<sup>620</sup> Insofern deutete Eyges auf die als Konkurrenz wahrgenommenen Bemühungen religiöser Akteure, die Grenzen der Gemeinschaft durch Aufrufe und Mahnungen zu beeinflussen. Beide identifikatorischen Angebote zu vereinen, sich für Spendensammlungen und für die religiöse Umkehr zugleich auszusprechen, war in dieser Argumentation ausgeschlossen.

Im Jahr 1945 setzte sich Yitskhak Finkelshtayn ebenso mit den Ressourcen der jiddischen Kulturbewegung, hier im Zusammenhang mit den jiddischen, freien Schulen auseinander. Anders als Eyges, der für eine Erziehung der Arbeitermassen plädierte, sollten die Schulen nach Finkelshtayn eine „Volkserziehung“ verfolgen, damit sich das amerikanische Judentum konsolidieren und ein schulübergreifendes, weltliches Bildungs-, Erholungs- und Kulturprogramm entwickeln könne.<sup>621</sup> Finkelshtayn nahm nur noch die Aufspaltung in verschiedene ideologische Richtungen als störend wahr, diesem Autor ging es um die Einheit einer säkular jüdischen Gemeinde. Religiosität im Lehrplan war nicht Gegenstand der Kritik, sie wurde zur Nebensache und verlor sich in der Beschreibung der „weltlichen“ Schulen.

---

619 Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3. Näher dazu im Anschluss.

620 Eyges sah die Arbeit von Hilfsorganisationen, wie dem 1914 gegründeten *American Jewish Joint Distribution Committee* dringlicher, als eine Rückkehr zu Gott. Er fragte, ob die Schulverantwortlichen, Direktoren, Lehrer und Vordenker der Schulen durch die Konkurrenz zu den nationalen Schulen und den *Talmtoyres* „in die Irre geführt“ worden seien. Neben der Abwertung religiöser Lehrplaninhalte wurde hier eine Konkurrenz zu anderen freien Schulen deutlich. Eyges erinnerte an die religionskritische Tradition des *Arbeter-ring*, der sich gegründet habe, um „keinen Kompromiss“ mit den „reaktionären Erscheinungen“ zu machen (T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3). Zu Eyges' Begriff von religiöser Autorität s. Kap. 3.2.1; zu seiner Forderung nach Ausschluss aus der Gemeinschaft s. Kap. 3.2.3.

621 Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3. Diese Argumentation antizipierte Entwicklungen, die J. Sarna als Herausbildung einer bürgerlich-jüdischen Subkultur beschreibt. Vgl. dazu die Einleitung dieser Arbeit (insb. S. 31 ff.; Fn 160). Sie kann vor diesem Hintergrund als konformistische, anschlussfähige und breitenwirksame Position verstanden werden. Finkelshtayn will „Kinder verschiedener Schultypen zusammenbringen, an allgemeinen Feiertagen und Volksversammlungen, um unter den Kindern das Gefühl zu entwickeln, dass sie zu einer größeren Gruppe gehören, als ihrer eigenen.“ Da dieser Autor eine völkische Position entwickelte, kommt er in Kap. 4.3 ausführlich zu Wort.

Gordin selbst stand weit entfernt von den Positionen Eyges' und Finkelshtayns. Aus der Sicht Eyges' verbreitete dieser sicherlich den „Katzenjammer“, vertrat einen weltfremden Intellektualismus und eine historisch unangebrachte Abwendung von den Ereignissen der Zeit, bei der gänzlich andere Themen im Vordergrund stünden, als der Ruf nach Rückkehr zum jüdischen Volk. Rabinovitsh zählte Gordin *expressis verbis* zu den neuen Rechten innerhalb der Gemeinschaft, in Naymans Worten rief Gordin sicherlich, vor allem aufgrund dessen Abwendung vom politischen Handeln, die Juden zurück „ins Getto“. Insofern standen die Positionen in diesem Abschnitt denen Abba Gordins diametral entgegen.

### 3.1.2 SHITES UN KITES: ZUR RELATIVITÄT DES WISSENS

Nicht die antireligiöse, aber doch eine „freidenkerische“ Tradition des Abwägens und Differenzierens wurde von der Gegenseite in Anspruch genommen, die wiederum nicht zwingend religiös argumentierte: Freidenken sei zu einem verhärteten Dogma verkommen, zur „antireligiösen Religion“, einem festen Glauben daran, dass es nur eine absolute und einzige Wahrheit gäbe. Khayim Ashli erfasste 1942, was seiner Auffassung nach bis dato zum dominanten Deutungsmuster innerhalb der jüdischen radikalen Gemeinschaft geworden war – die Dichotomie zwischen den Kollektiven Judentum und „Nichtjudentum“ (*goyishkayt*) und die Affirmation des Nichtjüdischen:

Alles was nach Judentum riecht, ist Finsternis und Boshaftigkeit; und alles was nach Nichtjudentum riecht, ist hell und schön. Für einen solchen [der so redet, LT] ist es selbstverständlich, dass man sich wie ein dahergelaufener Nichtsnutz an den jüdischen Bart fassen soll. [...] Ihr aber wisst doch, Rayzen und Sh. Niger und Dr. H. Frank und Sholem Ash und Leybush Lehrer und A. Almi gehen doch mit Bärten fast bis zum Gürtel herum, und dass Bärte – was [sind]? Kropotkin hatte einen Bart; Marx hatte einen Bart; Tolstoj hatte einen Bart – und sie waren wirklich wichtige Vertreter der „nichtjüdischen Zivilisation“. [...]

Wie sagt Konfuzius – und das Zitat hat auch schon einen Bart: „Besser ein Gesicht mit einem Bart als ein Bart ohne ein Gesicht.“

Und der Radikalismus der engstirnigen Produkte des radikalen Gesindel und ihrer sogenannten Freidenkerei hat kein Gesicht...<sup>622</sup>

Ashli personifizierte die gegnerische Seite, „den Antireligiösen und Antinationalisten“<sup>623</sup>, ohne dabei Vertreter namentlich zu nennen. Mit dieser Personenkategorie wollte der Autor polarisieren: Gegen Nationalismus und übertriebene Frömmigkeit, gegen die Unwissenden (*ameratsim*) des radikalen „Gesindel“<sup>624</sup>. Anschließend wurde der streng Religiöse, ein Anwalt Gottes, als autoritärer Unwissender vergangener Zeiten als gleichermaßen unwissend klassifiziert. Auf diese Weise stellte Ashli Religiöse und Radikale parallel als autoritär, kleinstädtisch, strenggläubig und als überdurchschnittlich ängstlich dar.<sup>625</sup> Implizit vermittelte der Autor auf diese Weise Aussagen über eine wünschenswerte Offenheit des Wissens. Darwins Rezipienten etwa, die wenig von ihm verstünden, zitterten und bebten, sobald allein von religiösen Gefühlen gesprochen werde.<sup>626</sup>

Ashli warf den Radikalen eine Reflexhaftigkeit der Reaktion („erschauern“) vor, die er von

---

622 אָלץ, וואָס שמעקט מיט אידנטום, איז פינצטערניש און בייז; און אָלץ, וואָס שמעקט מיט גויאישקייט, איז ליכטיק און שייך. איז פאַר אַזוינעם נאַטירלעך, אַז ווי אַ לאַבזעוואַטער שייגעץ זאָל ער זיך כאַפּן צו דער אידישער באַרד. [...] וואָרן איר וויסט דאָך: רייזען און ש. ניגער און דר. ה. פראַנק און שלום אַש און לייבוש לעהרער און א. אַלמי גייען דאָך ארום מיט בערד אַזש אין גאַרטל און אז בערד – איז וואָס? קראַפּאַטקין האָט געהאַט אַ באַרד; דאַרווין האָט געהאַט אַ באַרד; מאַרקס האָט געהאַט אַ באַרד; טאַלסטאָי האָט געהאַט אַ באַרד – און זיי זיינען דווקא געווען וויכטיקע פאַרשטייער פון דער „גויאישער ציוויליזאַציע“. אָבער דעם כלומערשטן ראַדיקאַל, וואָס רעדט אין נאָמען פון דער דאָזיקער ציוויליזאַציע, כאַטש ער ווייסט נישט מיט וואָס מען עסט עס – אים שטייט אַ באַרד ניט אָן. / ווי זאָגט קאַנפּאָזיס – און אַט-דער ציטאַט האָט שוין אויך אַ באַרד: „בעסער אַ פנים מיט אַ באַרד, ווי אַ באַרד אָן אַ פנים“. / און דער ראַדיקאַליזם (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5). In diesem Zitat kam das herabwürdigende Stereotyp der religionskritischen Seite zum Ausdruck, Religiöse seien nichtsnutzig und strichen sich bei Problemen lediglich den Bart, statt Lösungen anzustreben.

623 Wörtlich übersetzt handelt es sich bei *der anti-got un anti-natsionalizm striabtshe* um den „Anti-Gott- und Anti-Nationalismus-Anwalt“ (ebd.), um einen Apologeten.

624 Wörtlich meint die abwertende Bezeichnung *gemeyzekhts* „Sumpf“, sie kann auch als „Sippschaft“, „Lumpenpack“ und „Gesindel“ verstanden werden.

625 Ironisch polemisierte Ashli, die „Sache mit der Seelenwanderung“ sei vielleicht doch nicht so weit hergeholt. Denn mit dem Zittern und der ängstlichen Verstörtheit (*trevoge*), die Radikale zeigten, wenn sie Religion oder Nationalismus auch nur röchen, habe es den Anschein, als seien sie die Wiederkehr (*gilgulim*) der kleinstädtischen Religiösen und frommen Gemeindeverwalterinnen (*gabetes*), die darüber wachten, ob *Yidishkayt* eingehalten werde. Sobald sie der kleinsten Sünde gewahr würden, begännen sie ein Geschrei „in den höchsten Oktaven, dass davon radikale Wöchnerinnen und Säuglinge sterben“ (ebd.).

einer wohlüberlegten Position und souveränen Haltung unterschied.<sup>627</sup> Die reflexartige Abwehr erklärte Ashli psychologisierend und mutmaßte, Radikale könnten die kleinstädtische Repression gegen „Epikureer“ nicht vergessen. Darin spiegle sich eine übertriebene, unausgewogene Haltung, die auf Nationalismus und Chauvinismus, Jiddischismus und Zionismus übertragen worden und zum Gegensatz von Kosmopolitismus und Freigeisterei gemacht worden sei. Ashli korrigierte die Dichotomie Radikalität contra Freidenken und begann mit der Personenkategorie, der Radikale sei sich über die Bedeutung des Begriffes Freidenken, „dass einer frei denkt“, nicht im Klaren. Dies sei freilich auch in Bezug auf Religion möglich – über, für und gegen die „frei gedacht“ werden könne. Freidenken als antireligiöse Religion aber sei unwissenschaftlicher Aberglaube.

Analog zur Position Gordins unterschieden sich religiöse Gefühle zudem von einer in Form gegossenen Religion.<sup>628</sup> Ashli setzte als gegebene Tatsache, sogar ein *kheyder-yingl* wisse,<sup>629</sup> dass aus Fakten verschiedene Schlüsse gezogen würden. Wissenschaft habe immerfort aus denselben Ereignissen verschiedene Schlüsse gezogen, aus denen sich wiederum Bewegungen, Parteien, Methoden und Gruppen (*shites un kites*) entwickelt hätten.<sup>630</sup> Zusätzlich zur normativen Aussage über die Offenheit und Aufgeschlossenheit von Wissen deutete Ashli damit Aussagen über die Standpunktabhängigkeit des menschlichen Wissens an. Im Grunde bezog er damit eine streng konstruktivistische Position. Der Kern der Argumentation richtete sich gegen Dogmatisierung und „fanatischen Glauben“, während Religion und Nationalismus begrifflich parallel als Subkategorien des dogmatischen Denkens verhandelt wurden. Damit schuf er eine Kategorie des zu Verteidigenden, die der Autor als weniger gefährlich betrachte-

---

626 Ebd. „Ein Vetter Kropotkin“, „ein Darwin“, „solche Freigeister wie ein Emerson, ein Thoreau, ganz zu schweigen von einem Tolstoj“ seien aufgeschlossener, als „unsere radikalen Vertreter“, die „sogar vor Jiddischisten, radikalen Nationalisten zittern“. „Ein Kropotkin“ habe mit dem Gedanken gespielt, man könne Anarchist und Zionist zugleich sein; auch „ein Darwin“ sei in die Kirche gegangen, „ein Emerson“, Thoreau oder Tolstoj ließen sich auf „religiös-philosophische Meditation“ ein (ebd.). Durch Aufzählung und den entkonkretisierenden, unbestimmten Artikel „ein“ repräsentierten die Einzelfälle pars pro toto für „Freigeister“, die ohne Furore mit verschiedenen Schattierungen von Religiosität umgingen.

627 Vgl. die von Nayman referierte Position von Sh. Niger in Kap. 3.1.1.

628 Ashli verwies auf die Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität durch F. Schleiermacher, auf die wir in Kap. 3.1.3 zu sprechen kommen.

629 Metaphern des Alters (Säuglinge) und des Geschlechts (Wöchnerinnen) kamen zum Einsatz, wenn der Autor Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit ausdrückte. Die Figur des *kheyder-yingl*, des Unwissenden und Hilflosen in der traditionellen Lehranstalt, die häufig in antireligiösen Argumentationen Anwendung fand, nahm auf das Selbstverständliche Bezug – auf etwas, das jeder bzw. sogar das *kheyder-yingl* wisse. Auch hier suggerierte das Alter (Kinder besuchten im Alter zwischen 3 und 13 Jahren die Grundschule, den *kheyder*) das Unverfälschte und Schutzbedürftige.

630 Ashli folgerte, gäbe es nicht diese verschiedenen Schlüsse, wäre die Menschheit eine Partei (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5).



te, als seine Opponenten, das radikale „Gesindel“. Es ging um den Schutz von partikularen Vorstellungen, denn das religiöse Gefühl ließ der Autor unbestimmt und unspezifisch. Diese Herangehensweise schlug sich auch im Wissensbegriff nieder: Wissen sei nicht einheitlich, auch Wissenschaft nehme verschiedene Perspektiven ein, so dass u. U. verschiedene Ergebnisse produziert würden. In der Verteidigung von Ambivalenz – Darwin habe schließlich auch eine Kirche besucht – plädierte der Autor für Offenheit, Kosmopolitismus und „Freigeisterei“ und kann als Agnostiker verstanden werden.

#### DIE ALMI-GOLDMAN-DEBATTE UND DAS „PRINZIP INDETERMINISMUS“

In der im November und Dezember 1943 geführten sog. Almi-Goldman-Debatte wurden einige der bisher aufgeworfenen Kategorien wiederholt und verschoben. Auf die Thesen, die A. Almi vertrat, reagierte A. L. Goldman<sup>631</sup>, woraufhin Herman Frank die Positionen einander gegenüberstellte und dem Wortwechsel einen Namen gab.<sup>632</sup> In diesem Abschnitt werden diese drei Argumentationen vorgestellt, die auf unterschiedliche Weise mit der Relativität des Wissens bzw. dem „Prinzip Indeterminismus“ verfahren.

Ohne dass A. Almi explizit auf Khayim Ashlis Position einging, entwickelte er die soeben ausgeführte Ambivalenz in der Unterscheidung von Wissen und Glaube weiter: Die Religiosität von Wissenschaftlern wurde als Argument gegen die, etwa von Nayman und Rabinovitsh vorgetragene Annahmen herangezogen, es handle sich um eine *contradictio in adjecto*. Vielmehr ehre der Wissenschaftler die göttliche Schöpfung mit seinen Forschungen.<sup>633</sup> Almi brachte zwei für traditionell Gläubige relevante Kategorien in die Debatte ein: Die religiöse Pflicht, Gottes Ehre zu entfalten, werde zum einen auch unwissentlich praktiziert und zum

---

631 Es ist möglich, dass es sich hier um Abraham Leib Goldman (1885-1970) handelte, der im säkularen jiddischen Schulsystem in Kanada und den USA unterrichtete. Geboren in Szrensk, Polen, in Kanada seit dem Jahr 1907, ließ er sich 1912 in New York City nieder. Unter anderem lehrte er an den *Sholem Aleykhem* und *Arbeterring shuln* und entwickelte ein jiddisches stenographisches Alphabet (Yivo Archives, RG 632).

632 Die Debatte wurde in der Retrospektive bei H. Frank (FAS 3.12.1943, S. 5) als solche bezeichnet. Frank bezog sich auf die nachfolgend dargestellten Positionen Almis (FAS 05.11.1943, S. 2) und Goldmans (FAS 03.12.1943, S. 3).

633 Der gläubige Jude oder Christ nehme an, dass „unser Herr der Welt“ die Erde mit seinem Wort und Atem geschaffen habe. Der wissenschaftlich denkende Mensch meine dagegen, diese Ansicht sei primitiv. Nach Almi bestand der Widerspruch nicht: Der Gläubige solle dem Wissenschaftler für die Erweiterung des Wissens über die Welt und damit für die Vergrößerung der Ehre Gottes danken. Einige der größten Wissenschaftler hätten sich ihrerseits Gott zugewandt. Insofern nutzte auch Almi, wie Kh. Ashli, die Argumentationsfigur, Wissenschaftler selbst könnten gläubige Menschen sein, ohne dass dies als Widerspruch aufgefasst werden müsse (A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2).

zweiten seien Rückkehrer zu Gott zuweilen selbst Wissenschaftler. Mit dem Glauben des Wissenschaftlers verwies Almi darauf, dass auch religiöse Deutungsmuster legitime Quellen von Wissen seien – in diesem Fall diene Wissenschaft der Beweisführung, denn, so die zugrundeliegende Annahme, 'der Wissenschaftler', der als Personenkategorie alle Wissenschaften repräsentieren soll, könne sich nicht irren. Der Autor spielte mit der religiösen Pflicht, die Ehre Gottes zu vergrößern, auf das Prinzip *Kiddush ha-Shem* an, ein Konzept, bei dem durch gute Taten (*mitsves*) zur Heiligung der Ehre Gottes beigetragen werde.<sup>634</sup>

Doch blieb diese Ehrung Gottes beschränkt: Wissenschaft könne vor allem das Kausalitätsproblem, die Frage nach der letzten Ursache nicht lösen: Es sei nicht herzuleiten, ob die Schöpfung aufgrund eines Zufalls, eines unbeabsichtigten Unfalls, oder aber durch Vorsehung, einen Plan und eine den Kosmos durchdringende Ratio entstanden sei.<sup>635</sup> Almi bezweifelte, dass die Schöpfung als eine bloße Addition von Zufällen zu erklären sei. Denn ob Zufall möglich sei, „das leugnet die Gesetzmäßigkeit.“<sup>636</sup>

Auf diese Weise untergrub Almi einen subjektlosen Begriff der Vernunft: Wenn Gesetze das Universum beherrschten, welche Ratio durchdringe wiederum das Gesetz?<sup>637</sup> Um die Schlussfolgerungen seiner Gegner aus der Verankerung zu lösen, arbeitete der Autor auf der Ebene derselben Kategorien, die die Erforschung der Gesetze des Universums als einzigen Weg der Erkenntnis bestimmten.

---

634 Ebd. *Kiddush ha-Shem*, wörtlich die Heiligung des Namens bzw. Gottes, ist das Gegenkonzept zu *Hillul ha-Shem*, der Entehrung Gottes, angelehnt an Lev. 22:31, 32. Das Phänomen trat insbesondere im Mittelalter vor und während der antijüdischen Verfolgungen und Zwangskonversionen der Kreuzzüge 1096 auf und kam nicht selten in Form der Selbsttötung der bedrohten Jüdinnen und Juden zum Ausdruck.

635 Ebd. Almi nutzte ein Wortspiel: Mit den „Fragen nach dem Warum?“ (*farvos*) und „Wegen wem?“ (*tsulib 'vos'?*) spielte er auf die Göttlichkeit und ihre Schöpfung an. *Tsulib 'vos'* meinte „Warum?“ und „Wegen wem?“ zugleich, während der Autor 'vos' („wem“) parenthetisch markierte.

636 Almi legte durch die Offenlegung von Widersprüchen nahe, dass Wissenschaft keine Aussage auf dem Feld der Ursächlichkeit (Kausalität) treffen könne. Die Erde, Planeten und der Mond seien durch einen Zufall entstanden, als ein Stern einige Teile der Sonne abrisp und sich diese abkühlten. Diese Annahme aber untergrabe die Grundlagen der Physik, denn die Existenz des Zufalls widerspräche der Behauptung von Gesetz- und Regelmäßigkeiten durch Physik und Astrologie selbst. Daneben stelle sich die Frage, was mit den anderen Sonnensystemen sei. Jeder Wissenschaftler wisse, im Unterschied zum gläubigen Juden, dass es viele Sonnensysteme gibt, deren Zahl niemand erahne. Almi fragte, ob diese auch durch denselben Zufall geschaffen worden seien. Goldman umging diesen Punkt, den er als Haarspalterei, *pilpl*, ansah. Würde diese Frage bejaht, sei der Zufall nach Almi kein Zufall mehr, sondern ein Plan, den jemand ausgearbeitet habe. Nach Goldman lag hierin ein „zu großer Gedankensprung“, der Weg von der Astrophysik zur Metaphysik sei bei Almi ein *tkhum-shabes*, eine kurze Distanz von 2000 Ellen. Almi wiederum: Handelte es sich um Zufälle einer anderen Art, sei auch die Möglichkeit anderer – Almi implizierte göttlicher – Lebensformen gegeben, von denen wir nichts wüssten. Nach Goldman beschrieb dieses Argument Dinge, die *le-mayle min haseykhil*, jenseits des Verstandes lägen (A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2; A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3).

Zusätzlich zu der Frage nach der letzten Ursache formulierte Almi ein normatives Problem: Die Abgrenzung zwischen Religion und Wissenschaftlichkeit war seinerzeit ein Teil der Unterscheidung von Zivilisation und Rückständigkeit.<sup>638</sup> Almi wandelte die Abwertung des Religiösen als eines 'rückständigen' Bereichs um, indem er die Personifizierung des Antagonismus zwischen einem neuzeitlichen, zivilisierten und einem primitiven Menschen umkehrte: Dem neuzeitlichen (*hayntiker*) Menschen sprach Almi ab, dass dieser mehr wisse als der frühere (*amoliker*) – der heutige wisse, wenn überhaupt (*oyb nit take gole gornisht*), sehr wenig.<sup>639</sup> Damit provozierte Almi, wie A. L. Goldmans Reaktion zeigt, und stellte Kategorien in Frage, die den Fortschrittsoptimismus vieler marxistischer Strömungen kennzeichneten.

Almis Ausführung richtete sich nicht nur gegen den marxistischen Fortschrittsbegriff, sondern auch dagegen, Wissen mit technischen Erfindungen gleichzusetzen, die zur Distribution von Wissen genutzt werden können.<sup>640</sup> Der Fortschritt des Wissens konnte damit nicht allein durch seine Verbreitung über neue Medien definiert sein. Sei Bertrand Russell in manchen Punkten zuzustimmen,<sup>641</sup> so komme er doch, wie Kant, zu der Behauptung, die Welt existiere nur in der menschlichen Vorstellung. Almi stellte Gegenfragen: Wenn die Welt lediglich in der menschlichen Vorstellung existierte, wo befinden sich dann unsere Vorstellung und unsere Gedanken? Wo befinden wir „uns selbst“? Je mehr die Wissenschaft versuche, aufzuklären,

---

637 Der Stellenwert der Physikwissenschaft, teilweise verbunden mit der Lebensphilosophie (s. G. Berkeley, Fn 606, 608, 613; H. L. Bergson, Fn 600), war zu dieser Zeit nicht zu unterschätzen. A. Almi und Herman Frank führten die Quantenphysiker Albert Einstein und Max Planck an, deren Forschungen über die Struktur von Materie, Raum und Zeit großen Einfluss auf erkenntnistheoretische Diskussionen ausübten. Albert Einstein befand sich seit 1940 in den USA, wo er auch in pazifistisch-progressiven Kreisen aktiv war. Er befürwortete 1943 den Aufruf der sowjetisch-jiddischen Literaten Shloyme Mikhoels (1890-1948) und Itsik Fefer, den Krieg der Sowjetunion gegen NS-Deutschland zu unterstützen.

638 Die Dichotomie erschien in dem Vorwurf Shlomo Saymans gegen „Reb Khayim Liberman“, der „den ganzen modernen Zugang zum Leben verlassen hat und zum primitiven, religiösen Weltsystem zurückgekehrt ist“ (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; Kap. 3.2.3). Von Rabinovitsh kennen wir bereits die Auffassung, dass es sich bei Religion um „Instinkthaftigkeit“ handle (Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5).

639 Das Wissen des früheren (*amoliker*) Menschen sei größer als das des heutigen (*hayntiker*): ווען די ביבל האט דאָמינירט דעם מענטשנס דענקען און וויסן, האָט דער מענטש געוואוסט אַקוראַט ווי אזוי די וועלט איז באשאפן געוואָרן – אַט-אזוי ווי דאָס ווערט געשילדערט אין בראשית [...] דער עיקר איז, אז דער היינטיקער מענטש ווייס זייער ווייניק, אויב ניט טאַקע גאַלע גאַרנישט. נייע אידייען אין דער וויסנשאַפֿטלעכער וועלט. – ווער האט געוואוסט מער – דער היינטיקער צי דער אמאָליקער מענטש? – וואָס מיר ווייסן און וואָס מיר ווייסן ניט. – אַ “נייע” טעאָריע פון וועלט-באַשאַפֿן. – די ביבל און די בערטראַנד ראָסל, דער גרויסער: Auch hier: וויסנשאַפֿט. – אַ לייכטער שמועס וועגן אַ שווערן ענין וואָס איז וויכטיק פאַר אלע. ענגלישער מאַטעמאטיקער און פּילאָזאָף, האט מיט אַ צייט צוריק אַ זאַג געטאַן, אז דער פאַרצייטיקער מענטש האָט געוואוסט מער ווי [...] דער היינטיקער, (A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2). Analog schrieb Almi ein Jahr später, Hitler stelle den Pharao Ägyptens in den Schatten und deutete auf die Unterdrückung Israels in Ex. 5. Wenn der Mensch sich überhaupt entwickelt habe (*hot progesirt*), dann vielmehr rückwärts gewandt. Der Wächter des Pharao über die jüdischen Sklaven sei eine hoch zivilisierte Person im Vergleich zu Hitlers Sturmtruppen (A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5, 7).

desto komplizierter und verlorener werde die Suche nach der Welt und ihrer Existenz. Die unterschiedliche Sichtweise auf Fakten, besonders die Motive der Liebe und der Schönheit, spielten für Almi eine Rolle in den verschiedenen Bedeutungszuweisungen – die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind, das das beste und klügste sei, oder die Verliebten, die Schönheit sahen, wo andere sie nicht sehen. Überzeugungen wurden so zu „Wissen“, wodurch Almi die Dichotomie Wissen contra Glaube auflöste. Fakten wurden bewertungs- und, so fügte der Autor hinzu, autoritätsabhängig, letztlich unsicher.

Almi kann damit als Antipode zu Rabinovitsh aufgefasst werden, der 1938 über Metaphysik in ihrer Abgrenzung zum religiösen Denken schrieb. Almi teilte zwar Annahmen über die Subjektivität von Fakten, war aber bestrebt, dem Relativismus Grenzen zu setzen, wenn es um die Verortung des Wir in der Welt und um die Bestimmung des Einzelnen ging. Die von Almi angedeutete „unendliche Leere“ (*kholel*) entstehe ohne Glaube an einen Schöpfer, ohne den „die Wissenschaft nicht die zahlreichen Wunder, die Grundlage aller Forschungen“, entdeckte.

Goldmans Antwort an Almi richtete sich gegen die ihn „beleidigende Behauptung“, der Einzelne wisse wenig oder gar nichts.<sup>642</sup> Er bemängelte, Almi gebe die Seitenangaben seiner Zitate nicht an. Goldman stellte damit heraus, dass bei einer wissenschaftlichen Frage nicht dem bloßen Wort geglaubt werden könne, auch wenn das Zitat von einem Meister wie Bertrand Russell stamme. Eine leise Unterstellung von Autoritätshörigkeit lag darin verborgen – Almi verlange dem Publikum ab, seinem bloßen Wort zu glauben. Doch zentral war der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, zumindest wies Goldman Almi den Unwillen zu, komplexe Phä-

---

640 Almi bezog sich auf eine Aussage Bertrand Russells, des „große[n] englische[n] Mathematiker[s] und Philosoph[en]“, der vorzeitige Mensch wisse mehr, als der heutige. Das sei für diejenigen ein Widerspruch, die glauben, „dass der Mensch des 20. Jahrhunderts, das so reich an wissenschaftlichen Erfindungen und technischen Errungenschaften ist, des Jahrhunderts von Elektrizität, Radio, Flugzeug, Submarine und Fernsehen, mehr wisse, als der Mensch einer primitiven Zeit.“ Gemeint war die Sicherheit über das eigene Wissen, die nicht von Skepsis durchdrungen sei. Denn, so schrieb Almi, als die Bibel das menschliche Denken und Wissen dominierte, *wusste* der Mensch, wie die Welt erschaffen worden sei. Wer aber den Schöpfer schuf, habe er mit der intuitiven Vorahnung, dass es sich um eine *kashe* handle, nicht gewagt zu fragen. Diese Unsicherheit habe zu Selbstverleugung geführt (ebd.). Eine *kashe* ist ein Problem, das Erklärungen erfordert und schwierig zu studieren ist, anders als eine *shayle*, auf die man nicht 'antwortet', sondern die der *Rov paskent* (auslegt).

641 Bertrand Russell (1872-1970) war Logiker und pazifistischer Sozialist, Autor des Werkes *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1919) und ein Schüler Alfred North Whiteheads (1861–1947), der den wissenschaftlichen Sozialismus in „*Science and the Modern World*“ (1925) kritisierte und 1926 *Religion in the Making* veröffentlichte.

642 Die Behauptung müsse beleidigen (*muzn undz baleydikn azoyne verter vi*), wir könnten von Theorie nicht viel lernen, würden nicht klüger und wüssten fast gar nichts. Man solle auch, so warf er Almi vor, eine tiefere philosophische Sache nicht damit abtun, sie „würde uns zu weit weg führen“. Im Gegenteil, es „sollen die Schreiber uns Wissen geben, lasst uns lernen und aufgeklärt sein, wie es sein soll.“ (ebd.).

nomene hinreichend zu erklären und zu belegen. Diese Empörung ging mit der Verteidigung der Progressivität einher, die die Entwicklung des Wissens mit sich bringe. Jeder Zuwachs an Wissen, jede Erklärung sei eine Bereicherung und ein weiterer Schritt im Telos der Wissenschaft.<sup>643</sup> Dazu zog der Autor Beispiele heran, die der Information, der Massenkommunikation, dem zügigen Reisen und anderen Errungenschaften dienten. Über Kriegsproduktion und -führung, die Almi mit der Technisierung der Lebenswelt verband, schrieb Goldman nicht. Vielmehr entdeckte er einen argumentativen Binnenwiderspruch: Zum einen behauptete Almi, dass wissenschaftliche Theorien über die Schöpfung nicht klüger seien als das Buch Genesis, zum anderen überstiegen die Wunder, die die Wissenschaft entdeckte die Mysterien der Schöpfungsgeschichte im *Khumesh* bzw. dem Pentateuch.

Damit wies der Autor den Wissenschaften eine Rolle in der Verbreitung und Vermehrung des Wissens – nicht der Ehre Gottes – zu, und betonte den Prozesscharakter des Lernens. In der Tat könne Wissenschaft die Frage nach dem *Warum* nicht beantworten. Damit stimmte Goldman Almi in Bezug auf das Kausalitätsproblem zu, nicht ohne die Zuständigkeitsbereiche im affirmativen Sinne abzugrenzen: Wissenschaft sei für das *Wie* verantwortlich, im Unterschied zu den *toyres*<sup>644</sup>, „zu Teleologie und Theologie“<sup>645</sup>, die Antworten auf das *Warum* und das *Wegen Wem* böten.<sup>646</sup> Goldman mokierte sich außerdem über das von Almi aufgeworfene Motiv, auch gläubige Wissenschaftler hätten ein Bedürfnis nach Trost und Halt im „wöchentlichen Grau“<sup>647</sup>. Er griff mit diesem Spott auf eine meist von Gläubigen formulierte Kritik an einem unaufrichtigen Glauben zurück, an einer Schönwetterreligiosität, die lediglich an den

---

643 Es sei unzulässig, vom zeitgenössischen Wissensstand auf künftiges Wissen zu schließen. Vielmehr befindet sich der Erkenntnisprozess in einer anhaltenden Entwicklung, so dass es künftig möglich sei, Antworten auf Fragen zu geben, die heute noch nicht zu beantworten sind. Goldman suggerierte eine konstante Menge an natürlichen Gesetzmäßigkeiten, die es lediglich – im Lauf der Zeit – zu erkennen gelte. Dann sei der „Zufall“ der Schöpfung kein Zufall mehr, sondern Bestandteil der natürlichen Gesetzmäßigkeiten des Universums. Den Zufall als Plan eines „Jemands“ zu deuten, zieme sich nur für einen religiösen Apologeten (*dos past far a religyez n apologet*), der „mit allen Mitteln seine heiligen Glaubensbekenntnisse“ (*ani-maymens*) verteidigen wolle. Damit stellte Goldman Almis Behauptung in Frage, dass Wissenschaft keine Antworten auf transzendente Fragen geben könne und belegte seine Sicht damit, dass permanent Erkenntnisse über Phänomene gefunden würden, die vordem als nicht erklärbar galten (A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3).

644 Ebd. Es handelte sich nicht um die Tora, sondern in der Pluralform um Offenbarungen, die zudem als Synonymie in einer addierenden Zusammensetzung *religyeze toyres* gekennzeichnet wurden. So grenzte Goldman religiöse Weltdeutungen von Wissenschaft ab.

645 Ebd. Die Reihenfolge ist bemerkenswert. Obwohl der Autor den Wissenschaften eine erkenntnistheoretische Teleologie zuwies, wurden an dieser Stelle Theologie und Teleologie synonym gesetzt.

646 Ebd. Goldman antwortete auf Almis Wortspiel (Fn 635), die beiden Interrogative *Wie* und *Warum* schlossen sich wechselseitig aus – sie reimten sich so wenig wie *Moysh e Rabeynu* auf *avoyde zore* – wie „Moses“ auf den „Götzendienst“.

Tagen des Gottesdiensts praktiziert werde. Zudem änderten Menschen nicht ihr Verhalten im Sinne der religiösen Gebote. Obwohl das Lächeln des Autors über unaufrichtige Gläubige und deren inkonsistentes Handeln durchdringt, hielt Goldman doch, ohne Marx zu erwähnen, mit dessen Perspektive gegen Almi, Religion sei der „Seufzer der bedrängten Kreatur“<sup>648</sup> und insofern ein Ausdruck der Not des Menschen, des „wöchentlichen Grau“ – sie sei „notwendiges Bewusstsein“.<sup>649</sup>

Im gleichen Zug trug Goldman den schon von V. Nayman kolportierten Vorwurf der Religionskritik vor, Almi – gegebenenfalls auch Gordin<sup>650</sup> – idealisiere „die Vergangenheit“.<sup>651</sup> Dieser Vorwurf kann als spiegelbildliche Replik auf die Zuweisung, der moderne Mensch sei unwissend, verstanden werden. Daraus, dass die Welt schlecht sei, dürfe nicht abgeleitet werden, die Vergangenheit sei vernünftig. Hingegen sei der „moderne Gerechtigkeitsverstand“ die Quelle der künftigen Verbesserung des Zusammenlebens der Menschen. Goldman umging Almis Frage nach der Existenz von Zufällen, die in ihrer Häufigkeit keine Zufälle mehr seien und lenkte den Fokus auf die Theodizee, weg von den Schöpfungsmythen. Menschliche Bosheit sei mit der Annahme eines allmächtigen Barmherzigen nicht zu erklären, es sei denn, es gebe ihn nicht, oder er sei nicht allmächtig – in diesen Deutungen sah Goldman „wenigstens eine kleine Menge menschlicher Logik“. Damit nutzte Goldman die Theodizee, um Widersprüche des Opponenten aufzudecken und um umgekehrt auf die begrenzte Erklärungskraft religiöser Deutungsmuster zu verweisen.

Herman Frank beschloss die Almi-Goldman-Debatte und verteidigte Almi. In der Diskussion handle es sich um eine „ethisch psychische, innerlich menschliche Sache“, die daher nicht Ergebnis von wissenschaftlichem *pilpl*<sup>652</sup> über die Existenz Gottes werden dürfe, der alt und

---

647 Ein Mal wöchentlich gingen „Wissenschaftsmenschen in die Tempel, sich eine Stunde auszuruhen von dem 'Wie', sich an dem 'Warum' zu wärmen und dem 'Wegen Wem'“. Dies sei ein wesentliches Bedürfnis des Wissenschaftlers wie auch des einfachen sündigen Menschen aus Fleisch und Blut, sich die Seele von der Sünde und dem Verbrechen gegen sich und seine Mitmenschen, die er wochentags begehe, „abzustauben“. Ein „Gutgläubiger“ suche lediglich einen Weg, sich vom „wöchentlichen Grau“ zu erfrischen (ebd.).

648 Marx 1976 [1844]: 378 (Fn 398).

649 Ebd.

650 Auch Gordin beschrieb den *kheyder*, die Debatten der *Rabonim* und die föderale Gemeindeorganisation in positivem Licht (Kap. 2.2.1, 2.2.2), so ist Goldmans Kritik ebenso eine Antwort auf Gordin.

651 Goldman unterstellte eine unbewusste Verherrlichung der Vergangenheit: Almi „rutscht aus“ (*glisht oys*) in dem „Drang – Gott bewahre uns –, die Vergangenheit zu verherrlichen und uns zu Gott zu führen“. (A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3). Das Ausrutschen beschrieb eine ungewollte, eigentliche Absichten entblößende Handlung, während der „Drang“ als intuitiv und nicht rational galt.

652 *Pilpl* ist eine scharfsinnige Diskussion talmudischer Texte. Der Begriff wurde hier ironisch im Sinne der Wortklauberei verwendet; s. Fn 636.

obendrein „völlig unfruchtbar und nutzlos für die Vertiefung der menschlichen Selbsterkenntnis“ sei.<sup>653</sup> Frank wiederholte Almis Argument: Niemand wisse, wer den Schöpfer erschaffen habe, was Ursache der Stofflichkeit bzw. Materie sei und woraus der Ur-Stoff geschaffen wurde.<sup>654</sup> Diese Fragen blieben offen. Sogar „große Naturforscher“ seien überzeugt, man könne die letzte Ursache der Schöpfung nicht einmal hoffen zu begreifen. Das letzte und modernste Gesetz über diese Unbestimmtheit als höchste Regel der Natur sei das „Prinzip des Indeterminismus“.<sup>655</sup> Frank plädierte in einem anderen Beitrag dafür, der schon in der Wissenschaft vom Judentum vorherrschenden Trennung zwischen Rationalismus, Aberglaube und 'Wunderglaube' zugunsten der Einheit des jüdischen Volkes weniger Gewicht einzuräumen.<sup>656</sup> Damit teilte er die Dichotomie von Wissen und Glaube, sah diese aber nicht als zentrales Unterscheidungsmerkmal für die Bestimmung von Zugehörigkeit.<sup>657</sup> Er distanzierte sich von der Polemik Raphael Mahlers gegen die Frömmigkeitsbewegung der Chassidim, indem er den Artikel „absichtlich“ mit I. L. Peretz einleitete, dessen Affinität zu chassidischen Legenden und dessen späte mystische Schriften bekannt waren. Da wir an anderer Stelle näher auf diesen Autor eingehen, interessiert an dieser Stelle allein das Plädoyer für die Einheit von ver-

---

653 H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5.

654 Wissenschaft frage nicht mehr nach der Ursache der Naturerscheinungen, stattdessen finde sie lediglich mathematische Formeln und Gleichungen. So zeichnete Frank ein technizistisches Bild von Wissenschaft. Philosophie dagegen, in der Tradition Spinozas, Humes und Kants, befasse sich mit Kausalität. Auch für nicht philosophierende Menschen sei Ursächlichkeit eine dringende Frage; der „einfache Mensch aus Fleisch und Blut“ müsse die Ursachen der ihn umgebenden Erscheinungen, wie Regen, Blitz und Donner kennen. Aber was Stoff bzw. Wasser, oder Kraft bzw. Elektrizität seien, das sei „schon viel schwerer herauszufinden“. Somit bestätigte Frank Almis Aussage, es handle sich nicht um eine spitzfindige Frage, sondern um ein allgemeines Interesse (ebd.). Damit wurde der Anspruch deutlich gemacht, ein universal gültiges Interesse des „einfachen Menschen aus Fleisch und Blut“ zu vertreten (vgl. die kosmopolitischen Konzeptionen Kap. 4.5).

655 Ebd. Frank bestimmte dieses Prinzip nicht näher. Es ist möglich, dass er sich auf den Physiker Werner Heisenberg (1901-1976) bezog, der 1927 in einem Aufsatz die Gleichung der Unschärferelation entwickelte. Möglicherweise wurde Heisenberg aufgrund der Kollaboration mit den Nationalsozialisten nicht namentlich angeführt. Ich danke Judith Zimmermann für diesen Hinweis.

656 H. Frank, FAS 17.04.1942, S. 5. Zur näheren Bestimmung dieser Einheit in Franks Konzeption s. Kap. 4.1.3.

657 Frank verfasste eine Rezension zu einem 1942 in New York erschienenen Werk von Raphael Mahler. In diesem Buch beschrieb Mahler die osteuropäisch jüdische Aufklärung als rationale, progressive Strömung im Judentum, während der Chassidismus als abergläubische und regressive Bewegung markiert und als antiaufklärerisch gebrandmarkt wird (H. Frank, FAS 17.04.1942, S. 5). Mahler (1899–1977) war marxistischer Historiker, der zu dieser Zeit am Lehrerseminar und am Yivo-Institut lehrte. Er verfasste u.a. einen Beitrag zur ersten Ausgabe des 1939 von S. W. Baron herausgegebenen *Jewish Social Studies*. Eine englische Übersetzung der Werke Mahlers ist die Arbeit, auf deren jiddisches Original sich Frank bezog. Sie erschien über 40 Jahre nach dieser Besprechung in einer Übersetzung: Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, trans. Eugene Orenstein, Aron Klein, and Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia 1985.

schiedenen Formen des „Weltbezugs“<sup>658</sup>: Die bewusste Gegenwart der Gebote (*kiyem hamitsve*), das rabbinische Studium der Tora, die Kabbalah, der „chassidische Geist“ sowie die „reinen philosophisch-monistische, das heißt historisch-materialistische Weltanschauung“ seien Momente eines Ganzen, Teile einer jeweils gröberen oder feineren „Ausstrahlung der jüdischen Seele“.<sup>659</sup> Insofern vereinte der Autor verschiedene Strömungen des Judentums, die nicht durch einen rationalistischen Blick auf- oder abzuwerten seien.

Die Dichotomie zwischen Rationalismus und 'Wunderglaube' ließ Frank gleichwohl bestehen und wertete in der Reaktion auf die religionskritische Schrift Mahlers die Ratio als „trockenen Verstandeskult des Gmore-Lernens“<sup>660</sup> ab, der von „unseren Vätern und Großvätern“ entwickelt worden sei. Der „chassidische Geist“ wurde zwar lediglich als „gröbere Ausstrahlung der jüdischen Seele“ konzipiert, gehörte aber dennoch zu dieser dazu. Diese Aufwertung des vormals Niedrigen unter Beibehaltung der Dichotomie sollte dazu beitragen, die Einheit des Judentums über die verschiedenen, als jeweils gleichwertig erachteten Strömungen hinweg voranzutreiben. Frank folgte Mahler: Der „unerschütterliche Monotheismus“ der von den Vorfahren hervorgebrachten Ratio diene nun dem historischen Materialismus und den Sozialwissenschaften als ein neues höchstes, absolutes Prinzip, als „moderne Version von JHVH“. Die Sozialwissenschaften lehrten die soziale Ökonomie und den Klassenkampf als die einzige und letzte Ursache und Triebfeder (*treyb-kraft*) der gesellschaftlichen Erscheinungen – gewissermaßen als säkularisiertes metaphysisches Prinzip. Insofern säkularisierte Frank die klassische Religionskritik und formulierte sie als Kritik an jeder Form absoluter Prinzipien.

Auch für Frank wurde Wissen, wie für Almi, zum normativen Problem. Ob die Aufklärung nun progressiv sei, eine „gesunde, normale, fruchtbare Erscheinung“, oder regressiv, eine Erscheinung des Klassenkampfes, ein „historischer Schwindel“, der sich hinter der Maske von Bildung und Aufklärung und der bourgeoisen Sehnsucht nach Rang und Würden (*gelt-teyve*) verberge – sei widersprüchlich und schwer zu beantworten. Frank führte „den Fehler“ auf den „Rebben Karl Marx“ zurück, der sich widersprüchlich in Bezug auf das Progressive und Reaktionäre im Kapitalismus geäußert habe.<sup>661</sup> In dieser Hinsicht standen Herman Franks Positionen denen Abba Gordins nahe. Auch dieser wendete sich gegen Assimilationsbestrebungen

---

658 Frank bezeichnete sowohl Rationalität als auch Glaube als Formen des „Weltbezugs“ (H. Frank, FAS 17.04.1942, S. 5).

659 Ebd.

660 Zum „trockenen Verstandeskult“ s. Fn 169.



und die Herabwürdigung des Chassidismus, dies führte aber in Gordins Schriften nicht zu einem derart breiten Verständnis von *Yidishkayt*: Nicht die Integration verschiedener Strömungen des Judentums waren von Interesse, sondern eine spezifisch spiritualistische Auslegung und die Abwendung von nichtjüdischer Politik. Auch Frank wandte sich gegen ein marxistisches, teleologisches Geschichtsbild, das „mit dem Namen *progres* bezeichnet“ wird. So stellte er nicht nur ein Geschichtsverständnis, sondern auch einen marxistischen Fortschrittsbegriff und dessen „assimilatorische“ Implikationen in Frage. Assimilation wurde als Konformismus beschrieben, als bequeme Haltung bourgeoiser Jüdinnen und Juden. Es sei notwendig, die Zeit der *Haskole* zu verstehen, indem alle ihre geistigen und sozialen Hintergründe behandelt würden, mitsamt ihren Wurzeln in Renaissance, Reformation und Rationalismus. Somit distanzierte sich Frank von marxistischen und rationalistischen Formen des Zugangs zur Welt.

\*\*\*

Abschließend bleibt festzuhalten, dass trotz der ausführlich begründeten Relativität von Wissen mit festen Kategorien und Zuschreibungen gearbeitet wurde. Personifizierende Fremdzuschreibungen identifizierten 'den Wissenschaftler' in den Argumentationen Almis und Goldmans, oder 'den Radikalen' in Ashlis Argumentation. Wissen wurde zwar als relativ dargestellt, dennoch wurde 'der Radikale' pathologisiert, dessen Reaktion auf Religiosität als reflexhaft und unsouverän dargestellt wurde: Radikale Atheisten, die Frömmigkeit reflexhaft verteufeln, seien Unwissende (*ameratsim*), die sich in Ashlis Darstellung nicht von einem Kindheitstrauma im autoritär strukturierten Gemeindeleben lösen könnten, während es jedes Kind bzw. *kheyder-yingl* besser wisse.

Auf die soziale Verortung hatte die Wissensdiskussion ebenso Einfluss: Nach A. Almi waren „wir“ modernen Menschen unsicher und verloren. Dagegen richtete sich Goldman, dessen

---

661 Das Aufkommen des Kapitalismus sei zum einen ein Segen für die Menschheit, ein Fortschritt im Vergleich zum Feudalismus und zur handwerklichen Produktion. Zum anderen würden Ausbeutung, Kinderarbeit und die Unterwerfung des Arbeiters als inhärente und feste Regeln, nicht als behebbare Nebenerscheinung beschrieben. Der Kapitalismus sei nach Marx nur eine Etappe auf dem linearen Weg der gesellschaftlichen Entwicklung. Unklar bleibe die Frage nach einem progressiven Charakter des Kapitalismus. Auch versäume Mahler, in den kulturellen Typus des „europäisch aufgeklärten, sozial und geistig assimilierten Juden“ einzuführen. Josef Perl etwa versuchte, mittels Petitionen an die Regierung der „aufgeklärten“ und doch reaktionären österreichischen Monarchie den Chassidismus und seine Führer zu diskreditieren (H. Frank, FAS 17.04.1942, S. 5). Der Einsatz von Anführungszeichen verwies auf Franks Distanzierung.

Selbstbild<sup>662</sup> sich in seiner Antwort an Almi spiegelte. Der Autor arbeitete mit Kategorien über Wissenschaftler und Religiöse und beanspruchte, Zuständigkeitsbereiche an Wissenschaft und Theologie zuzuweisen, sowie Bedürfnisse von gläubigen Wissenschaftlern herleiten und deuten zu können. Khayim Ashli betonte vor allem Gemeinsamkeiten (*commonalities*), sofern mit dem abstrakten Kollektivum 'Menschheit' gearbeitet wurde. Er betonte die Unterschiede innerhalb der Menschheit, die ohne diese Differenzen „eine Partei“ sei, und befürwortete damit implizit den Schutz von partikularen, religiösen, aber auch atheistischen Vorstellungen. Goldman hingegen referierte lediglich eine gemeinsame Vergangenheit, die es nicht zu idealisieren gelte. Insofern wurde das Gemeinsame auch zur negativ abgrenzenden Selbstverortung genutzt.

Zusammengehörigkeit suchen alle der hier zitierten Autoren. Während sich Ashli über „unserer Radikalen“ mokierte, die den Unterschied zwischen religiösem Gefühl und dogmatisierter Religion nicht sähen, war Almis Perspektive breiter: „Wir“ als moderne Menschen wüssten nicht alles, vielmehr eine Unsicherheit die Menschheit. Bemerkenswert ist der Einsatz der Zuschreibung: Den Vorwurf Primitivität<sup>663</sup> schwächte Almi ab, indem er sie gegenüber der Modernität aufwertete. In gewisser Hinsicht folgte Frank dieser Aufweichung des Begriffs von Progressivität, indem er verschiedene, rationalistische wie auch spiritualistische Formen des Weltbezugs stark machte. Beide, Almi wie Frank, gingen damit gegen einen marxistischen Begriff von Wissenschaft und Fortschritt vor. Goldman wehrte sich gegen diese Abwertung des neuzeitlichen Wissensstands, denn nicht Unsicherheit sei Merkmal „unseres“ Wissens, des modernen Menschen, sondern das anhaltende Lernen, das zu Gewissheit und Wahrheit führte.

---

662 Calhoun 1991: 68; Brubaker 2004: 45 f.

663 Primitivität war, wie bei Almi, bei Gustav Landauer nicht notwendig negativ konnotiert: Auch andere Völker schätzten den *Tanakh*, sowohl die am weitesten zivilisierten wie auch die primitivsten (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3).

### 3.1.3 RELIGIOSITÄT ALS KÜNSTLERISCHE BETÄTIGUNG UND MENSCHLICHES STREBEN

In diesem Abschnitt werden Positionen dargelegt, die Wissen und Aufklärung nicht von Religion trennen. Die Autoren verorteten sich im Rahmen einer philosophischen Tradition nach Moses Mendelssohn und Immanuel Kant, bei der Vernunft und Judentum in der „natürlichen Religion“ und der Gewissensfreiheit begründet lagen.<sup>664</sup> Die Antworten auf die Fragen fallen je unterschiedlich aus, ob Religion das Eigentliche sei oder ein Produkt des Menschen, ob lediglich Erscheinungen zu beobachten seien, oder das Wesen der Religion in der Beziehung zur Göttlichkeit und zur Moral bestünde. In ihren Verteidigungen des Religiösen standen diese Positionen denen Abba Gordins sehr nahe, der Religiosität als das Streben des Menschen nach dem Höchsten beschrieb.<sup>665</sup>

Die im Folgenden angeführten Fälle unterschieden zumeist Religion von Religiosität im Anschluss an F. Schleiermacher und später L. Feuerbach. Religion in ihrer institutionalisierten Form wurde nur bedingt verteidigt, während das Individuelle und das Mystische der religiösen Erfahrung ins Blickfeld gerückt wurden.<sup>666</sup> Die zitierten Autoren verwiesen in der Apologie des Glaubens auf ein Streben nach Höherem,<sup>667</sup> die Spiegelung bzw. Verwirklichung der göttlichen Ordnung in Kunst, Literatur und Poesie,<sup>668</sup> auf die sinnstiftende Funktion von Religion und – hier wie im vorangehenden Abschnitt – auf die Probleme einer instrumentellen Vernunft.<sup>669</sup> Im Zuge dessen wurde Wissenschaft als Instrument der Verdunklung des Wahren abgewertet. Dies schloss an eine Tradition nach Lew Tolstoj an, die Naturwissenschaften auf-

---

664 Nach Immanuel Kant erschaffe Religion den Sieg des Guten über das Böse und somit ein „Reich Gottes auf Erden“ (1790/ 1922: 235 ff.). Die höchsten Güter der Moral seien Sittlichkeit und Glückseligkeit, die nicht ohne ihre Ewigkeit und ohne Unsterblichkeit begründbar sind, somit wird auch das Dasein Gottes zum a priori der reinen Vernunft (1788/ 1922: 132-42). Nach Moses Mendelssohn sind Moralphilosophie und Religion zwei Seiten derselben Sittenlehre der Vernunft: „Das System unserer Pflichten hat ein doppeltes Principum; das Verhältnis zwischen Menschen und Natur, und das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer. Jenes ist Moralphilosophie, dieses *Religion*, und demjenigen, der von der Wahrheit überführt ist, daß die Naturverhältnisse nicht anders sind, als Äußerungen des göttlichen Willens, dem fallen auch diese beiden Prinzipien in einander, dem ist Sittenlehre der Vernunft heilig, wie Religion. Auch heischt die Religion, oder das Verhältnis zwischen Gott und Menschen keine anderen Pflichten; sondern gibt jenen Pflichten und Obliegenheiten nur erhabenerer *Sanktion*.“ (Mendelssohn 1783/ 2005: 60). Eine rationalistische Theorie einer Kultur des Judentums, mit der jüdische Tradition erneuert werden sollte, entwickelte Hermann Cohen, auf den sich Abba Gordin knapp, aber grundlegend bezog (Kap. 2.1, s. S. 72 f.; Cohen 1919; vgl. auch den Aufsatz *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum* (1924, Bd. 1: 284 ff.).

665 Kap. 2.1.

666 In einem Fall wurde explizit auf die Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität durch Friedrich Schleiermacher und später Ludwig Feuerbach verwiesen (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5), Gordin bezog sich kritisch auf Feuerbach (Fn 420). Von Kahan nicht erwähnt wurde die Schleiermachersche These, das Judentum sei eine 'tote' Gesetzesreligion (*Reden ueber die Religion*, 1799).

667 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5.

grund der Unbedachtheit und Zweckhaftigkeit ihrer Mittel zugunsten des Innehaltens und der Spiritualität ablehnte.<sup>670</sup>

Insofern unterschieden sich diese Positionen von denen im vorangehenden Abschnitt 3.1.2, die den Wissenschaften lediglich begrenzte Erklärungskraft zuwiesen, nicht aber den religionskritischen Vorwurf der Verschleierung des Wahren spiegelbildlich umkehrten. Wissenschaft wurde entweder abgewertet, oder rangierte nachgeordnet als 'Tochter' der Religion. Erkenntniskritik war damit nicht mehr nur die umstrittene Suche nach den Quellen des Wissens, sondern die Kritik an einer sich selbst absolut setzenden Vernunft. Im Zuge der Aufwertung biblischer Originaltexte bemängelten einige Autoren Übersetzungsfehler, die sinnverfälschend zur Ablehnung der Tradition führten,<sup>671</sup> oder sie verwiesen auf ursprüngliche Bedeutungen der religiösen Symbole.<sup>672</sup> Andere wiederum bewerteten die sukzessiven Veränderungen der biblischen Texte als fortschreitenden Prozess der Reinigung und Verfeinerung des Wissens.<sup>673</sup> In solchen Argumentationen sei die gesamte europäische Zivilisation von der Bibel beeinflusst.<sup>674</sup> In diesen, im Anschluss näher vorgestellten Positionen wurden biblische Texte aufgewertet, um sie als legitime Quellen eines radikalen Selbstverständnisses zu verteidigen.

In einer deutlichen und unmissverständlichen Abgrenzung von „dem alten Parteimenschen“ Shloyme Rabinovitsh erinnerte Tsvi Kahan an den „tiefen Unterschied zwischen Religion und Religiosität“.<sup>675</sup> Der geschätzte Ludwig Feuerbach habe bereits 1851 konstatiert, dass „unsere Atheisten“ keinen Begriff von „wahrer Religiosität“ hätten.<sup>676</sup> Religion sei lediglich eine „Sammlung trockener Dogmen“, eine Art „versteinerter Religiosität“. Menschen folgten die-

---

668 G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3; Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Kunst als „[m]enschliche Schöpfungskraft war in den Augen praktisch aller relevanten anarchistischen Theoretikerinnen und Theoretiker eine anthropologische Konstante. Sie war naturgegebenes Bedürfnis aller Menschen, und unbegrenzte kreative Freiheit war eine Menschheitsutopie. [...] Kunst verstanden die Anarchisten als natürliches Bedürfnis des Menschen, sich und die eigene Umgebung aus eigener Kraft zu verändern, 'Neues zu erschaffen' [...]“. (Baxmeyer 2012: 107, 110).

669 M. Boreysho, FAS 15.03.1940, S. 5; G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3; A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5, (b), FAS, 10.11.1944, S. 3; Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5.

670 G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3.

671 A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5.

672 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5.

673 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5.

674 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5.

675 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5. Zu Shloyme Rabinovitshs Position vgl. Kap. 3.1.1. Gordin trennte begrifflich nicht streng zwischen Religion und Religiosität – meist verwendete er den Begriff *religye* und verwehrte sich gegen ihre begriffliche Ablösung vom weltlichen Leben.

sen Dogmen mechanisch, aufgrund einer Tradition, dem „Erbe der Eltern“, ohne dass dieses eine Herzensangelegenheit sei.<sup>677</sup> „Oh, die Unwissenden!“, klagte Kahan über die Atheisten, die Religiosität gemeinsam mit der Religion verworfen hätten und so das Kind mit dem Bade ausschütteten.<sup>678</sup> Tiefer noch gehe der Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher, der die Religion als „Gemütsbewegung“ beschrieb, die nicht der Angst, sondern einem höheren Gefühl entspringe.<sup>679</sup> Dieses Gefühl sei die „Wurzel allen Strebens nach Bildung, Kultur, Fortschritt und Zivilisation“. Denn das „Religiositätsgefühl“ wandle das „unheimliche Wesen der Natur“ in ein vertrautes um, so strebe Kultur danach, die Natur theoretisch verstehbar zu machen. Umsetzung finde dieser Anspruch sowohl in der Kunst wie auch in der Wissenschaft, zwei Disziplinen, die Schleiermacher als „Töchter“ der Religiosität verstanden habe. Damit relegitimierte Kahan das „religiöse Gefühl“ und brachte es mit einem romantischen Begriff von Kunst in Verbindung: Allein das Empfinden sei „wahre, ewige Quelle der Kunst“, das höhere Wesen des Menschen, das „Zittern im Herzen des Kreativen, der der Göttlichkeit näher kommen will, dem höchsten Geistigen in unserem All.“<sup>680</sup> Kunst sei ein Ausdruck der „immerwährenden Unzufriedenheit“, die „uns keine Ruhe gibt“, eine Sehnsucht nach dem Höchsten. In der Renaissancezeit, als Religion „in ihrer versteinerten Form“ niederging, habe

676 Zitiert wurde *Das Wesen der Religion*, 1851, *daytshmerish* (dem Deutschen nahe) übersetzt als *Dos vezn der religion*, nicht *Der mehufun religye*. Feuerbach verfasste 1841 auch die jüdenfeindliche Schrift *Das Wesen des Christentums*, auf die Kahan nicht Bezug nahm. Feuerbach kritisierte zwar das Christentum, wies diesem aber eine höhere Stellung als der jüdischen „Gesetzesreligion“ zu.

677 Kahan griff einen weit verbreiteten Topos, den „trockenen Verstandeskult“ auf: Abba Gordin nutzte den Begriff sowohl anthropologisch als auch in Bezug auf Spiritualität. Der „trockene Verstandeskult des *Gmore-lernen*“ habe zur Verfestigung des Lebendigen beigetragen (Kap. 2.1). Neben Kahan betonte auch Khayim Ashli das religiöse Gefühl, das nichts Äußerliches, keine formale Religion sei: בעת אונדזערס אַ נאַש-בראַט, וואָס האָט איבערגעלייענט אַ פּאַפּולאַריזאַציע פּון דאַרווינס טעאָריע, אַמאָל פּאַפּולאַריזירט פּון איינעם, וואָס האָט דאַרווינען קנאַפּ פּאַרשטאַנען, שוידערט-אויף, ווען עמיצער רעדט אַפילו בלויז פּון רעליגיעזע געפילן, כאָטש דאָס האָט גאַרנישט צו-טאָן מיט פּאַרמאַליסטישער רעליגיע (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5). Ähnlich verfahren Herman Frank in Kap. 3.2.2; 4.1 und Noyekh Goldberg in Kap. 4.5.

678 Der implizite Vorwurf ist auch hier, wie schon in der Argumentation Khayim Ashlis in Kap. 3.1.2, die atheistischen Radikalen handelten vorschnell, unsouverän und unüberlegt. Beide Autoren schlossen hierbei an das häufig zur Anwendung kommende Argumentationsmuster an, wahre Radikalität sei frei von Dogmen und Verboten.

679 Neben Schleiermacher hätte Kahan Rudolf Otto anführen können – für beide war Religiosität ein Gefühl und eine Erfahrung. Beide grenzten sich von einem undifferenzierten Rationalismus der Aufklärung ab: Schleiermacher adressierte „die Gebildeten unter ihren [der Religion, LT] Verächtern“ im Titel seiner Schrift (Schleiermacher 1799), Otto nahm Religion gegen die „Anmaßungen der Verstandeskultur“ in Schutz (Otto 1917: 219). Einen vergleichbaren Bezug stellte Gustav Landauer zu Lew Tolstoj und Fjodor Dostojewski her. Tolstoj vertrat ein essenzialistisches Religionsverständnis, nach dem die göttliche Ordnung Teil des inneren menschlichen Wesens sei. Dostojewski beschreibe die innere Zerrissenheit der menschlichen Seele (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3).

680 Das „Zittern im Herzen“ stand dem sinnlichen Erleben von Religion in Rudolf Ottos Beschreibung nahe, der das anziehende, zitternerregende Geheimnis als *Mysterium tremendum* beschrieb. Er unterstellte einen besonderen *sensus numinis*, eine spezifische Fähigkeit des Erlebens, ohne die nicht über Religion gesprochen werden könne (Otto 1917/ 1926: 13-54).

die Religiosität in Form von Kunst und Wissenschaft angefangen zu blühen.<sup>681</sup> Die Symbole seien erst im Lauf der Zeit zu Dogmen geworden und „wie Bäume zu Kohle“<sup>682</sup> versteinert. Am „Religiositätsgefühl“ unter Juden, im Unterschied zur abklingenden jüdischen *Religion*, werde ersichtlich, dass die Religiosität der Anfang des Glaubens und der Religion sei, die sich erst im Zuge ihrer Verfestigung symbolisch ausdrücke.<sup>683</sup> Kahan verteidigte damit die Verwendung religiöser Symbole durch ihre Zweckgebundenheit, denn sie erinnerten an das ursprüngliche Gefühl.<sup>684</sup> So beschrieb er ein von einer Konzeption des Göttlichen gänzlich losgelöstes Konzept von Religiosität, die als „Gefühl“ das menschliche kulturelle Streben bewirke.

Shea Tenenboym, ein Freund Abba Gordins,<sup>685</sup> ergänzte diese funktionale Lesart um den Blick auf die Literaturgeschichte. Der *Tanakh* repräsentiere die verschiedensten Genres der Weltliteratur, ein „Buch der Jugend der Menschheit“, zu dem „die Künstler verschiedenster Völker“ fortlaufend zurückkehrten. Die erhobenen Ideale, das prophetische Pathos und der epische Geist der Bibel seien typisch für „die Heldenhaftigkeit“ und „Idylle“ des *Tanakh*. Diese sah Tenenboym in Khayim Royzenblats Gedichten, die „rein jüdisch und *heymish*“, also „intim und lyrisch“ seien.<sup>686</sup> Die Heroisierung biblischer Figuren war eine umstrittene

---

681 Kahan nutzte J. W. Goethes Aphorismus in *Zahme Xenien IX*: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion.

682 Möglicherweise spielte Kahan auf das soharische Bild der Kohle an, bei der die inkorporierte Energie offenbar wird, wenn sie entflammt (*Zohar III*, 70a).

683 Wie im Tragen von *tsitses* – den sieben weißblauen Fäden, denn man „soll des Himmels gedenken“ – erfüllten auch andere Symbole einen Zweck: Die *mezuzeh* an der Tür erinnerte an die Einheit der Gottheit, die *tfiln* und *parshes* an das Göttliche und das menschliche Streben nach Höherem. Im Übrigen habe „bereits der Prophet protestiert“, wenn er *mitsves* als angelernte Gebote charakterisierte (Jesaja 29,13) und die „mechanische Tätigkeit ohne Gefühl oder höheres Verlangen“ problematisierte: אַס געפילט אַס נויטווענדיקייט אויסצודריקן אָט-די רעליגיאָזיאָטעט אין סימבאָלן. דאָס טראָגן פון ציצית, 7 פעדים ווייסע און איינעם אַ בלויען, כדי ווען מען וועט קוקן אויף זיי, „זאָל מען זיך דערמאָנען אין הימל“ – און אין הימלישן. אַנדערע סימבאָלן זיינען אויך געווען פאַר דעם צוועק: די מזוזה אויף דער טיר דאַרף דערמאָנען אין די איינהייט פון דער געטלעכקייט, די תפילין מיט די פרשיות – געטלעכקייט אויפן קאַפּ. אַלץ סימבאָלן, וואָס זאָלן אויסדריקן דאָס געפיל פון שטרעבן צום העכערן. אזוי זיינען אויך געווען אַלע אַנדערע מצוות. (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5).

684 Vgl. etwa Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3 (Kap. 3.1.1; 3.2.1). Kahan adressierte Sayman nicht explizit.

685 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Ich gehe davon aus, dass es sich um Shea Tenenboym (1910-1989) handelte, wenn auch der Verfasser mit „Sh.“ in dieser Ausgabe wie auch im Namensverzeichnis der Autoren in der letzten Ausgabe des Jahres 1944 abgekürzt wurde. Es liegt nahe, dass es sich um die Person handelt, mit der Abba Gordin korrespondierte, und die er als Freund und hoch geschätzten Kollegen adressierte (Yivo Archives, RG 271).

686 Ebd. Intimität und Idylle seien in der Darstellung der „Helden des *Tanakh*“ spürbar: Sore (Sarah) sei als still und edel beschrieben worden, Yankev (Jakob) als geduldig, treu, schmerzlich liebend, Rokhl (Rahel) als schön, jung, „wunderbar“, Lot als „in Wahrheit ein ganz guter Mensch“, Noyekh (Noah) als trauernd, *Yoysef Hatsadik* (Josef) bescheiden, groß und menschlich, oder Hagar als Frau, die Mitleid erzeuge.

Strategie der Argumentation,<sup>687</sup> bei der Tenenboym sehr unterschiedliche biblische Handlungen und Vorgänge, wie Sehnsucht und Liebe, aber auch Vertreibung und Verlust, idealisierte. „Intimität“ und „Idylle“, bei Tenenboym als *hey mish* aufgefasst, verwiesen darauf, was zum Wir gehöre und „unserer“ Jugend nahestehe.<sup>688</sup> „Das Hauptcharakteristikum“ des *Tanakh* sei die Nähe zwischen Gott und Menschen, mit der Tenenboym – ebenso wie Gordin – auf Konzeptionen einer boshafte und willkürlichen, den Menschen ferne Gottheit implizit antwortete.<sup>689</sup> Den *Tanakh* beschrieb Tenenboym als ein universales Werk: Mal biete es Einblick in „die Vergangenheit der Menschheit“, mal eine „Vision der Zukunft“, dann wieder eine „ungeheuerliche Kindergeschichte“. Schließlich sei es die absolute Essenz des Kosmos. Die „größten Vertreter der amerikanischen Literatur wie Walt Whitman, Henry D. Thoreau und Ralph W. Emerson“ seien durch den *Tanakh* beeinflusst worden – so habe die hebräische Bibel die Kultur aller Länder geprägt, deren Literatur, Malerei, Skulptur und Musik.<sup>690</sup> Diese Vertreter wurden zu Zeugen der biblischen Kultur.

Die sinnstiftende Funktion von Religiosität griff Gustav Landauer in einer Auseinandersetzung mit Tolstoj auf.<sup>691</sup> Tolstoj schrieb den Armen Gutherzigkeit und eine Nähe zu Gott zu. Es sei schwer, ein gerechtes Leben unter den gegebenen Bedingungen zu führen.<sup>692</sup> Landauer führte Tolstoj's Problematisierung des reinen Rationalismus unter den Naturwissenschaften zu einer Kritik nicht der Ziele von Revolutionären, aber doch ihrer Mittel. Naturwissenschaft sei eine Form, mit der Welt zu verfahren, die auf ein späteres Ziel, die menschliche Vervollkommnung, gerichtet sei, nicht auf das Jetzt. „Im Namen der herrlichen Zukunft“ würden alle

---

687 Explizit wandte sich Mordkhe Yafe einige Jahre zuvor aus einer chassidischen Perspektive gegen die „Heldenverehrung“ unter „Pseudo-Religiösen“: Für Yafe war der Baal Shem Tov nicht als Held, sondern als natürlicher Teil des eigenen Körpers zu ehren, als Finger an „unserer“ Hand (M. Yafe (a), FAS 8.12.1939, S. 5).

688 Entsprechend idealisierte Tenenboym den *kheyder* und vertrat eine unter radikal-jüdischen Intellektuellen recht ungewöhnliche Haltung. Er schrieb, dort lernten „wir uns kennen“, dort sei die Vertrautheit mit dem *Tanakh* entstanden, mit den „großen Menschen, die leiden und ein Beispiel dafür gaben, wie sie in ihrem Ringen siegten“ (Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5).

689 Zur Vorstellung der Gottheit als einer den Menschen fremden Instanz vgl. Kap. 3.2.1 und 3.2.3.

690 Die Aneinanderreihung von Vertretern der amerikanischen Literatur nannte einige Literaten und Lyriker, die Natur, das Volk und eine Zivilgesellschaft idealisierten. Whitman (1819-1892) war Pantheist, Thoreau (1817-1852) glorifizierte das einfache Leben und die Rückkehr zur Natur, Emerson (1803-1882) war neben seinem Freund Thoreau ein Vordenker des unitarischen Transzendentalismus. Melekh Ravitshs modernistische Dichtung war stark durch Whitman beeinflusst (s. den Eintrag Ravitch\_Melech von A. Novershtern unter [www.yivoencyclopedia.org](http://www.yivoencyclopedia.org) [03.06.2014]).

691 Gordin bezog sich explizit auf Tolstoj (s. S. 99, 114, sowie Fn 494), nicht jedoch auf Gustav Landauer.

692 G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3.

Mittel, auch „grauenvolle Taten“, eingesetzt.<sup>693</sup> Auf diese Weise konnte Wissenschaft als introspektiver Prozess gedeutet werden, als Studium des inneren Selbst, um das Eigentliche und Ursprüngliche zu erkennen.<sup>694</sup> Wissen füllte in dieser Konzeption nicht eine Leere, vielmehr sei es im Menschen und in der Natur bereits angelegt und müsse durch Kontemplation ergründet werden.<sup>695</sup>

Vor dem Hintergrund der Schoah, der fabrikmäßig betriebenen Massenvernichtung von Menschen wandten sich A. Almi und Sh. Tenenboym der Kritik des Rationalismus zu. Religion stellte, wie in Landauers Ausführung, ein Mittel der Selbstfestigung und Sinngebung dar. Almi hob gegen Antireligiöse hervor, nicht Religion, sondern Wissenschaft, die den Menschen erheben und erlösen sollte, habe zu Leid geführt.<sup>696</sup> Den Charakter der Zeit, des Jahres 1944, betonte Shea Tenenboym, der eine Veränderung der eigenen Selbstverortung bemerkte. Gerade jetzt, betonte dieser, in „unserer blutig-dramatischen Epoche“, in der „der ungeheure Fortschritt der technischen Zivilisation und ihre Roboter unsere elementare menschliche Sicherheit bedrohen, mittels einer Technik, deren Sklaven wir geworden sind, statt ihre Herren

---

693 Ebd. Zur Gegenposition s. V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; Kap. 3.1.1. Landauer beschrieb das problematische Handeln der Revolutionäre: Sie verfolgten Strategien, die übergangsweise, nach „den Bedingungen der Zeit“ notwendig schienen, um ein Ziel in ferner Zukunft zu erreichen. Innerhalb der falschen Welt seien keine schlechten Mittel anzuwenden, um Gutes zu erreichen. Denn wer „auf der Grundlage der zeitlichen Bedingungen handelt“, verewige die Umstände des Unrechts (s. Fn 1066), gleich ob die Gewalt von unten – durch die Revolution – oder von oben – die Reaktion – ausgeübt werde. Nur der handle moralisch, der einer unverdorbenen menschlichen Natur folgt, ohne dabei auf Lohn und Gefolgschaft zu hoffen.

694 Eine aufrührerische Konzeption von Introversion beschrieb Menachem Boreysho (Fn 557), der deutlich machte, Gefühle seien kraftvoll und Erfahrungen nicht immer sentimental: Boreysho lobte die revolutionäre Poesie des Dichters Berl Lapin (1889-1952), für den Dichtung und Worte „einfach und geerdet“ sein müssen. Lapin erforsche jedes Gefühl, jede Erfahrung, jede Vision, die er in sich gefangen halte, „bis die Schale abfällt und der Kern hervorkommt“. Es müsse Platz für die Liebe zum Menschen frei werden. Diese sei „beim alten Juden“ die Liebe zur *Shekhina* gewesen. Der freie Schwung der Gefühle dürfe jedoch nur ein Mittel bleiben, um Erkenntnis und Weisheit zu begrenzen und einzuzäunen (M. Boreysho, FAS 15.03.1940, S. 5). Die sinnliche Erfahrung dürfe also nicht allzu weit reichen. Der Autor spielte auf den rabbinischen Weg an, einen Zaun um die Tora zu ziehen, um die Gebote nicht zu verletzen (Pirke Avot 1,1 in Anlehnung an Lev. 18, 30).

695 Neben zahlreichen Unterschieden, die Landauer zwischen Kropotkin und Tolstoj nannte, beschrieb er die Übereinkunft beider Autoren im Konzept der menschlichen Natur. Unrecht erklärte Kropotkin durch die gesellschaftlichen Umstände, das verweise auf den Glauben, die menschliche Natur sei frei von „finsternen Elementen“. Nach Tolstoj liege die göttliche Ordnung „in Euch selbst“. Landauer beschrieb Gott als das ursprünglichste Weltwesen, das „in den wahren Grundschichten unseres Wesens“ liege. Somit seien die kontemplativen Disziplinen wie Philosophie, Religion und Mystik, lediglich verschiedene Formen der menschlichen Haltung zum Absoluten (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3). Philosophie als Kontemplation hat im Judentum mit Philo von Alexandrien (15/10 v.d.Z.-40 n.d.Z.), im Christentum seit Boëthius (ca.480-ca.524), eine lange Tradition.

696 Das sich wiederholende „Spiel des Prometheus“, das „bisschen Bequemlichkeit, das sie uns gibt, der Tropfen Licht und Wärme“ habe einen hohen Preis gefordert. „Wir zahlen und zahlen für das wenige Feuer des Himmels, das die Wissenschaft heraus riss – mit tausenden Toten [...]“. (A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3).



zu sein – gerade jetzt ist der Spaziergang in den taufischen und tief-schattigen Gärten des *Tanakh*, dessen Zweige die Wolken berühren und dessen Besucher mit Gott intim plaudern, eine goldene Erfrischung.<sup>697</sup>

Almi forderte eindringlich, sich am Glauben zu halten. Ohne diesen sei das Selbst nicht gefestigt, verloren und leer.<sup>698</sup> Anhand des „wissenschaftlichen Antisemitismus“ verwies er auf die Notwendigkeit, nach den Zwecken von Wissenschaft zu fragen. Er stellte implizit eine Vernunft in Frage, die ohne Kenntnis ihrer moralischen Voraussetzungen operiert. Der Autor drängte so auf eine ethische Bewusstwerdung auch in der Wissenschaft.<sup>699</sup> Exemplarisch diskutierte er dies anhand der Fremdzureisung, Juden hätten den Monotheismus nicht erfunden, diesen vielmehr von anderen Völkern gestohlen.<sup>700</sup> Dem Monotheismus kam nach Almi historische Bedeutung für die Veränderungen in der Philosophie, etwa für den Monismus zu.<sup>701</sup> Aber auch für Fragen der Gegenwart stelle sich darüber hinaus das Problem, dass sich die vorgeblich wissenschaftliche, antisemitische deutsche Bibelkritik darum bemühe, „jüdische Originalität und Schöpfungertum“ zu leugnen. Hierzu sei eine wesentlich subjektive, individuelle Entscheidung nötig, die hinter jeder Form von Wahrheitsglaube stehe – unabhängig, ob die „Wahrheit in Religion, Wissenschaft, Marxismus, oder Anarchismus“ liege. All diese Formen bildeten für Almi eine Glaubensfrage.<sup>702</sup> Mit dieser subjektiven Entscheidung zum Glauben an eine Wahrheit deutete er die deutsche Bibelkritik und tendenziöse Wissenschaft (*kloymershte*

---

697 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Dies schrieb der Autor vor dem Hintergrund der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und die Entwicklungen der Massenproduktion im Zeitalter des Fordismus. Denkbar ist, dass T. Eyges (Kap. 3.1.1) gegen eine solche „Erfrischung“ polemisierte, wenn er sich gegen die Rückkehr „zu Gott“ wendete und um internationale, praktische Unterstützung für Verfolgte warb.

698 „Aber wir müssen glauben, an etwas glauben [...] Weh ist dem, der aufhört zu glauben, denn [...] zwei Abgründe öffnen sich vor ihm, öffnen ihre zahnlosen Münder, der Abgrund der finsternen Verzweiflung und der Abgrund der Verlorenheit [Verwaisung, LT].“ וויי איז דעם, וואָס [...] אָבער גלויבן מוזן מיר – גלויבן אין עפעס, [...] צוויי אָפּגרונטן עפענען זיך פאַר אים, עפענען זייערע ציינלאָזע מיילער, דער אָפּגרונט פון הערט אויף גלויבן, וואָרן אן אָפּגרונט – ניין, צוויי אָפּגרונטן עפענען זיך פאַר אים, עפענען זייערע ציינלאָזע מיילער, דער אָפּגרונט פון הפקר [...] (A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3). Entsprechend schrieb Menachem Boreysho, „das poetische Wort“ sei nicht nur „ein Mittel, die Welt zu finden“, sondern auch dazu „sich in ihr mit dem Glauben zu festigen, der allem Joch Sinn gibt, Konflikte und Dunkelheit beleuchtet“ (M. Boreysho, FAS 15.03.1940, S. 5).

699 In den ersten Jahrzehnten des 19. Jh. entstand eine gegen die Vorherrschaft der christlichen Theologie gerichtete Gegenbewegung, die sich als „Wissenschaft vom Judentum“ der historisch-kritischen, systematischen Erkenntnis des Judentums verschrieb.

700 Der Monotheismus wurde dem altägyptischen König Echnaton (Amenophis IV) zugeschrieben, der den Sonnengott Amon-Ra (Aton) über andere Götter erhob. Dagegen wandte sich Almi – erst dem jüdischen Monotheismus liege die Idee eines einzigen abstrakten, universalen Gottes zugrunde (A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5). Der Autor führte keine Namen an, aber es ist anzunehmen, dass er sich auf den Bibel-Babel-Streit um den Assyriologen Friedrich Delitzsch ab 1902 bezog.

701 Gegen eine unterstellte Bequemlichkeit „meiner radikalen, atheistischen Leser“ polemisierte Almi spöttisch: Gerade der jüdische Monotheismus erleichtere die Religionskritik um ein Vielfaches. Nicht mehrere Gottheiten seien zu kritisieren, sondern lediglich eine (ebd.).

*visnshaft*), die von vielen „unserer Schriftsteller“ übernommen worden sei. Sie habe den Weg zur Vernichtung von Menschen geebnet. Auch an anderer Stelle, ein Jahr später, sah er die Bibelkritik als Übersetzungs- und als Kontextproblem, zu dem antisemitische Motive hinzukämen. Eine falsche Interpretation schrieb er entweder unlauteren Interessen, bösen Absichten, oder mangelnden Sprachkenntnissen zu.<sup>703</sup> Missverständnisse entstanden in dieser Sicht aus dem subjektiven Unwillen, das Symbolische und Metaphorische zu erkennen und biblische Texte ihrer Zeit gemäß zu deuten.<sup>704</sup> Diese Strategie wehrte religionsfeindliche Haltungen ab, die biblische Geschichten im Wortsinne interpretierten.

Shea Tenenboym und Khayim Ashli wiesen der Entwicklung der biblischen Schriften einen reinigenden Prozess der Kristallisation im Lauf der Jahrhunderte zu. Tenenboym verfasste eine lyrische Eloge der „ersten Verfasser des *Tanakh*, die die Welt unberührt gesehen“ hätten. An die biblische Redaktion erinnernd, verfuhr Tenenboym diametral zum argumentativen Vorgehen Almis:<sup>705</sup> Der *Tanakh* sei „heute in seiner reinsten Form“. Ashli verwischte den

---

702 Wie beiläufig kam der Autor, der für andere als *bal-tshuve* galt, zu dem agnostischen Schluss, dass es keine absolute Wahrheit gebe. Dies widerspreche nicht notwendig der Forderung, sich dem Glauben zuzuwenden. Allein die Zuweisung von Bedeutung zählte für Almi: Weil „wir es wollen, glauben wir an Gott oder an eine Idee“. Dieser Wille zum Glaube entspringe der Angst, allein zu sein, verloren ohne Halt im Universum, ohne Sinn. Wir seien „wie Kinder, die Angst vor dem Dunkel haben und sich an der Schürze der Mutter festhalten.“ So halten wir uns an das, „was wir uns einreden, dass es die Wahrheit sei“ (A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3). Almi übernahm, ohne dies zu kommentieren, die Annahme, Religion entspringe der menschlichen Angst, nutzte diese Herleitung aber nicht zur antireligiösen Polemik. Erkennbar ist das Motiv auch in der Argumentation Ts. Kahans, dass „Religion nicht aus der Angst entstanden“ sei (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5). Yankev Levin und T. Eyges hingegen warnten vor der Angst, von der Religiöse profitierten (Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3; T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3).

703 A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5. Ausgrabungen und Funde bewiesen die Irrtümer in manchen Übersetzungen. Daneben legte der Autor Wert auf die Kenntnis der Besonderheiten alter Sprachen und auf die Fähigkeit, zwischen symbolischem und Wortsinn zu unterscheiden, sonst seien „Fehler unvermeidlich“. Almi verwies erneut auf die deutsche Bibelkritik und „leider auch ihre jüdischen Nachläufer“, deren „Reichweite und Wirkung bekannt“ seien. Oft sei das Nichtverstehen althebräischer Ausdrücke die Ursache für die Fehlinterpretation. Er bezog sich auf eine Auslegung von *Shir hashirim*, einen Dialog zwischen dem Herrn der Welt und der Gemeinde Israel, das nach dem Midrasch das schönste Liebeslied aller Zeiten sei.

704 Almi wies auf das Symbolische und dessen Unterscheidung vom Wortsinn und spottete scherzhaft: In einigen tausend Jahren, wenn die heutige jiddische Literatur erforscht werde, *Kibetser*, *Groyser kunds* oder humoristische Schriften der älteren jüdischen Literaten wie *Tashrak* (Yisroel Yoyseph Tsevin), Yoysef Tunkl, Yoysef Bank, Yankev Marinov, Y. Adler (Kovner), A. L. Volfson, Kh. Notesfeld und Eliash, würde die Forschung auf Metaphern treffen, „wie Brownsville, das einmal [um 1926, LT] das Jerusalem von Amerika war, und als die Ziegenrepublik bezeichnet wurde“. Der Forscher werde nicht denken, dass Juden Ziegen verehrten oder durch den Ausruf „heiliger Strohsack“ glauben, „dass bestimmte jüdische Stämme Strohsäcke anbeteten“ (A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5). Insofern warnte Almi vor den Folgen einer wörtlichen Auslegung im Sinne des altrömischen *summum ius summa iniuria*. Die genannten *Kibetser* und *Groyser kunds* [sic] waren jiddische Satirezeitschriften.

705 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Hinzugefügt werden kann, dass Tenenboym ebenso entgegengesetzt zum argumentativen Vorgehen Abba Gordins verfuhr, der die Redaktionen des *Tanakh* problematisierte. Im Grunde aber stimmten die Positionen Tenenboym und Gordins in ihrem Gottesverständnis überein, in der Annahme einer „Intimität zwischen Gott und dem Menschen“ (ebd.).

häufig zitierten Unterschied zwischen der nichtjüdischen Zivilisation und den eigenen, jüdischen Wertsetzungen, und fragte, was „die *goyische* Zivilisation“ bzw. das Nichtjüdische sein solle.<sup>706</sup> Schließlich stütze sich die europäische Kultur auf die Bibel – er nutzte den Anglizismus *baybl* –, auf ihre Propheten und ethischen Grundsätze. Die *goyischen* Engländer, eines der kulturell am weitesten fortgeschrittenen Völker der Welt, seien „stolz, ein Volk der Bibel“ zu sein. Schließlich sei die Verfassung „unserer amerikanischen Demokratie“ von biblischen Ideen durchzogen.<sup>707</sup> Beide Autoren konstatierten eine fortschrittliche Entwicklung durch die biblischen Schriften, die sie dem Vorwurf des Reaktionären und „Kleinstädtischen“<sup>708</sup> entgegen hielten.

\*\*\*

Insofern war ein breites Spektrum an Positionen zu verzeichnen, die Religiosität rechtfertigten. Sie operierten dabei innerhalb anarchistischer Deutungsmuster, wenn das Spontane und Innerliche, das nicht Standardisierte am religiösen Gefühl hervorgehoben wurde. Zivilisation und die Herausbildung von Kultur waren die tragenden Topoi der Argumentationen. Die Reibungen mit dem Geschichtsverständnis des wissenschaftlichen Sozialismus dokumentierten eine Nähe zu und Auseinandersetzung mit kommunistischen Strömungen. Insofern ist die vermeintliche Selbstisolation<sup>709</sup> anarchistischer Positionen von der größeren Arbeiter/innenbewegung zu differenzieren.<sup>710</sup> Kommunismus als geschichtsphilosophischer Begriff, der als Stu-

---

706 In dieser Hinsicht stand Ashlis Position der Abba Gordins entgegen, der auf den Unterschied zwischen dem Jüdischen und dem Nichtjüdischen bestand (Kap. 2.1.1). Anders formuliert, leiteten Ashli und Gordin entgegengesetzte Schlüsse aus einer gemeinsamen Voraussetzung, die Tora sei universal, ab. Für Ashli bestand in dieser Position eine Nähe zu den *goyim*. Auch in Bezug auf den Reinigungsprozess der biblischen Schriften würde Gordin widersprechen, der den ursprünglich matriarchalen Quellen Reinheit zuwies, die im Prozess der Redaktion der hebräischen Bibel in den Hintergrund getreten sei.

707 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5. Die Verwendung des Anglizismus *baybl* verwies gemeinsam mit der Referenz auf die amerikanische Verfassung darauf, dass Ashli die Entwicklungen affirmierte, die J. Sarna als die Etablierung einer bürgerlich-jüdischen Subkultur beschrieb. Vgl. dazu die Einleitung dieser Arbeit (S. 31 ff.; u.a. Fn 160). Eine solche Selbstverortung konnte vor diesem Hintergrund, ebenso wie die Argumentation Y. Finkelshtayns 1945 (Fn 621), als konformistische, weil verfassungspatriotische Position verstanden werden.

708 Zit. in Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5.

709 Vgl. die Einleitung dieser Arbeit, S. 17 f.

710 Auch innerhalb marxistischer Strömungen gab es Differenzen: Philosophen wie Walter Benjamin waren zwar Marxisten, doch alles andere als Fortschrittsoptimisten (s. dazu u.a. Benjamin 1965: 84 f.). Dieser warf der Sozialdemokratie eine protestantische Arbeitsethik im Sinne einer „Werkmoral“ und Technokratie vor, die „nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben“ (ebd.: 87) wolle. So sind die Positionen Almis und Tenenboym in einem größeren diskursiven Rahmen zu verorten, in einem Spannungsfeld zwischen Marxismus und romantischer Fortschrittskritik.

fenmodell der Geschichte ein defizitäres Entwicklungsstadium der Gesellschaft und soziale Evolution zur Verwirklichung der Menschheit beschrieb, war hoch umstritten, blieb dadurch aber gleichwohl ein integraler Bestandteil anarchistischer Selbstverständnisse. Auch entstand eine Konkurrenz um die abstrakte Utopie der menschlichen Entfaltung, einer freien Assoziation der Individuen, bei der um den wahren Weg der Befreiung bzw. Erlösung gerungen wurde. Die „Negation der Persönlichkeit des Menschen“<sup>711</sup> im Bestehenden konnte nach Marx nur durch Beseitigung der Religion behoben werden, während zahlreiche andere Autoren die Stärkung der Menschlichkeit in der Transformation und Erneuerung der Religion verwirklicht sahen.

#### ZWISCHENBILANZ: SHIFLES UND PILPL ALS GRENZSTEINE DER DISKUSSION

Gemeinsame Grundlage der angeführten Positionen waren der Antagonismus von Wissen und Glaube und die bereits hervortretende, in Kap. 3.2 zu behandelnde Dichotomie Autorität contra Autonomie, wobei Wissen und Autonomie die je eigene Position charakterisieren sollten, Glaube und Autorität die jeweils andere. Dass diese beiden Dichotomien nicht klar voneinander zu trennen waren, wurde anhand des sog. *shifles-komplex* deutlich, der an einem Punkt der Überlagerung von Wissen und Autorität formuliert wurde: Das korrekte, „richtige“ Verständnis vom Gegenstand der Diskussion wurde als Ursache eines von A. L. Goldman beschriebenen Minderwertigkeitsgefühls problematisiert.<sup>712</sup>

Ich frage: Warum soll sich Almi nicht wirklich die Mühe machen und ein dutzend Artikel darüber widmen, uns etwas über diese zwei Theorien zu erklären? Vielleicht werden wir doch klüger. Hätte er diese Theorien überhaupt nicht erwähnt, hätten wir keine Beschwerden gehabt. Aber warum löst man unnötiges Blutvergießen aus und ruft unter uns den *shifles*-Komplex hervor?

---

711 Marx; Engels 1844/ 1968: 534.

712 A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3. *Shifles* hat im Hebräischen die Bedeutungen „meanness, baseness; degradation, humiliation, decadence“ (Alcalay 1965: 2701), im Jiddischen „*niderikeyt, gefalnkeyt, dershlo-gnkeyt*“ (Niborski 1999: 288). Goldman schrieb: א פּרעג איך: פאַרוואָס זאָל זיך טאַקע אַלמי ניט נעמען די מי און ווידמען א פּאָר אַרטיקלען צו דערקלערן אונדז כאָטש עפעס וועגן די דאָזיקע צוויי טעאָריעס? אפּשר וועלן מיר דאָך קליגער ווערן. וואָלט ער די דאָזיקע טעאָריעס אינגאנצן ניט געווען דערמאָנט, וואָלטן מיר צו אים קיין טענות ניט געקענט האָבן. אָבער פאַרוואָס אונדז פאַרשאַפן אַזוי אומזיסטע שפּיכט-דעמס און ביי אונדז ארויסרופן דעם שפּלז-קאָמפּלעקס? (ebd.). Insofern adressierte Goldman explizit die Beschämung als Mittel der Instigation von Gruppengrenzen (Fn 460).

Nichtverstehen war bei der Suche nach dem Kern der metaphysisch konzipierten „Wahrheit“ ein Grenzposten der Debatte.<sup>713</sup> Sowohl die Befürworter der Aufklärung durch Kunst und Religiosität (Kap. 3.1.3) als auch die der religionskritischen, wissenschaftlichen Aufklärung (Kap. 3.1.1) arbeiteten mit Zuschreibungen über legitime Formen und Quellen des Wissens. Die Vertreter unter Kap. 3.1.3 waren in ihren Positionen denen Abba Gordins nicht weit entfernt. Es liegt nahe, die Relativität von Wissen (Kap. 3.1.2) als weniger streng abgegrenzte Kategorie zwischen zwei Extremen zu verorten. Aber gerade hier sind Aussagen über einen *shifles*-Komplex<sup>714</sup> und den *amorets* im Zusammenhang mit dem wahren Radikalen zu verzeichnen.<sup>715</sup> Dass eine nominelle Bezeichnung für das Phänomen der Zuschreibungen von Minderwertigkeit vorlag, verweist auf ein Problembewusstsein. Die Argumentationsstrategien arbeiteten dabei auf der Metaebene über den eigentlichen Inhalten und setzen voraus, dass sich das Publikum selbst mit den nur angedeuteten Theorien befassen und eine autonome Position formulieren würde.<sup>716</sup> Almi selbst beanspruchte, für den einfachen Leser, „das einfache Fleisch und Blut“<sup>717</sup> zu schreiben, wenn er den Artikel mit „Eine seichte Unterhaltung über ein Thema, das alle etwas angeht“ überschrieb. Damit scheint die Debatte von gegenseitigem Respekt und dem Bemühen, komplexe Sachverhalte verständlich zu machen, durchdrungen gewesen zu sein. In zahlreichen Artikeln wurden Personen – für anderssprachige anarchistische Kreise unüblich – mit ihrem akademischen Titel adressiert. Häufig wurden, besonders bei der Darstellung gegnerischer Positionen, ehrenvolle Formulierungen verwendet, etwa „der

---

713 Die Tora als „verschlossenes Buch“ war ein Topos in Debatten um das Verständnis der Heiligen Schriften, der häufig eingesetzt wurde. Hier wurde das Problem aufgegriffen, dass nur gebildete Männer den hebräischen *Tanakh* verstanden, die Mehrheit der Frauen und der ungebildeten Männer dagegen nicht. Vgl. hierzu das Verhältnis von Religion und Autorität in der Lehrplandiskussion, Kap. 3.2.2.

714 A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3.

715 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5.

716 Herman Frank, der als herausragendes Beispiel für die Verehrung intellektueller Größen in anarchistischen Kreisen gelten kann, schrieb in hohem Maße redundant, nannte zahlreiche Theorien namentlich, ohne näher darauf einzugehen. (H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5). Goldman beklagte sich, dass Almi mit einer Reihe von intellektuellen Autoritäten wie Bertrand Russell arbeitete, von Einsteins Relativitätstheorie und Plancks Quantentheorie die Begrenzung des menschlichen Wissens ableitete (A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2; A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3). Frank verteidigte Almi, dessen „seichte“ Form des Erzählens notwendig, wenn auch paradox sei: „Die Sache Gott und Religion“ sei hoch kompliziert und doch im Grunde allgemein begreifbar, sie müsse auf einer „tiefgehenden Synthese von Wissenschaft, Philosophie und Kunst“ beruhen. Diese Erkenntnis sei ethisch-psychisch, innerlich-menschlich, statt Ergebnis eines wissenschaftlichem *pilpl* über die Existenz von Gott (H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5).

717 A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2. Die Formulierung für „Sterblicher“, „Mensch“, ein „Fleisch und Blut“ (*bo-servedom*) wurde verschiedentlich eingesetzt: Während Almi sie dem Göttlichen vor dem Hintergrund der Theodizee gegenüberstellte und so in einem profanen Sinne nutzte (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5), verwendeten sie Goldman und Frank als Gegenbegriff zum „Wissenschaftsmenschen“ (A. Goldman 1943) als Synonym für den „denkenden, nicht-philosophischen Menschen“ (H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5).

geehrte Sh. Nigier meint, ...<sup>718</sup>, die nicht in einem ironischen Kontext standen. Auffällig ist, dass die Gegenposition in den meisten Fällen direkt und extensiv wiedergegeben wurde. Diese Ehrerweisung scheint jedoch eine delikate, ja zweischneidige Angelegenheit im Prozess der Gemeinschaftsbildung. Hierbei soll das Gegenüber zitiert, ausgelegt und in das Eigene einbezogen werden. Doch die Darstellungen der Positionen waren nicht exakt voneinander zu trennen, die eigene Wahrnehmung der Gegenposition wurde in das Zitat einbezogen. Oft wurden einzelne Punkte in extenso wiedergegeben, gegen die sich im Anschluss abgegrenzt wurde. Die Ausführlichkeit der Darstellung, die Verwendung zahlreicher Synonyme und Doppelungen im Text, die zu überdurchschnittlich langen Absätzen führten,<sup>719</sup> standen für das Bemühen, sich möglichst verständlich zu machen bzw. zu überzeugen. Diese Selbststilisierung des überlegten, abwägenden Literaten, der einen quasi religiösen, privilegierten Zugang zur Wahrheit beanspruchte, wirkte womöglich auch zermürend, wie die Beschwerde Goldmans implizierte. Die avantgardistische Selbstinszenierung erwies sich damit als ebenso problematisch wie widersprüchlich.<sup>720</sup> Der *shifles*-Komplex entsteht in einer Gemeinschaft, in der Gelehrsamkeit als gegeben vorausgesetzt wurde. Ein hoher Grad an Bildung galt als Standard.<sup>721</sup> Nichtverstehen wurde zum Ausschlusskriterium in der Bestimmung der Grenzen des Wir: Ashli schrieb, die Werke von Micha Yoysef Berditshevski<sup>722</sup> und Shmuel Abba Horodetski<sup>723</sup> über den Chassidismus riefen „große Bewunderung unter nichtjüdischen Europäern, Gelehrten und Schriftstellern“ hervor, so verwehrt sich der Autor innerjüdischer Polemik gegen spirituelle Führer wie den Baal Shem Tov und Nachman von Bratslav. Der wahre Radikale kön-

---

718 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

719 Zu diesem typisch anarchistischen literarischen Duktus vgl. Avrich 1973; Glöckner 1989.

720 Die Frage, ob im Anarchismus avantgardistische oder elitäre Haltungen zu finden sind, ist in der Forschung unterbelichtet (dieser Frage widmeten sich die Beiträge in den Panels on Anarchism, insb. *Elites in an egalitarian movement*, ESSHC, University of Glasgow, April 2012). Nedava schrieb in dieser Frage über Abba Gordin, dessen Schriften verkörpert einen inhärenten Widerspruch, wenn Gordin einerseits dem Lernen verhaftet war, andererseits mit seinem älteren Bruder den anti-intellektuellen Charakter des „Pan-Anarchismus“ (Fn 248) betonte. Nedava zitierte das Organ der Petersburger Anarchist/innen, *Burevestnik* vom 27.01.1918, in der sich Gordin gegen die Trennung von Unwissenden (*ameratsim*) und Gelehrten richtete (Nedava 1974: Fn 9). Somit adressierte auch Gordin das *shifles*-Problem.

721 Nach Khaim Ashli war selbstverständlich, dass „aus dem faktischen Geschehen“ verschiedene Schlüsse gezogen werden könnten. Er betonte die Pluralität der Meinungen und Ansichten über „die Welt“, die von denen, die sich dumm (*tamevate*) stellen, geleugnet würde (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5). Der hohe Grad an Bildung steht im Einklang mit Tony Michels' Beschreibung der Gründung einer *Alef-beys-shul* 1914 in der Stadt New York (Michels 2005: 197 f.). Die zahlreichen jüdischen Selbsterziehungs- und Fortbildungsgesellschaften sprechen ebenso dafür (ebd.: 114 ff.). Viele der jiddischsprachigen Sozialist/innen, die nach 1905 in die USA einwanderten, hatten Universitätsabschlüsse und waren zum Teil promoviert (Howe 1976: 503).

722 Zu Berditshevski s. die Fn 95, 984.

723 Zu Horodetski s. die Fn 96, 984

ne die Schriften des Bratslaver und des *BeSh"t* nicht verstehen, wohl aber ein *goyisher* gebildeter Europäer. Ergo sei der jüdische *amoretz* ein größeres Übel als der nichtjüdische Gebildete.<sup>724</sup> Der *heymishe amoretz*, der Unwissende in den eigenen Kreisen, werte die großen Geister des Chassidismus ab, wage es aber nicht, andere Philosophen, hier Laotse oder Menzius, herabzuwürdigen. Erst in Bezug auf das Jüdische verliere der *amoretz* jeden Respekt.<sup>725</sup> Insofern wurde ein doppelter Standard in Bezug auf die Bewertung dessen unterstellt, was als Hochkultur verstanden wurde. Auf diese Weise spiegelte der *shifles*-Komplex die drängende Frage, was unter einer Hochkultur zu verstehen sei, und den Umstand, dass sie Juden vielerorts abgesprochen wurde.<sup>726</sup> Er beinhaltet auch die Frage nach einer affirmativen Identifikation mit der jüdischen Kultur. Ziehen wir hinzu, dass allen Positionen eine antifaschistische Haltung gemein war und das Böse, der Untergang der Zivilisation in Faschismus und Nationalsozialismus verortet wurden, ist die Empfindlichkeit der hier getroffenen Nerven ersichtlich. Nichtverstehen konnte als nicht verstehen Wollen gedeutet werden, dem eine antisemitische Motivation zugrunde liege.<sup>727</sup> Festzuhalten bleibt, dass in den hier dargestellten Positionen ein Diskurs der radikalen Aufklärung fortgeführt wurde; romantische und rationalistische Konzepte von Religion kamen zum Einsatz, rationalistische Konzepte von Wissenschaft, vor allem des wissenschaftlichen Sozialismus wurden spiritualistischen Zugängen zur Welt und einer Kritik an einem reinen Rationalismus gegenübergestellt.

---

724 Dieses Motiv war bereits in einer Mischna (*Horajot* 3,8) vertreten: „Wenn ein Bastard ein Gelehrter, und ein Hohepriester ein Unwissender ist, geht der gelehrte Bastard dem unwissenden Hohepriester vor.“

725 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5. Diese Wertschätzung jüdischer Inhalte durch nichtjüdische Europäer allein bestätigte für Ashli den inneren Wert der Schriften über den Chassidismus. Eine gewisse Konkurrenz um die Gunst 'des gebildeten Europäers' scheint durch die Polemik hindurch. Gleichwohl war die unterschiedliche Wertung von Traditionen zu erkennen: Die jüdische umstritten, von der einen Seite verteidigt, von der anderen herabgesetzt, galten „die nichtjüdische“ wie „die chinesische“ als nicht in Frage gestellte Kulturgüter. Ashli verwies auf diesen Unterschied und warf der unwissenden Gegenseite Selektivität und zweierlei Maß vor.

726 Richard Wagner (1813-1883) attestierte dem Judentum in *Das Judentum in der Musik* (1850) eine wesensbedingte Wurzellosigkeit und insofern das Unvermögen zu wahrer Kreativität und Hochkultur. Sein Angriff richtete sich insb. gegen Giacomo Meyerbeer, Felix Mendelssohn und Heinrich Heine. Aber auch weniger antisemitische Intellektuelle taten sich mit dem Aufkommen einer jiddischsprachigen Kultur schwer: „Yiddish writing intellectuals suffered ridicule not only within the Jewish world, but often among the intellectuals of surrounding cultures who smiled at the idea that a little Jew with earlocks, the son of a Vilna tailor, could have something valuable to say about Spinoza.“ (Howe 1976: 500). Insofern griff der sog. *shifles-komplex* diese herabwürdigenden Fremdzuschreibungen auf.

727 Kh. Ashli meinte, der Radikale, der *heymishe amoretz*, wehrte die jüdische Tradition selektiv ab, obwohl sich nichtjüdische Philosophen ebenso der Religiosität widmeten (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5). Nach A. Almi wurden biblische Metaphern aufgrund antisemitischer Motivationen falsch gedeutet (A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5; (b), FAS, 10.11.1944, S. 3; zum Antisemitismus in den Wissenschaften vgl. Rupnow 2011). Schon seit der Übersetzung und Verbreitung Robert G. Ingersols atheistischer Schrift *Di toesn fun Moyshe Rabeynu in das Jiddische* (1879) war das Infragestellen der Originalität jüdischer Quellen innerhalb anarchistischer Kreise geläufig (Goldberg, in Tcherikover 1945: 418-20).

### 3.2 AUTONOMIE CONTRA AUTORITÄT

Bisher wurde Religion als Frage nach den Quellen des Wissens diskutiert – ein Zusammenhang, der nur idealtypisch getrennt vom folgenden Blickpunkt betrachtet werden kann. Beide Komplexe, Wissen contra Glaube (3.1) und Autonomie contra Autorität (3.2), berührten schließlich Vorstellungen von Individualität, Freiheit und Determination. Die Ablehnung von Autorität war eine der zentralen Merkmale anarchistischer Argumentationen. Paradigmatisch dazu die Position Emma Goldmans:

Das stärkste Bollwerk der Autorität ist die Einförmigkeit: das größte Verbrechen weicht am wenigsten von ihr ab. Die allgemeine Mechanisierung des modernen Lebens hat die Einförmigkeit vertausendfacht. Sie ist überall gegenwärtig, in Gewohnheiten, Geschmacksrichtungen, Kleidermoden, Gedanken und Ideen. Ihre konzentrierteste Einfallslosigkeit ist die „öffentliche Meinung“. Nur wenige haben den Mut, ihr zu widerstehen. Wer sich weigert, sich ihr unterzuordnen, wird sofort als „merkwürdig“, als „anders“ abgestempelt, er wird als störendes Element in der bequemen Stagnation des modernen Lebens diffamiert. (Goldman 1987: 82)

Mechanisierung, Einförmigkeit und Standardisierung der natürlichen Vielfalt und des Lebens sind Topoi, die bereits aus Abba Gordins Kritik an Autorität (Kap. 2.2.5) wie auch aus anderen Positionierungen zu Religion und Religiosität (Kap. 3.1.3) bekannt sind. Beide Seiten der Debatte, auch religionskritische Literaten nutzten diese für ihren Einspruch. Im Folgenden werden zunächst die Argumentationen eingeführt, die Religion als Autoritätsproblem behandelten. Sie begründeten Religion als wesensmäßig autoritär und wiesen ihren Vertretern zu, sich submissiv zu verhalten. Hier kam der Topos der freiwilligen Unterwerfung hinzu. Darauf antworteten sog. *traditsyonistn*, die etwa die innerjüdische Pluralität betonten (Kap. 3.2.2). Selbstverortungen der *bal-tshuves*, die ihr Verhältnis zu Gott „wie ein Mensch und nicht wie ein Wurm“<sup>728</sup> bestimmten, wurden gestärkt. Hier wurde ersichtlich, welchen Voraussetzungen sich religiös-anarchistische Positionen argumentativ anpassten, um Religiosität im Bereich der Gemeinschaft zu legitimieren. Umdeutungen, Abschwächungen und Relativierungen des Autoritätsvorwurfs lagen vor – Strategien, die die Gemeinsamkeiten zu Radikalen und Freidenkenden herausstellten. In gewisser Hinsicht schließen die Ausführungen Abba Gordins in Kap. 2.2.3 hier an. Obwohl für viele der gemeinsame Glaube nicht mehr als Referenzpunkt für eine kollektive Identität diente, waren einige doch bestrebt, einen ambivalenten Bezug zum Glauben beizubehalten.

---

728 M. Ravitsh, FAS 1.11.40, S. 6.



Zuletzt werden die scharf religionsfeindlichen Positionen in Kap. 3.2.3 angegeben, die gewissermaßen an das Kap. 3.2.1 anschlossen, darüber hinaus aber Religion als individuelle Anwendung bzw. „Schrulle“<sup>729</sup> in den privaten Bereich verwiesen. Religion war dabei nicht einmal mehr der Kritik würdig, vielmehr galt ihre öffentliche Sichtbarkeit als ein Affront gegen den freiheitlichen Charakter der Gemeinschaft. Die Dichotomie Barbarei contra Moderne rückte in das Zentrum dieser Argumentationen, anders als in Kap. 3.1.3 wurden hierbei personifizierende Zuweisungen an den 'Reaktionär' getroffen und dieser zum Handeln aufgefordert. Dabei wurden keine argumentativen Brücken geschlagen oder Gemeinsamkeiten neben der Kritik formuliert. In diesem Abschnitt kann gezeigt werden, auf welche Weise das noch Tolerierbare zum Reaktionären, Barbarischen und nicht Dazugehörigen wurde. Der Punkt des Kippens, oder Umschlagens der Argumentation könnte Rückschlüsse auf die Prozesse der Grenzziehung zulassen, die das Nonkonforme konstituieren.

### 3.2.1 RELIGION ALS HERRSCHAFTSFORM

Die wesentlichen Punkte, die nun gegen Religion angeführt wurden, lassen sich auf die Dichotomie Autonomie contra Autorität zurückführen. Religion wurde in diesen Fällen substantiell als Herrschaftsform und als eine spezifische Ausformung der zu beseitigenden Machtverhältnisse bestimmt. Dies zuvörderst über die Bestimmung des Wesens der Gottheit: Shloyme Rabinovitsh charakterisierte Gott als autoritären Herrscher. In seiner Verteidigung des Sozia-

---

729 Marx beschrieb Religion als Privatangelegenheit und „Schrulle“, innerhalb derer höchstens eine politische Emanzipation, nicht aber menschliche Emanzipation erreicht werden könne: „Der Mensch emanzipiert sich *politisch* von der Religion, indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des Staats, wo der Mensch - wenn auch in beschränkter Weise, unter besonderer Form und in einer besondern Sphäre - sich als Gattungswesen verhält, in Gemeinschaft mit andern Menschen, sie ist zum Geist der *bürgerlichen Gesellschaft* geworden, der Sphäre des Egoismus, *des bellum omnium contra omnes*. Sie ist nicht mehr das Wesen der *Gemeinschaft*, sondern das Wesen des *Unterschieds*. Sie ist zum Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den andern Menschen geworden - was sie *ursprünglich* war. Sie ist nur noch das abstrakte Bekenntnis der besondern Verkehrtheit, der *Privatschrulle*, der Willkür. Die unendliche Zersplitterung der Religion in Nordamerika z.B. gibt ihr schon *äußerlich* die Form einer rein individuellen Angelegenheit. Sie ist unter die Zahl der Privatinteressen hinabgestoßen und aus dem *Gemeinwesen* als *Gemeinwesen* exiliert. Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation. Die Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*, die *Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die *Vollendung* der politischen Emanzipation, die also die *wirkliche* Religiosität des Menschen ebensowenig aufhebt, als aufzuheben strebt.“ (Marx 1843/ 1976: 356 f., Herv. i. O.; zur Diskussion dieser Schrift *Zur Judenfrage* und des ambivalenten Verhältnisses des Autors zum Judentum s. Fn 398).

lismus und der radikal jüdischen Welt schrieb Rabinovitsh in herausgestellten Lettern, Gott kontrolliere die Welt, die er geschaffen habe. Hier galt es, die neuen Religiösen zu mahnen, ihnen den Charakter ihrer Unterwerfung vor Augen zu führen. Gott prüfe, gebe Anweisungen über Sünden und *mitsves*, strafe und belohne nach Gutdünken.<sup>730</sup> Übereinstimmend mit diesem Verständnis der Gottheit spöttelte A. L. Goldman vor dem Hintergrund der Almi-Goldman-Debatte<sup>731</sup>, dass diese Fragen im Zuständigkeitsbereich der *talmide khakhomim*, der Gelehrten lägen. Er schrieb, es sei Aufgabe der

[...] Dichternaturen, schöne Geschichten über Ziele und Zwecke der 'Schöpfung' zu spinnen, über die Geschöpfe, ihr Leben, Sterben und ermordet-Werden, über das Paradies im Himmel und die Hölle in der Unterwelt, über Lüge und Strafe und über das Sterben für fremde Sünden, über Gebete und [darüber, LT] dem mächtigsten Herrn aller Welten Opfer zu bringen, der das kleinste Würmchen verspeist und auch den Vogel mit dem Würmchen, über die Erlösung von Menschen durch einen speziellen Erlöser, einen 'gesandten' Messias, über die Auferstehung der Toten – kurz, über den ganzen Plan des 'Jemands', den man für heilig hält.<sup>732</sup>

Antiautorität wurde in Form der Ironie vorgetragen und mit der Theodizee, einer rationalen Frage nach dem Sinn des göttlichen Handelns, verknüpft. Der Gegenseite, den „Dichternaturen“ wurde die Autoritätskritik abgesprochen. 'Gott' kennzeichnete Goldman als allmächtig, erbarmungslos und gefräßig – dadurch konzipierte er Autorität als eine Gewalt, die über Leben und Tod entscheide. Darüber hinaus wies er dieser Instanz Irrationalität zu, wenn sie trotz ihres Vermögens an Macht auch „das kleinste Würmchen verspeist“ und, unersättlich, „den Vogel mit dem Würmchen“. Dieser Obrigkeit, die auf die Demonstration von Macht angewiesen sei, wurde mit dem Verweis auf ihre Abhängigkeit wirkliche Macht abgesprochen, während die „Dichternaturen“ auf das bloß Scheinbare hereinfließen.<sup>733</sup>

Übertragungen dieser klassisch antiautoritären Religionskritik fanden statt, wenn auf neue Formen des Glaubens verwiesen wurde. Der Übertragung lag die Annahme der Transformati-

730 Vorangegangen war die Auffassung Shmuel Nigers, Grundsätze (*ikarim*) wie die Existenz eines Schöpfers (*metsiyes haboyre*) begründeten den Sozialismus. Dagegen setzte Rabinovitsh die Konzeption eines willkürlichen Gottes (Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5).

731 S. Kap. 3.1.2.

732 דעם פרעג-וואָרט "פאָרוואָס" לאָזט די וויסנשאפט איבער צו די תלמידי חכמים פון דער רעליגיע, צו דיכטער-נאָטורן, אויסצושפּינען שיינע מעשות און טעאָריעס וועגן צילן און צוועקן פון "באַשאַף", פון די "באַשעפענישן" – זייער לעבן, שטארבן און דערמאָרדעט ווערן; וועגן דעם גן-עדן אין די הימלען און דעם גיהנום אין דער שאול-תחתיה; וועגן שחר ועונש און אָפּקומען פאר פרעמדע זינד; וועגן תפילת טאָן און קרבנות ברענגען צום אלמעכטיקן האָר פון אלע וועלטן, וואס שפּייזט דאָס מינדסטע ווערעמל און אויך דעם פּויגל מיטן דאָזיקן ווערעמל; וועגן דער דערלייזונג פון מענטשן דורך א ספעציעלן דערלייזער, א "געשיקטן" משיח; וועגן תחית-המתים – בקצור וועגן דעם גאנצן פּלאַן פון דעם "עמין" וועלכן מ'האלט הייליק (A. L. Goldman, FAS) (03.12.1943, S. 3)

733 Ebd. Goldman nutzte die Theodizee, um von Almis Problematisierung der begrenzten Erklärungskraft der Wissenschaften wegzuführen und auf die beschränkte Erklärungskraft der Religion zu weisen (Kap. 3.1.2).

on von Inhalten zugrunde, während die Form des Glaubens als gleichbleibendes, den Menschen unterwerfendes Axiom unverändert sei. Eine Anwendung dieser Religionskritik äußerte sich im Vorwurf, Kommunismus und „Etatismus“ seien Formen einer neuen, dogmatisierten und ritualisierten Religion – deutlich anhand der Position Alfred Bingham's erkennbar.<sup>734</sup> Vor dem Hintergrund des *velt-khurbm* (der Zerstörung der Welt), seien Nationalismus und Kommunismus die neuen Glaubensformen, die zu Verfolgungen und Opfern führten. Diese „falschen Religionen“ füllten die Leere, die die alten hinterließen. So sei etwa der „Ritus des Nationalismus“ in den Opfergaben des Einzelnen und in der Glorifizierung der Gemeinschaft zu erkennen. Der Kommunismus sei der Glaube an universale menschliche Brüderlichkeit, dessen „Prophet Marx“ die einheitliche Gemeinschaft beschwöre und nationale Eigenheiten unterordne. Heute beschneide der Staat die Rechte des Einzelnen.<sup>735</sup> Bingham beschrieb Glaubensformen als autoritär, insofern sie das Individuum unterordneten, Gewalt rechtfertigten und „Seelen zerreißen“. Das Vertrauen in eine Autorität, d.h. der Glaube an den Staat als regulierende Instanz wurde in Hinsicht auf den verpflichtenden Militärdienst und auf Rechtsverletzungen in Frage gestellt. Hier wurden Metaphern eingesetzt, die der religiösen Sphäre entnommen waren – rituelles Handeln, das Opfern, das Beschwören, Vergöttern, die zustimmende Phrase „Amen“ – und als solche auf vordem 'weltliche' Bereiche übertragen.

In gleicher Weise beschrieb N. Goldberg<sup>736</sup> die „Religion der Menschheit“ und spielte implizit auf die kommunistischen Lehren, die „aus der Menschheit eine Religion machen“ an.<sup>737</sup> Richtig sei zwar, den Intellekt nicht von Spiritualität zu trennen. Die einzige Kraft, die den Kopf mit dem Herzen zusammenbringen könne, sei Religion. Kant habe erkannt, dass das Haupt-

---

734 A. Bingham, FAS 15.9.1944, S. 2. Bingham's Ausführungen wurden 1944 in neun Folgeausgaben der FAS in einer Übersetzung abgedruckt.

735 Als Angehörige dieser 'Staatsreligion' vergötterten „die Angelsachsen“ den Staat und „sagen Amen zum militärischen Zwangsdienst“. Bingham führte US-amerikanische Bürgerrechtsverletzungen während des Zweiten Weltkrieges wie die Internierung von Industriearbeitern und derer an, die „als Japaner verhaftet“ wurden. Der Krieg sei eine „religiöse Veränderung“, er „zerreißt die Seelen der Menschen nicht weniger, als ihre Körper auf dem Schlachtfeld“. Zwar grenzte Bingham explizit die „großen Religionen“ vom Glauben an Nation, Volk und den Staat ab, so etwa das Christentum, das die Wichtigkeit des einzelnen Menschen betone und Wert auf das soziale Miteinander lege. Dennoch sei es verfehlt, eine Rückkehr zu früheren Glaubensformen zu fordern und der christlichen Kirche „ihre alte Autorität zurückzugeben“. Man brauche einen „umfassenden Glauben, eine neue Weltreligion“ (ebd.).

736 Bei diesem Autor handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Noyekh Goldberg (1902-1968), einen Schriftsteller und Literaturkritiker, der mit A. Almi, Shlomo Bickel, Menahem Boreysho, Yankev Glatshiteyn, Dovid Ignatof, Halper Leyvik, Avrom Liesin, Kalmen Marmor, Shmuel Niger, dessen Bruder Daniel Tsharny, Yankev Pat, Isaac Bashevis Singer und Avrom Sutzkever korrespondierte (Yivo Archives, RG 599). Er war u. a. Verfasser des Abschnitts *Di antireligyze bavegung* in E. Tcherikov's *Geshikhte fun der Yidisher arbeter-bavegung in di Fareynikte shtatn* (1945), mit einem Vorwort von M. Weinreich.

charakteristikum von Religion die Existenz einer Kraft sei, die höher und mächtiger als der Einzelne sei und deren geistiger Autorität der Einzelne sich freiwillig anheimgeben soll.<sup>738</sup> Diese Kraft verbinde „den Verstand mit dem Herzen“. Weder dürften die Gefühle den Intellekt beherrschen, wie dies im Katholizismus der Fall sei, noch der Verstand die Gefühle unterdrücken, wie im „trockenen Rationalismus“.<sup>739</sup> Doch polemisierte Goldman gegen diese freiwillige Unterwerfung mit Ironie. Kant habe einen traditionellen Gesetzeskodex, einen „Schulchan Aruch“ entworfen, der regelmäßiges Beten zu den Schöpfern der Kultur, wie „*Moyshe Rabenu*, Homer, Julius Cäsar, Gutenberg, Shakespeare“ vorgebe. Ohne explizit zu werden, deutete Goldberg auf die religiöse Ausprägung des Positivismus, die sich vor allem auf dem südamerikanischen Kontinent verbreitete.<sup>740</sup> Indessen gewann die Ironie an Schärfe, wenn der Autor die *kohanim* als Lehrer der Menschheit beschrieb, die sich zu autokratischen Führern entwickelten. Die wirkliche politische Macht sei in den Händen der Soziologen, die ökonomisch-politische Macht der *mamlakhat-kohanim* (Priesterherrschaft) auf eine kleine Gruppe von Privilegierten beschränkt – Bankiers, Händlern, Fabrikanten und Landbesitzern. Autorität lag damit in der Kontrolle über das Wissen und in ökonomischer Zentralisierung. Sie entspringe der freiwilligen Unterwerfung unter eine Idee, die zu einer – analog zu Bingham's Position – Ersatzreligion mit autoritären Züge geworden sei.<sup>741</sup> Dem setzte der Autor entgegen, „die Gesellschaft“ müsse Menschenliebe und Brüderlichkeit erlernen. Dies jedoch ohne „eine abstrakte Idee“, einen neuen Glauben mit eigenem Priesterstand und Privilegien.

---

737 Kant, der wie P. J. Proudhon, L. Blanc und K. Marx eine „bessere Gesellschaft“ habe schaffen wollen, plädiere für eine Altruisierung des Menschen, der sich mit Herz und Seele den Interessen der Mitmenschen verpflichten solle. Im Anschluss daran begründete Goldberg seine „Diagnose der Krankheit“, an der die Gesellschaft leide, am Egoismus der Menschen, der durch eine innerliche, psychische Revolution abklingen könne. „Die Menschen“ sollten ihre „fundamentalen Begriffe des Lebens“, ihrer Moral und Ethik ändern, dann würde das „ganze soziale Gebäude“ aus sich heraus umgebaut, ohne Blutvergießen und Gewalt (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2).

738 Goldberg sah Unmoral (*hefkeyres*) und Unverantwortlichkeit in den Reihen der Revolutionäre selbst (ebd.), ähnlich die Argumentationen Landauers (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3) und Abba Gordins.

739 Vgl. hierzu Fn 169, auch 677, 885, eine Analogie liegt zu den „trockenen“ Parteikreisen vor, die einem ontologischen Widerstandsgefühl entgegen gestellt wurden, Fn 1079, 1108.

740 Dies wurde hier angedeutet: Kinder sei moralisches und soziales Bewusstsein in der „Positiven Gesellschaft“ zu lehren, damit sich im Alter von 7 bis 14 Jahren „Verstand und die ästhetischen Sinne“ entwickelten. Kants Ordnung von der Entwicklung der Wissenschaften gebe vor, in der Volksschule im Alter von 14 bis 21 Jahren zuerst Mathematik zu studieren, danach Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie, zuletzt Moral und Ethik (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2). Im Begriff „positive Gesellschaft“ deutete der Autor auf die Bewegung des religiösen Positivismus, die im Anschluss an Auguste Comte der *Maxime Ordem e Progresso* folgte.

741 Kant vernachlässige eine Konzeption von Demokratie und ökonomischer Gleichheit. Seine Vorstellungen beruhten darauf, dass Erziehung und Zeremonien eine magische Kraft ausübten, um den *yetsar-hore* – den Drang, Böses zu tun – zu besiegen. Er ignoriere dabei die ökonomischen Faktoren im Leben des Einzelnen (ebd.).

Abgesehen von seinen Mängeln könne doch etwas aus „Kants Plan“ entnommen werden: Es dürfe nicht nur über die Pflichten der anderen gesprochen werden, sondern über die eigenen Aufgaben anderen Menschen gegenüber. Menschen hätten „sich selbst zu ethisieren und moralisieren vernachlässigt“. Deutlich wird, dass Goldberg – an dieser Stelle wie Gordin – mit einem Begriff von Religion als einer Kategorie des Verschulten und Dogmatisierten arbeitete. Einerseits bestimmte er Religion als Macht und Autorität, andererseits aber auch als eine wesenhafte Substanz und die Kraft zur inneren Veränderung.

Dieser Topos der freiwilligen Unterwerfung unter „eine abstrakte Idee“ kam üblicherweise in religionskritischen Argumentationen zum Tragen: V. Nayman setzte die Rückkehr zu Gott mit einer Rückkehr „ins Ghetto“ gleich und verband dabei den Freiheitsbegriff mit dem Heraustreten aus innerjüdischen Kreisen, mit dem Kontakt zu Nichtjuden. Die eingangs gestellte Subjektion, ob Juden zurück in das (geistige) Ghetto kehrten, beantwortet er positiv: Die *baltschuves* seien nie aus der Unfreiheit herausgetreten.<sup>742</sup> Das Ghetto ist hier eine Metapher für die freiwillige Isolation und Selbstbeschränkung. Nayman insistierte, dass Marxismus nicht technisch zu verstehen sei, und kann damit als Antipode gegen Goldberg gelesen werden. Marxismus sei nicht „gegen den Geist“, sei kein Dogma, sondern „eine Anleitung zum selbständigen Denken“, das zu Wahrheit führe.<sup>743</sup> Er sei der Gegensatz zum „seelenlosen, vulgären Materialismus des 18. Jahrhunderts“ und zum ebenso vulgären Materialismus Stalins. Marxismus erstrebe die Freiheit des Menschen und die Grenzenlosigkeit des Geistes.

\*\*\*

Gemeinsam war allen Positionen die Ablehnung der Willkür und einer, wenn auch freiwilligen Unterwerfung unter ein herrschendes Prinzip. Einige wendeten die klassische Religionskritik durch Übertragung auf andere Formen von Massenbewegungen an. Alfred Bingham weitete die Kategorie Religion als Glaube an Kommunismus, Nationalismus und Staatsglaube aus, ebenso Goldberg in einer Dystopie, der den Fokus auf quasi-religiöse Herrschaftsverhältnisse legte, die den Menschen zwar idealisierten, aber dennoch unter eine abstrakte Idee ordneten.<sup>744</sup> Den Positionen war ein intellektueller, ja kirchenamtlicher Religionsbegriff gemein, bei dem Denken, Ideen und Glaube durch die Unterwerfung bedroht seien.

---

742 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; Kap. 3.1.1.

743 Ebd.

### 3.2.2 ANDERE FOTERS UNZERE: UMDEUTUNGEN UND ABWEHR DES AUTORITÄTSMORGENS

Auch sog. *bal-tshuves* teilten den Autoritätsvorwurf an Religion, die jedoch von Religiosität unterschieden wurde.<sup>745</sup> Hierdurch waren Umdeutungen möglich, traditionelle Inhalte konnten transformiert bzw. reformuliert werden, woran erkennbar ist, dass der Autoritätsvorwurf in den meisten Fällen aufgenommen wurde und nur an wenigen Stellen nicht zum Tragen kam.<sup>746</sup> Konfliktfelder waren die Rechtfertigung Gottes vor dem Hintergrund der Schoah, die Lehrinhalte der jiddisch-weltlichen Schulen und der Bann gegen Mordechai Kaplan durch die orthodoxe *Agudes-Harabonim fun Amerike un Kanade* im Jahr 1945. Die Konstellationen für die Rechtfertigung des Glaubens lagen somit zum einen im Problem der Theodizee, und zum zweiten in der Bestimmung von Zugehörigkeit in einem institutionellen Rahmen.

Anhand der Theodizee wird deutlich, welche Rolle auch Ambivalenz und Zerrissenheit für eine religiöse Identifikation der Autoren spielen konnten. Exemplarisch kritisierte A. Almi ein Verhalten, das er als eine Form der „Gotteslästerung“ ansah, dass sich viele Gläubige bloß selektiv und in Krisenzeiten Gott zuwendeten.<sup>747</sup> Anschließend an diese Kritik positionierte er seine Vorstellung von Religiosität, mit der er die menschliche Würde (*derhoybung fun mentshlekhher khshives*) betonte und die angesichts des Leidens in der Welt notwendig mit Gott in Konflikt geraten müsse. Zunächst richtete Almi den Fokus auf die Frommen, die keine „echten“ Gläubigen seien. Er wies darauf hin, dass Menschen nach einem Unglück, wenn ihnen der feste Boden entzogen worden war, zur Rückkehr geneigt seien, „zu Revision, Reue, Sehnsucht nach einem Halt an etwas, das ewig, fest und stark ist.“ Mit einer Volksweisheit berich-

---

744 Diese Strategie wurde auch von den Verteidigern der Religiosität eingesetzt. Denkbar ist die Absicht, auf die verschiedenen Glaubenswege hinzuweisen und sich von destruktiven Formen abzugrenzen. Ein Beispiel war Ts. Kahan, der augenzwinkernd bemerkte, „dieselben Menschen“, die das jüdische Leben über Jahre „mit einer neuen Religion und den Dogmen der Parteien geschmiert“ hätten, mochten „das Wort Gott“ nicht. Shmuel Nizer habe festgestellt, dass man sich von den Dogmen der Partei und ihrer Hegemonie befreit habe. Und es sei „mehr als recht“, ja, eine Freude, dass man jetzt große Werke in der Literatur schaffen werde, die auf Religiosität gründen (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5; vgl. Kap. 3.1.3).

745 S. dazu Kap. 3.1.3.

746 Keine Aufnahme fand der Topos durch Mordkhe Yafe 1939a;b und Shea Tenenboym 1944. Für Tenenboym war die Beziehung zwischen „dem kosmischen Schöpfer und dem Menschen“ von „Intimität und großer Idylle“ geprägt. Gott behüte die Schritte der Menschen, er spreche mit ihnen, die ihn in den „Gärten des *Tanakh* berühren“ könnten. Allerdings sei die göttliche Kraft „in unseren Zeiten“ aufgrund der schwachen Hoffnungen und eines mangelnden Glaubens sehr fern (Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5). Tenenboym trug hierbei eine anthropomorphe Gottesvorstellung vor.

747 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5. Damit war die Gottheit für den Agnostiker Almi – anders als für Gordin – noch eine vom Menschen getrennt konzipierte Einheit. Wir erinnern an den gänzlich anders gelagerten Schwerpunkt im Gordinschen Begriff von Götzendienst als Konsumismus, Körperkult (*guf-kult*) und Ich-Verleugnung (Kap. 2.1). Mit dem Titel dieses Beitrags, *Ober davnen darf men dokh*, bezog sich Almi wahrscheinlich auf I. L. Peretz' Erzählung *Ober davnen muz men dokh* (Peretz 1920: 121-4).

te der Autor von einer Jüdin, über die Almi die neuen Frommen (*di ale bal-tshuve*) negativ charakterisierte.<sup>748</sup>

Insofern behandelte Almi die Figur des *bal-tshuve* äußerst kritisch: Gott beschrieb er als Objekt und Spielball der Interessen, dem sich nach Belieben zugewendet werde. Damit ging für diesen Autor Souveränität von dem Menschen aus – Gott war das Objekt der Handlung. Deutlicher noch wurde der Autor, wenn er fortfuhr, physische Gewalt werde von Menschen selbst ausgelöst. Die Zeit, in der sich Menschen an Gott wenden, sei gekommen, „da die Menschheit sich im blutigen Unglück herumtreibt, Völker überfallen und zertreten werden von einer Rotte wilder Despoten und Böswilliger, da das jüdische Volk im Staub liegt, voller eitriger Wunden, und schreit.“<sup>749</sup> In besseren Zeiten wendeten sich diese *bal-tshuves* erneut der schlechten Kultur (*letarbes-roe*<sup>750</sup>) zu. Das Böse ging demnach nicht von einer überirdischen Macht, sondern von „wildem Despoten und Böswilligen“ aus. Zugleich hielt der Autor an der Allmacht Gottes fest – er bemerkte sarkastisch, es sei dem Höchsten entweder nicht wichtig, sich mit dem Menschen zu befassen, oder er habe Freude „an unseren Leiden“.

Der Autor zeichnete damit eine göttliche Kraft, die zwar die Welt geschaffen habe, aber tyrannisch, despotisch und böswillig sei. Insofern folgte Almi dem Gottesbegriff derer, die Religion ablehnten, die unter Kap. 3.2.1 beschrieben wurden. Anders als diese Autoren wendete sich Almi aber nicht von der Existenz Gottes ab. Das Bekenntnis zur Allmacht Gottes, des

---

748 Der Autor berichtete von einer „Volksanekdote“ über eine Jüdin, die eine wacklige Brücke über einen stürmischen Fluss nutzen musste. Sie betete zu Gott, er solle sie sicher herüber bringen und versprach ihm dafür eine *sefer-toyre* im örtlichen *bes-hamedresh* – eine *mitsve*. Nach Passieren der Brücke lenkte sie ein und erinnerte Gott daran, dass sie eine arme Witwe sei und sich den Luxus einer Kerze gar nicht leisten könne. Diese Anekdote charakterisiere *di ale bale-tshuve* während eines Unglücks oder beim Altern, eine solche Art Religiosität sei eine Abschwächung von jedem wirklich religiösen Inhalt. Verbitterung, Vergessen oder gar das Verlassen der Gottheit, die man aber mit Komplimenten verehere, sobald es den Gläubigen schlecht ergehe, mit der also gehandelt werde wie mit einer Ware (*soykherl*) – das sei wahre Gotteslästerung. Hingegen füllte „die innere intime Religiosität“ ein ganzes Leben aus, in Freud und in Leid. Sie sei das Leitmotiv aller Gedanken und Taten, die Schlechtwetterreligiosität ein Schlag ins Gesicht (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5). Almi zog eine Redewendung heran, ein bekanntes jüdisches Wort, *איז דער יוגנט א הור* (ebd.), mit der er Rückkehrer zu Religion metaphorisch mit einer Jüdin beschrieb, der er Wankelmut und charakterliche Schwäche zuwies.

749 אַצונד, בעת די מענטשהייט וואָלגערט זיך אין בלוטיקן אומגליק; בעת פעלקער זיינען באַפּאַלן און צעטרערטען געוואָרן פֿון אַ מחנה ווילדע דעספּאַטן און רשעים; בעת דאָס אידישע פּאַלק ליגט, ווי איוב, אין שטויב, פֿול מיט אייטערדיקע וואונדן און שרייט [...].

(A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5)

750 Der Begriff *tarbes* meint im Jiddischen „Respekt“ und „Anstand“, im Hebräischen („Kultur“) die spezifischen, hebräischsprachigen Bildungs- und Kultureinrichtungen im Polen der 1920er und 1930er Jahre. *Letarbes-roe* wird nicht nur wörtlich mit „zur schlechten Kultur“ übersetzt, sondern auch mit „heraus aus *Yidishkayt*“ (Niborski 1999: 144). Hier wurden Überschneidungen zu Abba Gordins Haltung gegen 'die Assimilationisten' deutlich, stärker aber wog für Gordin die Abgrenzung zu den *Goyim* (vgl. Kap. 3.3).

Schöpfers und Herrn der Welt, mündete vielmehr in der Forderung, sich mit Eigenverantwortung zu schützen: Jetzt, da „die Menschheit und überhaupt das jüdische Volk ein Opfer des triumphierenden Bösen geworden“ sei, könne nur die menschliche Würde erheben. Damit war der Glaube an Gott allein nicht hinreichend, um Leid zu deuten. Der Glaube hatte für diesen Autor die sinnstiftende Funktion verloren. Er schrieb in Rage, „wir sind dem *Rabenu shel oy-lem* [dem Herrn der Welt, LT] gar nichts schuldig, im Gegenteil, er schuldet uns eine Menge.“ Und: „Wenn einer glaubt, dass ohne Gottes Willen kein Gräslein sich bewegt“, müsse er dahin gelangen, dass Gott „hinter den Taten von Hitler und Mussolini“<sup>751</sup> stehe. Damit richtete sich Almis agnostische Ausführung auch gegen pantheistische Gotteskonzeptionen, die Gott als Ursache der lebendigen Vorgänge sehen.

Der von religionskritischen Positionen aufgeworfene Determinismus, der das Konzept einer Abhängigkeit des Individuums von Gottes Willen kritisierte, wurde damit aufgegriffen und in Frage gestellt. Der Mensch stehe in Eigenverantwortung: Almi zitierte ein Bild bzw. eine Photographie von einem frommen Siedler, der auf dem Feld einer Kolonie<sup>752</sup> in traditioneller Kleidung, *talis* und *tfiln*, gekleidet, in der einen Hand einen *sider* (Gebetsbuch), in der anderen ein Gewehr halte. Mit diesem Bild verwies Almi darauf, dass sich auch ein Frommer nicht auf das Beten verlasse, sondern zur Not ein Gewehr bereithalte. Es stand dem Stereotyp des orthodoxen Juden idealtypisch entgegen, der sich unbeholfen an seinen Bart fasste – ein Klischee, das Khayim Ashli zitierte.<sup>753</sup>

Damit zeichnete Almi ein Konzept von Versöhnung mit Gott, das die Widersprüchlichkeit des Unterfangens nicht unterschlug. Almis Selbstverständnis als „einer, der wie seine Leser wissen, an Gott glaubt, an eine allhöchste Kraft, an einen universalen Verstand“ bedurfte der Rechtfertigung: Die Forderung nach Versöhnung mit Gott sei „kein Widerspruch zum inneren Glauben“, sondern Teil der Religiosität. „Ich würde nicht sagen, dass ich – Gott bewahre – Gott hasse, aber mir ist auch fremd, was man 'Liebe zu Gott' nennt.“ Selbst wenn „ein solcher *reb*“, hier wurde Gott bezeichnet, nie existierte, habe dieser doch für die Gläubigen eine symbolische Bedeutung. Entsprechend verstand Almi die Hiob-Megilla als Satire gegen eine Instanz, die es nötig habe, sich „mit einem aus Fleisch und Blut zu messen, obwohl [sie] selbst

---

751 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5.

752 Ob Almi damit einen Bewohner eines religiösen Kibbuz meinte, machte er nicht deutlich.

753 S. das Zitat von Kh. Ashli auf S. 164 f.



den Ausgang der Prüfung kennen muss.<sup>754</sup> Zwar zweifle die Frau Hiobs nicht an der Existenz Gottes und seiner Macht, dieser setze sie aber die menschliche Würde (*khshives*) entgegen, die keiner Unterwürfigkeit (*hakhnoe*) entspringe. Dieser Frau sei es „zuwider, vor Gott im Staub zu kriechen“. Almi sah im Protest der Gattin eine Revolte gegen tyrannische Allmacht und legitimierte mit dieser biblischen Geschichte die eigene Religiosität, für die ein Glaubensbekenntnis nicht eine kritische oder wütende Auseinandersetzungen mit Gott ausschloss. Hiobs Frau<sup>755</sup> spielte hierbei eine Vorbildrolle. Anders als die bisher angeführten Momente, in denen das Weibliche als Motiv zum Einsatz kam, wurden nicht Schwäche und Wankelmut bildlich dargestellt, vielmehr stand die Frau des Hiob für ein antiautoritäres Selbstwertgefühl, mit dem sich Almi positiv identifizierte.

Auch Melekh Ravitsh<sup>756</sup> legte die Würde des Menschen in das Zentrum der Argumentation, die er von der Unterwerfung unter eine Autorität abgrenzte. In seiner Antwort auf Almi beschrieb er sich als „eine[n], der einst kein Gläubiger war“<sup>757</sup> und der neulich ein Gebet über die Versöhnung mit Gott geschrieben habe. Das Gedicht „Einfache Rede mit Gott“ unterstrich die Unabhängigkeit vom religiösen Kleidungsstil und die Freiheit, der Gottheit unbefangen zu begegnen: „Nicht in *talis* und *tfiln* komme ich zurück, in Inhalt komme ich und nicht in Form, ich komme wie ein Mensch und nicht wie ein Wurm.“<sup>758</sup> Das Kriechen im Staub in Almis Argumentation entsprach der Ravitshschen Beschreibung des Verhaltens „wie ein Wurm“. Unspezifisch bezog sich dieser Autor auf die Theodizee, wenn er schrieb, das Leben „hämmt mit allerlei Schlägen“. Der Zionismus sei in der Krise, in den Reihen der Jiddischisten sei es „alt und kalt“.<sup>759</sup> Um dem entgegenzuwirken sei das Judentum selbstbewusst zu reformieren, statt sich spontan und unreflektiert alten Glaubensformen zuzuwenden. Der wirkliche jüdische Gott habe schließlich „sein Gesicht nicht in Stein meißeln [*kritsn*]“<sup>760</sup> lassen – er (und der jüdische Glaube) unterliege also der permanenten Erneuerung und Entwicklung.

---

754 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5.

755 Soweit bekannt, hatte die Frau im kanonischen Hiobtext (Hiob 2,9) keinen Namen, im Gegensatz zu Hiobs Freunden oder Töchtern, obwohl sie eine zentrale Funktion ausübte. In der antiken Rezeption wurde ihr ein Name zugeschrieben, meist aber, um ihre Rolle aufgrund des Satzes *shilt got un shtarbt* abzuwerten. Somit diente Almis Auslegung auch einer Umdeutung der traditionellen Rolle der Frau Hiobs.

756 Melekh Ravitsh (1893–1976) war das Pseudonym des modernistischen Dichters Zkhriye-Khone Bergners. Der jiddischistische Kulturaktivist lehrte 1936–38 in Melbourne, 1939–40 in Buenos Aires, New York und Mexiko. Schließlich arbeitete er bis 1950 in der *folksbibliotek* in Montreal. Er gilt als einer der „originellsten Vertreter unserer neuen Lyrik“ (Z. Rayzen, zit. in: Nigér; Shatski 1956, Bd. 8, S. 317).

757 Insofern wurde die Fremdzuweisung an „ehemals“ Radikale und Nichtreligiöse durch die Selbstwahrnehmung des Autors bestätigt, einst kein Gläubiger gewesen zu sein.

758 M. Ravitsh, FAS 1.11.40, S. 6.

759 Ebd.

Der Autor unterwanderte ein Stereotyp und verwies auf die auch von Almi stark gemachte Ambivalenz: Er zog eine personifizierende Fremdzuweisung heran, um sie sogleich aufzuweichen, wenn er einen orthodoxen Juden als „intellektuell und weltlich belesen, ein[en] Litvak“<sup>761</sup> beschrieb. Diese Reihenfolge transportierte die Präsupposition, Gläubige seien naiv und nicht an weltlicher Literatur interessiert. Von diesem „jungen, kämpferischen, orthodoxen“ Juden habe er lernen können, wie das Problem der doppelten Loyalität zu lösen sei. Ravitsh beschrieb das Dilemma als „doppelten Rahmen [...], in dem jede jüdische Gemeinde“<sup>762</sup> leben müsse“, weshalb sich das amerikanische Judentum, „dem gegenwärtig einzig freien Teil des jüdischen Volkes“, in Krisenzeiten auf gegenseitige Unterstützung konzentrieren müsse. So appellierte der Autor an ein Zusammengehörigkeitsgefühl und erinnerte an das solidarische Prinzip *kol yisroel areyvim zelaze*, an eine „Reinheit der Lehre“, einer „seit 3200 Jahren bestehenden Überlieferung“.

Ein weiterer Autor, Shmuel Levin, kritisierte wie zuvor Almi und Ravitsh eine falsche Frömmigkeit, zugleich aber eine von der Gegenseite falsch verstandene Antireligiosität.<sup>763</sup> Dieser Autor schätzte den *Tanakh* als literarisches und künstlerisches Erzeugnis und verteidigte ihn als Bestandteil des Lehrplans der jiddisch-weltlichen Schulen. In den nachfolgend zitierten Fällen knüpfte die Forderung nach Reform der Lehrinhalte an die Kritik des autoritären Unterrichts im *kheyder* an.<sup>764</sup> Levin beschrieb den *Tanakh* als literarisches Meisterwerk und

---

760 Ebd. Ravitsh spielte auf das Verbot der bildlichen Darstellung Gottes an. Es sei nicht die Zeit für eine „Kopf-in-den-*talis*-Politik“ der Religiösen, die er, wie Almi, als Teil einer „billige[n] Frömmigkeitswelle“ abwertete. Stattdessen sei „Zeit für große Gedanken, neue und göttliche.“ Resigniert meinte Ravitsh schließlich, die neuen Religiösen sollten sich in einen *talis* wickeln und mit Gott reden. Vielleicht bewirke es doch etwas. Schließlich bitte auch ein Nichtjude den *zshidko* in einem jüdischen Krankenhaus um das *shma yisroel*, in der Hoffnung, dieses Glaubensbekenntnis sei der Genesung dienlich. Der sonst abwertende Slawismus *zshidko* diene in dieser Ansprache als Bezeichnung eines Freundes in Zeiten der Not, sie reflektierte die Ambivalenz des Autors gegenüber der neuen Frömmigkeit.

761 Ebd. Der Litvak war das Stereotyp eines gebildeten, streng rational studierenden, orthodoxen Juden (Aptroot 2010: 56 f.).

762 M. Ravitsh, FAS 1.11.40, S. 6. Der Autor nutzte den Begriff *yishev* (Siedlung) und beschrieb einen auf einer Fotografie abgebildeten orthodoxen Litvak in einer Kolonie. Gemeint war aber auch die zweite, metaphorische Bedeutung der jüdischen Gemeinde.

763 Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5. Levin nahm in dieser Hinsicht die Rolle Khayim Ashlis in Kap. 3.1.2. ein. Beide Autoren distanzieren sich von 'falscher' Frömmigkeit, obwohl sie sich selbst auf der Seite der sog. *traditsyonistn* verorteten. Es ist denkbar, dass diese Strategie, neben einer differenzierenden Selbstdarstellung, vorauseilend vor Fremdzuweisungen schützen sollte und die antireligiöse Dominanz in der Debatte spiegelte. Siehe die Überlegungen im Resümee, Kap. 3.3.

764 Vgl. paradigmatisch die Memoiren von I. I. Singer (Singer 1946). Die Gegenseite sah darin „reaktionäre Erscheinungen“, die *Arbeterring*-Schulen seien von solch „konservativen Strömungen“ beeinflusst (T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3; Kap. 3.2.3). Ein Argument gegen die klassische Kritik am *kheyder* verwies darauf, dass man trotz dieser Erziehung zu mündigen Menschen geworden sei. So verfuhr Khayim Ashli (Kap. 4.2, Fn 987).

„größtes Werk des menschlichen Geistes“. Anlässlich der Herausgabe der Bibelübersetzung durch den Dichter Yehoash<sup>765</sup> führte Levin die Probleme aus, die sich ergäben, wenn Lernen zu früh und ohne emotionale Bindung mit diesem Werk in Berührung kamen.<sup>766</sup> Ein weit verbreitetes, antiautoritäres Motiv, das Levin aufgriff, war die Delegitimierung der *melamdim* als Lehrer, die wenig vom Lehrberuf verstünden und keinen anderen Verdienst gefunden hätten.<sup>767</sup> Die „Konjunktur-*bal-tshuves*“ argumentierten lediglich mit Ausnahmen, die es sicher gegeben habe. Doch seien diese Lehrer „nicht die idealsten Pädagogen“ gewesen, denn der Großteil der Schüler habe „kein Stückchen *Ivre* gelernt“ und „keinen Geschmack am *Khumesh* gefunden“.<sup>768</sup>

Levin eröffnete drei Kategorien von Personen, die sich auf verschiedene Weise mit der Bibel befassten: Antireligiöse, „Ästhet“ und „Fromme“. Letztere handelten lediglich für die Belohnung durch Gott, während Antireligiöse den *Khumesh* bei der ersten Gelegenheit verworfen hätten. Den Großteil der Argumentation widmete sich der Autor aber der dritten Kategorie: Levin problematisierte eine Unterwürfigkeit und Schicksalsergebenheit, die er der traditionellen Frömmigkeit zuwies und forderte, die intellektuellen Kräfte umzulenken, als sie in einer heroisierenden Selbstaufopferung zu vergeuden.<sup>769</sup> Fromme nähmen die Gebote zu

---

765 Yehoash (Solomon Blumgarten, 1872-1927) war ein bekannter jiddischer Dichter, Gelehrter und Übersetzer, der u.a. für die Übersetzung der Bibel ins Jiddische bekannt wurde.

766 Verwerflich sei, wenn der *Khumesh* im *kheyder* gelehrt, dabei eine *sedre* (festgeschriebene Ordnung) eingehalten werde, *tilim* (Psalmen) repetiert und ohne Interesse „eingesprochen“ würden. Auf das chassidische Motiv der Begeisterung für den Glauben, die sich festen Strukturen widersetze, und das Motiv des subjektiven Verstehens wurde angespielt. Begonnen werden sollte vielmehr mit *bereyshes* und anderen „passenden Geschichtchen“, in der die Schöpfung „naiv“ und auf eine „der kindlichen Phantasie zusagende Weise“ beschrieben werde. Durch die feste Ordnung der Lehre sei nichts recht verstanden, und der *Khumesh*, ganz zu schweigen von anderen Büchern, beiseite gelegt worden. Die „echten Frommen“ und selbst unter ihnen „nur sehr wenige“ seien in der Lage, eine *parshe* mit Rashi zu lernen, dies aber lediglich, weil es Gott so gebiete und das Einhalten der religiösen Pflichten im Diesseits und im Jenseits belohnt würden (Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5). Im traditionellen Schulsystem des *kheyder* wurde nicht mit dem 1. Buch Mose (*Bereyshes*), sondern mit *Vayikra*, dem 3. Buch des *Khumesh* begonnen.

767 Einige *melamdim* waren ehemalige Studenten einer *Yeshive*, die herausgeworfen worden waren und nun Kinder unterrichteten (vgl. Singer 1946). Erinnerungen an den *kheyder* wurden verschieden aufgezeichnet: Mordkhe Gebirtig (1877-1942) schrieb in dem Volkslied *Kinderyorn: Un mayn mame, akh ikh fleg zi libn, khotsh zi hot in kheyder mikh getribn* [...] von einem unangenehmen Ort des Lernens. Andererseits wurde in dem von Mark Varshavski (1848-1907) verfassten *Oyfn pripetshik brent a fayerl* ein freundlicher *melamed* besungen.

768 [...] האָבן קיין שום טעם נישט געפילט אינעם חומש (Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5). *Ivre* ist eine Bezeichnung für Hebräisch.

769 Levin antizipierte, was „die Frommen [...] mir ins Gesicht werfen“: „Wir sind mit der Tora aufgestanden, legten uns mit ihr schlafen, wir ließen uns für sie verbrennen und schmoren, schon im Alter von 5 Jahren lernten wir *khumesh*, sogar die Frauen lasen *taytsh-khumesh* und *tilim*.“ Er fügte hinzu, „im sich-Opfern, sich-erschlagen-Lassen, im in-die-Flammen-Springen mit einem *shma yisroel* auf den Lippen“ könne niemand mit dem jüdischen Volk konkurrieren (ebd.).

streng, verstünden den *Tanakh* nicht „wirklich“ und seien damit nicht in der Lage, dessen ästhetischen Wert zu schätzen. Dies sei der Grund, weshalb wiederum die antireligiöse Gegenseite sich vorschnell von den biblischen Schriften abwandte.<sup>770</sup> Die Extensivität des Arguments lag damit zwar in der wiederholenden Neuformulierung der antireligiösen Kritik. Dies jedoch mit dem Zweck, die traditionellen Inhalte für die weltlichen Schulen zu nutzen, den ästhetischen Wert des *Tanakh* zu unterrichten bzw. innerhalb der Wir-Bildung zu stärken.

Diese Beobachtung bleibt festzuhalten: Shmuel Levin kritisierte in extenso eine falsche Frömmigkeit, um abschließend für den Einsatz des *Tanakh* im Lehrplan zu plädieren. Auch ein weiterer Autor, Yankev Levin, beschrieb die traditionellen Lehrmethoden kritisch.<sup>771</sup> Dieser Autor beschrieb „die herrschende religiöse Weltanschauung unter Juden“ als „Joch der hundert Befehle und Befehlchen“<sup>772</sup>. Er selbst lehre in den Mittelschulen den *Tanakh* auf eine Weise, wie er betont, die den Schülerinnen und Schülern zugänglich sei. Der Autor begründete, was wann gelehrt werden könne, „so dass es die Kinder gehörig verstehen und schätzen, und daran wirkliche Freude haben.“ Anlass waren Beiträge in *Tog* und *Morgn Zshurnal*, die sich mit der biblischen Lehre befassten. Die Schreiber hätten darin ausgedrückt, das Bildungskomitee der *Arbeterring*-Schulen wandte sich gegen den Bibelunterricht, obwohl schon 1921 durch den *Arbeterring* beschlossen worden sei, den Kindern den *Tanakh* und die religiösen Feste näher zu bringen.

Damit umriss Levin die Eckpunkte der Lehrplandiskussion in den jüdisch-weltlichen Schulen und gab die verschiedenen Positionen wieder, die zu dieser Zeit erörtert und verhandelt worden waren. Manche Vertreter seien der Auffassung gewesen, dass keine Berührungsangst mit der traditionellen Literatur zu bestehen brauche, die Kinder würden nicht allein dadurch religiös, dass sie Legenden des *Tanakh* kennenlernten. Levin erklärte, dass Kinder nicht in einem

---

770 Die personifizierenden Fremdzuweisungen an Antireligiöse beschränkten sich in dieser Argumentation auf das vorschnelle Abwenden von der Tradition. So richtete sich der Autor nicht nur an Fromme, sondern in gleicher Weise an Antireligiöse, um sie einzubeziehen.

771 Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3. Dieser war Mitwirkender an den Lehrplänen der *Arbeterring* Mittelschulen. Zur Person s. Fn 93, 138. Levin bezog sich auf den Artikel von A. Almi *Ober davnen darf men dokh* (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5).

772 אין משך פון מער ווי פופציק יאָר האָט אונדזער דור געקעמפט אַמאָל פאַסיוו, אַמאָל אַקטיוו קעגן דער הערשנדער רעליגיעזער וועלטאַנשוואונג אויף דער אידישער גאַס, און סוף כל סוף האָט ער זיך באַפרייט סיי פון דער רעליגיעזער מורא, סיי פון דעם יאָך פון הונדערטער באַפעלן און באַפעלבעלער, וואָס האָבן אויסגעבילדעט דעם אידישן גלויבן און דעם אידישן טאַג-טעגלעכן פיר (Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3). Hier nutzte Levin den Diminutiv (*bafelbelekh*, ebenso *khumesh'l*) zur Abwertung des Abzulehnenden, wie auch den daytshmerischen Ausdruck *veltanshoyung*, dessen Verwendung typisch in sozialistischen Kreisen war (s. dazu die Fn 347 und 676).

Vakuum lebten und im jüdischen Leben Religion „und ein gutes Stück Aberglaube“ erführen. Dennoch sei dieser Umstand keine Begründung dafür, dass „unsere weltliche Schule“ dies verstärken solle. Hier wurde eine antiautoritäre Haltung eingenommen und die Geschichte der Religionskritik, symbolisch repräsentiert in I. L. Peretz' *Shtreyml*,<sup>773</sup> glorifiziert („lasst uns nicht vergessen“). In diesem Sinne verwies der Autor auf die Geschichte der Auseinandersetzungen um das Lehrsystem des *kheyder*. Levin erinnerte daran, dass „unsere Generation über 50 Jahre gegen die herrschende religiöse Weltanschauung unter Juden gekämpft“ habe und fragte rhetorisch, ob die Befreiung lediglich einer Marotte (*kapriz*) oder dem Zufall und der Unwissenheit (*ameratses*) geschuldet sei. Er beschrieb Religion als Angst und als Joch der Befehle, die den Glaube und den Alltag prägten. Vor diesem Hintergrund differenzierte der Autor das Einbeziehen der religiösen Feste in den Unterricht. Diese unterteilte Levin in solche, die als nationale Feiern umgedeutet werden können, wie *Peysekh*, *Khanike* und *Purim*, und jene, die „in jeder Hinsicht religiöse Feiertage“ seien, wie der Jahreswechsel *Rosh Hashone* und das Versöhnungsfest *Yonkiper*.<sup>774</sup> Hieran schloss eine genauere Bestimmung der „Legenden“, die explizit nicht zu lehren seien, weil sie „nach Inhalt und Form“ religiös seien. Damit war einer der Grundsätze der *Arbeterring*-Schulen berührt, der Kern der jüdisch-weltlichen Schulen.<sup>775</sup> Es widerspreche dem Ansinnen einer „geistig befreite[n] jüdischen Menge [...], ihren Kopf in das Joch der religiösen *Idishkayt* zurück hineinzustecken“.<sup>776</sup>

Als 'zu' religiös galt die biblische Mythologie: Die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1,1-2,4), die Sintflut (Gen. 7,10-24 und Gen. 8, 1-14) und die Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen. 11,1-9). An dieser Stelle machte Levin implizit deutlich, dass diejenigen biblischen Bezüge

773 Zum *shtreyml* s. die Fn 94 und 545.

774 Vorwürfe, die Levin abwehrend antizipierte, waren die Anwendung „alter Zeremonien“ und die Einhaltung bloß formaler Riten. Das sei unwahr, man würde in den Schulen bei den religiösen Zeremonien „Aberglaube und Wunder vermeiden“ (ebd.).

775 אָט די פראַגע [...] איז אין תוך זייער אַ וויכטיקע, ווייל זי רירט אָן דעם סאַמע עצם פון דער אַרבעטער-רינג שול, איר פּרינציפּ פון וועלטלעכקייט. (ebd.)

776 Yankev Levin deutete die traditionellen Feiertage um, um sie wie Gordin nutzen und weiterhin begehen zu können. Analog zitierte Gordin Shaul Yanowski, der von der Abkehr von den Feierlichkeiten um die Hohen Feiertage, Jom Kippur warb und zugleich Fromme einbeziehen wollte: זענען ערלעכע מענטשן: אלע יידן וואָס זענען ערלעכע מענטשן: און האָבן נאָך דערצו אַ ביסל מאַרד אין קאפּ וועלן ווייכן פון די שולן ווי פון אַ פעסט. אנשטאט צו גיין אהין, וועלן זיי צו כל-נדרי זיין אין „בערנער-סטריט קלוב“ וואו דער חזן וועט זיין ש. יאנאווסקי. אָנהייב אכט א זיגער אין אָונט. [...] מיר וועלן אויך נישט ארויסווארפן די וואָס וועלן קומען מיט א טלית אונטערן אָרעם. ארבעטער, קומט אין מאסן! noch ein wenig Gehirnschmalz haben, werden von den Synagogen wie vor einer Pest weichen. Statt dort hinzugehen, werden sie während des *Kol-Nidre* im „Berner Street Club“ sein, wo der Kantor Sh. Yanovski ist. Um acht Uhr abends [...] Wir werden auch nicht diejenigen herauswerfen, die mit dem Gebetsschal unter dem Arm herkommen. Arbeiter, kommt zahlreich!“). Gordin 1957: 219.

nicht gelehrt werden sollten, die als Wunder galten und in denen die Gottheit als autoritär, strafend, kleinlich, wütend oder unbarmherzig dargestellt wurde. Auffallend war auch, dass sich der Autor scheinbar neutraler, von Partikularität bereinigter Begriffe bediente. Diese Abstraktionsebene der Universalität machte er über die Begriffswahl deutlich: Zeremoniell, das Begehen der Feiertage, Feierlichkeiten und religiöse Weltanschauung waren Formulierungen, die eine deutliche Distanz zum Gegenstand der Debatte herstellten. So korrigierte und rechtfertigte Yankev Levin die Lehre der Traditionsliteratur, während er sich, ähnlich der Distanzierung Shmuel Levins, nicht zu den 'wahrhaft' Frommen zählte: Er erklärte den *Tanakh* zu einem literarischen Monument und reihte ihn so in eine universale literaturgeschichtliche Tradition ein.<sup>777</sup> Der *Tanakh* war nicht als heiliges Buch, sondern als literarisches, wenn auch historisch spezifisches Werk aufzufassen und zu lesen. Die Frommen hingegen forderten, den *Khumesh* ungekürzt und im hebräischen Original zu lehren, statt in einer Übersetzung.<sup>778</sup> Diese Lesart der Tora war nach Levin nicht nur veraltet, sondern gänzlich unpraktisch: Solle den Kindern den *Tanakh* im Original gelehrt werden, müsse man warten, bis sie ihn verstünden – bis dahin halte man „das große und wunderbare Werk vor denen verschlossen, die es im Original nicht lesen können, d. h. vor der ganzen Menschheit und fast vor dem ganzen jüdischen Volk.“<sup>779</sup> Hierzu wandte sich Levin den im Vergleich zu den *melamdin* „größere[n] Pädagogen“ zu, wie Khayim Nachmen Bialik,<sup>780</sup> Mendele Moykher Sforim<sup>781</sup> und Yoshue Khone Ravnitski,<sup>782</sup> die biblische Geschichten zuweilen für nicht kindgerecht befanden.<sup>783</sup>

777 Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7. Mit der Verortung des *Tanakh* als Teil der „Menschheitsliteratur“ stand Yankev Levins Position der Shmuel Levins nahe, Y. Levin bezweckte jedoch in seiner Ausführung, eine spezifische, unhistorische Lesart des *Tanakh* abzuwehren, während Sh. Levin das Universale an der jüdischen Literaturgeschichte stark zu machen beabsichtigte (vgl. auch Kap. 4.4). Somit gehörte dieser gewissermaßen zu den *traditsyonistn*, während jener traditionskritisch argumentierte.

778 Die Lehrer der traditionellen Lehranstalten benutzten die Tora als heiliges Buch, das Mose geschrieben habe und dessen Abschrift verworfen wurde, sobald ein Buchstabe fehlerhaft war. So sei es auch eine „Schwächung der Heiligkeit“ gewesen, wird in der Lehre „ein Wort ausgelassen“. Noch immer forderten „die Frommen“, den *Khumesh* und die Propheten bereits im Alter von acht bis zehn Jahren zu unterrichten – das sei selbst mit einer Übersetzung zu kompliziert. Diese Pädagogik sei, so schreibt der Autor mit feinem Spott, „ein kleines bisschen veraltet“ (ebd.). Levin bezog sich auf einen Artikel Sh. Roznfelds im *Tog* vom 26.12.1940.

779 דערווייל וואָלט מען אָט דאָס דאָזיקע גרויסע און וואַנדערבאַרע ווערק געדאַרפֿט האַלטן ווי אַ פאַרשלאָסן בוך פאַר די אַלע, וואָס קאָנען (ebd.; vgl. die Ausführung zum *shifles-kompleks* S. 186 ff.; auch Fn 712).

780 Chaim Nakhman Bialik (1873-1934), ein Kulturzionist, befreundet mit Achad Ha'am, verfasste jiddische und hebräische Gedichte und übersetzte W. Shakespeare, F. Schiller, H. Heine, Cervantes und An-Ski in das Hebräische.

781 Mendeles (Fn 397) erster Artikel in der aufklärerischen Zeitschrift *Ha-Magid* war der *Mikhtav al Devar ha-Hinukh* („Brief über Erziehung“), der 1857 erschien.

Damit setzte Yankev Levin, wie Shmuel Levin, den Schwerpunkt des Arguments nicht gegen Antireligiöse, sondern gegen unzeitgemäße Frömmigkeit. Die Selbstverortung erfolgte in Abgrenzung zu den „Frommen“, denen er niedere Absichten zuschrieb: Sie seien „Enttäuschte“, die im Moment der Verzweiflung – wie in Almis Argumentation – bereit seien, in die „alte, verlassene, ganz unheimliche Wohnung“ zurückzukehren.<sup>784</sup> Insofern ist es möglich, innerhalb der neureligiösen Strömung zwischen Positionen zu differenzieren, die sich gegen übertriebene Frömmigkeit ausdrückten, oder gegen eine bloß instrumentelle Rückkehr zu Gott.

Die angeführte Debatte um Lehrplaninhalte im Jahr 1941 griff A. Gelberg bereits im Juni 1939 auf. Er reagierte auf die Schrift *Kultur un dertsjung* von Avrom Golomb, den Gelberg als *pro-traditsyonistn* und „angesehenen Kulturarbeiter und Pädagogen“ beschrieb.<sup>785</sup> Er fragte in zwei Beiträgen nach dem Wesen der jüdischen Tradition bzw. nach der Lehre „welche[r] Traditionen?“ Gelberg brachte damit ein performatives Verständnis von Tradition in die Debatte ein, das die Frage nach der autoritativen Auslegung der Quellen einbezog. Einführend verwies er auf die Heftigkeit der Debatte, bei der „die Sorge darin“ bestehe, „wer wie interpretiert“ und was des Althergebrachten verworfen werden könne. In diesem Zug eröffnete er die Möglichkeit, innerhalb eines umfangreichen Kompendiums an Traditionen zu wählen, was er durch das Interrogativpronomen „welche“ deutlich machte.

Der Autor verteidigte das Begehen der Feiertage aus einer völkischen Perspektive. Religiöse Inhalte wie ihre Kritik verloren dabei gänzlich an Bedeutung.<sup>786</sup> Die Lebensweise des Volkes,

---

782 Yehoshua Khone Ravnitski (1859-1944), hebräisch-jiddischer Autor und Kulturzionist, eng mit Scholem Aleykhem und Bialik befreundet, gab u.a. gemeinsam mit Bialik Lehrbücher heraus (die *Sippurei ha-Mikra*, 1903-05), eine erste Verkürzung und Bearbeitung des Pentateuch, die Y. Levin für die Lehre favorisierte.

783 Levin verwies auf Gen. 38, als Juda seine verwitwete Schwiegertochter Tamar ehelichte (Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7). Die sozialen Einrichtungen, die Levin heranzog, waren die Leviratsehe und die Prostitution, die – so Levin – den innerjüdischen Umgang mit einer Notlage beschrieben.

784 Hier wiederholte sich das Motiv, den sog. Frommen eine Sehnsucht nach der Vergangenheit nachzuweisen. Es werde ihnen nicht gelingen, die „geistig befreiten jüdischen Massen zu bewegen, ihren Kopf in das Joch der religiösen *Idishkayt*“ zu stecken (ebd.). In dieser Hinsicht argumentierte Yankev Levin stärker „weltlich“, als Shmuel Levin. Beide verteidigen die Lehre der Traditionsliteratur; Yankev Levin war jedoch weitaus kritischer gegenüber Teilen des *Tanakh.*, der für Shmuel Levin ein „literarisches Meisterwerk“ war (S. 200 f.).

785 Avrom Golomb (1888-1982) verfasste im Januar 1938 die Schrift *Kultur un dertsjung*, die auch ein Periodikum des *Arbeterring* Bildungskomitees war. In seiner Antwort auf Golomb distanzierte sich Gelberg vorsichtig: Golomb verliere sich in einem „Netz von Gegensätzen“, wenn er aus der Fortschrittlichkeit, die in den pharisäischen Schulen zu recht verortet werde, eine Pädagogik für „unsere Schulen“ ableite (A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3). Zu Golombs Sicht s. Kap 4.1.1.

786 Mit der Verortung der Juden als „nationale Minderheit“, deren Lebensweise durch die Kultur des Landes beeinflusst werde, was „gar nicht so schlecht“ sei (ebd.), teilte der Autor die pro-amerikanische Haltung, die auch bei Y. Finkelshtayn (FAS 31.8.1945, S. 3) zu verzeichnen ist (vgl. Fn 621).

hier wird vor allem das Arbeitsleben in einer Großstadt behandelt, erfordere eine Umdeutung der Feiertage als Ruhetage.<sup>787</sup> Diese Herleitung führt dann auch zu einer Bestimmung der Frage, welche Feiertage „totes Inventar“ seien. *Rosh Hashone* und *Yonkiper* seien zwar nicht weltlich zu deuten, gerade diese aber seien „im jüdischen Leben hoch angesehen“. Legitime Autorität ist in dieser Argumentation „das jüdische Leben“ selbst, das in der Diasporaexistenz höchst verschiedentlich ausgeprägt sei.<sup>788</sup> Repräsentanten der „Schulbewegung“ wie Shmuel Niger, Aron Glants, Menakhem Boreysho, Abba Gordin und andere *Arbeterring*-Lehrer strebten danach, die religiösen Traditionen strategisch zu nutzen und „Weltlichkeit in sie hinein zu manövrieren“. So solle „gar das Ritual mit modernen Versen versehen“ werden. Dagegen sei einzuwenden, so schrieb Gelberg mit Bezug auf Sh. Rozenfeld<sup>789</sup>, dass ohne den religiösen „Übermantel“ von den Feiertagen nur noch Feste (*kermeshlekh*) blieben, aus denen kein nationaler Feiertag hergeleitet werden könne. Die Anpassung der Feste an das „wirkliche Leben“ aber entspreche dem „jüdischen Leben“, diese Veränderbarkeit gelte für alle Feiertage.<sup>790</sup>

Einen performativen Begriff der Tradition teilte neben Gelberg auch Menachem G. Glen, der den religiösen Brauch historisierte, damit als wandelbar konzipierte und eine einheitliche Konzeption des Abzulehnenden, Religiösen aufbrach. Glen bezog sich auf das Buch Isaac Rivkinds<sup>791</sup> über die kulturhistorische Entwicklung der „Bar-Mitsve-Institution“, das Glen als lehrreiche, gründliche Forschung und als willkommenen Beitrag zur jüdischen Kulturgeschichte lobte.<sup>792</sup> Rivkind stelle die Transformationen des Brauchs und der Kulturtradition

---

787 Der Autor zog einen interessanten Vergleich: Zu seiner Zeit seien Wochen- und Feiertage kaum zu unterscheiden, noch weniger anhand „unserer“ Kleidung. Kleidungsgewohnheiten veränderten sich eher als die Festtagsbräuche. Damit verwies er auf einen Unterschied in den Veränderungen der Tradition und auf deren Machbarkeit und Praktikabilität. Es gelte, „einen breiteren Blick auf unser Leben“ zu werfen, um die Traditionen so zu formen, dass sie sich im Leben der neuen Generationen verankern und auf sie einwirken können (A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3).

788 A. Gelberg (b), FAS 30.06.1939, S. 3.

789 Es handelte sich vermutlich um Shmuel Rozenfeld (1869-1943), einen jiddisch-hebräischen Publizisten und Zionisten, der stark am Aufbau der jiddischen Presse in Russland beteiligt war. Nach der Einwanderung in die USA im Jahr 1923 wurde er Mitarbeiter des *Tog* und verfasste Literaturkritiken und Biographien, u.a. von Moshe Leyb Lilienblum (Niger; Shatsky 1956, Bd. 8: 358 f.).

790 Schließlich würden selbst Kalender geändert – wenn auch unter Zwang, wie Gelberg mit Verweis auf die Einführung von Feiertagen in der Sowjetunion verdeutlichte. Die Geschichte der Feiertage sei „interessant und lehrreich“, dennoch sei sie nicht ewig. Man müsse anerkennen, dass es „so etwas wie 'totes Inventar'“ gebe. Auch im Christentum habe sich Weihnachten (*kristmes*) in einen Volksfeiertag fast ohne religiösen Inhalt verwandelt. Richtig sei, die klassisch jüdischen Speisen – Krapfen, Nudeln, *kugl* und *tsimes* – zu bewahren, diese machten erst den „vollständigen Feiertag“ aus (A. Gelberg (b), FAS 30.06.1939, S. 3). Gelberg reduzierte also die Tradition auf Rationalität, Funktionalität und die traditionellen Speisen.

791 Rivkind (1895-1968) war Bibliograph von Khayim Liberman (1889-1963) und Shaul Gintzburg (1892-1937). Glen beschrieb ihn als einen bekannten Gelehrten und Bibliographen (M. Glen, FAS 25.06.1943, S. 5).

792 Ebd.



über Jahrhunderte hinweg dar.<sup>793</sup> Die Abhandlung beleuchtete verschiedene Bräuche wie die *Bar-Mitsve* unter den „verschiedenen jüdischen Stämmen“ – aschkenasische, sephardische und jemenitisch-jüdische Gruppierungen feierten auf jeweils eigentümliche Weise. Glen eröffnete damit ein Spektrum an *shteyger-formen* (Möglichkeiten), die „alt-neue Zeremonie“ zu begehen. Rhetorisch wurde die Argumentation durch autobiographische Berichte von Zeugen untermauert.<sup>794</sup> Neben ihrer Verschiedenheit sei der „ethisch-erzieherische Inhalt“ der Bräuche zentral, die das soziale Bewusstsein wecken sollten. Glen stützte sich auf einen feststehenden und wenig wandelbar konzipierten Referenzpunkt der jüdischen Tradition – die Förderung der Gemeinschaft, die Unterstützung von Nichtprivilegierten und die Erziehung zu Mutualität.<sup>795</sup> Nun sei es „neuer Brauch“, die Tradition mit nationalem Handeln zu verbinden. So verlagerten die Autoren das vormals Religiöse auf das nun Völkische (A. Gelberg) oder Völkische und die Moral (M. Glen), wodurch der antiautoritären Religionskritik zunächst die begriffliche Grundlage entzogen wurde. Damit fand eine Bedeutungsverschiebung der Kategorie des Religiösen zur völkischen Zugehörigkeit statt.

Auch der Literaturkritiker Shmuel Niger erinnerte an eine innerjüdische Pluralität und nutzte diesen Verweis, um der zeitgenössischen Orthodoxie den alleinigen Repräsentationsanspruch über das Judentum abzuspochen. Anders als Gelberg und Glen machte dieser Autor nicht eine übergeordnete, areligiöse Gemeinsamkeit aller Juden stark, sondern verteidigte eine Ausdifferenzierung und Pluralisierung des Religiösen und ein „Recht auf Häresie“.<sup>796</sup> Nach der Exkommunikation Mordechai Kaplans im Juni 1945 durch die *Agude Harabonim fun Ameri-*

---

793 Der Ursprung der Bezeichnung *bar-mitsve* sei unklar, wie die ersten Rituale, Ort und Zeit der ersten jüdischen Feste, obwohl bereits die *Geonim* den Brauch kannten. Die *bar-mitsve* sei der Schritt des Kindes, die Verantwortung für sein Handeln gegenüber den Menschen und gegenüber Gott zu tragen. Rivkind zeige auch soziale Aspekte, wie Kleidungsspenden und das Nähen von *tfiln* für Waisenkinder, die im Brauch vermittelt würden (ebd.). Die *Geonim* waren die babylonischen Talmudinterpreten im 7. bis 11. Jh. n.d.Z.

794 Glen nutzte diese Berichte, um auf die Vielfalt des subjektiven Erlebens des Brauchs hinzuweisen. Rivkind lasse Stimmen zu Wort kommen, die zeitgenössische *bar-mitsves* in den hebräischen und jüdisch-weltlichen Schulen beschrieben. Genannt wurden A. M. Lunts, A. Alma Liekh, Erik Brover, Dr. Shmarye Levin, I. L. Ratus, Zalmen Opshteyn und Itshhak Shvartsberg (ebd.).

795 Glen eröffnete die Argumentation mit der Frage nach den Klassenunterschieden. Bereits zu Beginn hielt er fest, jeder jüdische Junge lerne anhand der Geschenke und der Ausstattung der Feier „dass eines Arbeiters Kind anders als das Kind eines Arbeitgebers ist.“ Nach dem Vermögen der Familie richte sich der Wert der Geschenke (ebd.). Es liegt nahe, dass Glens Jiddisch an den Pamphleten der deutschen Sozialdemokratie orientiert war und er deshalb *familye* statt *mishpokhe* einsetzte.

796 אונדזער זאך איז איצטער צו דערמאנען זיך און אונדזערע פאטערס אונדזערע [...] די השכלה האט פאר אונדז אויסגעקעמפט רעכט אויף אפיקורסות (Sh. Niger, FAS 6.7.1945, S. 2; ausführlich dazu Kap. 4.1.3). Niger veröffentlichte im gleichen Jahr die 30-seitige Schrift *Undzer rekht tsu hobn sfeykes. Vegn dem kherem fun Agudes Harabonim af Rebe Mordkhe Kaplan*, Chicago: L. M. Stein, 1945.

*ke un Kanade*<sup>797</sup> fragte Niger in seiner Verteidigung Kaplans, ob diese Rabbinen nicht „auf ihre eigene Weise glauben“ könnten. Die Orthodoxie mache ihre *Yidishkayt* und Frömmigkeit für alle Juden geltend, wohingegen die Rekonstruktionisten ihren *sider* nur denjenigen anböten, die andere Gebetsbücher nicht nutzen wollten.

Niger berief sich damit auf eine Tradition der Pluralität und erweiterte den Begriff *Yidishkayt* über das Konzept der Orthodoxie hinaus: Diese *rabonim* „sind nicht unsere Väter, unsere Sache ist es, dass wir uns an andere Väter erinnern“, nämlich die Aufklärer, *maskilim*, die das „Recht auf Häresie“ und auf eigene Ideen erkämpft hätten.<sup>798</sup> Diese freiheitliche Tradition beinhalte auch das Recht, nicht zu glauben. Das Recht auf eine eigene Art von Religiosität könne weder mit einem Bann noch mit anderen, modernen „Kampfmitteln“ genommen werden. Die *rabonim* seien nicht mehr die Führer des jüdischen Volkes, sie demonstrierten lediglich die eigene Machtlosigkeit, Isolation und ihre „stumpfen Waffen“. Sie schadenen sich also selbst.

Nigers Polemik richtete sich gegen diese autoritäre religiöse Praxis der *Agude*, nicht gegen die Orthodoxie selbst oder „ihre eigene Weise [zu] glauben“. Kritik an dem Ausschluss Kaplans sei dringend vonnöten; die jiddische Presse sei sich über die Bedeutung und Tragweite der Exkommunikation nicht im Klaren. Der Autor warnte vor dem „geistige[n] Terror“ und vor möglichen weiteren Einschränkungen der Meinungs- und Religionsfreiheit.<sup>799</sup> Damit verteidigte Niger das Gebetbuch Kaplans, das „den Glauben lebendig“ mache, der nicht nur „dahergeredet“, ein *zokekhts fun verter*, sein dürfe. Sarkastisch fuhr er fort, auch die Mitherausgeber dieses Gebetsbuchs seien zu bestrafen. Doch dann würden die *kherem-makher* (die den Bannspruch Verhängenden) ihre Machtlosigkeit demonstrieren, indem sie einen „Jahrmarkt der

---

797 Ebd. Die *Agude* wurde 1901 als Reaktion auf die Orthodox Union gegründet – sie trugen Auseinandersetzungen um das Monopol auf die koschere Fleischherstellung in den USA aus.

798 Ebd.

799 Niger verglich diesen Ausschluss mit „jedem anderen physischen und geistigen Terror“ und befürchtete, man nähme „die ganze Sache nicht ernst genug“. Man müsse Vorsicht walten lassen, „geistiger Terror verdirbt die Luft um uns, und wir müssen ernst darüber nachdenken, die Luft rein zu halten. Wir sind zu leichtsinnig geworden in dieser Hinsicht.“ Der Freiheit „unserer Gedanken“ seien Juden nicht immer sicher, man müsse aufpassen „wie in früheren Zeiten“. Schließlich sei das „wieder ein Boykott jüdischer Bücher“, diesmal durch Juden selbst, obendrein im Vorraum eines New Yorker Hotels (s. die Fn 966 und 967). Hier appellierte der Autor implizit an eine literarisch-kulturelle Einheit des Judentums angesichts „jener Scheiterhaufen“, die von den Nationalsozialisten errichtet wurden (Sh. Niger, FAS 6.7.1945, S. 2). Er nutzte an dieser Stelle eine Dramatisierung, um den Kern der Argumentation deutlich zu machen. Zu NS-Vergleichen, Entkontextualisierung und Dramatisierung vgl. das Resümee, Kap. 3.3.

Verbannungen<sup>800</sup> etablierten. So verwies der Autor auf die Folgen des Bannspruchs, die weite Kreise zögen, würde er konsequent und nicht bloß selektiv auf den Kopf der rekonstruktivistischen Bewegung angewandt. Die „extreme Orthodoxie“ verhängte eine „ungerechte und unkoschere Strafe“, die zudem unbegründet sei. Dieserart argumentierte Niger auf zwei Ebenen: Die Frage nach der gerechten Begründung der Strafe verblieb innerhalb der Logik der *rabonim*, während die Frage nach anderen Quellen der Tradition über die Grenzen der Orthodoxie hinauswies.

\*\*\*

Zusammenfassend ist zu bemerken, dass sich auch sog. *traditsyonistn* von einer „falschen Frömmigkeit“ abgrenzten, statt die antiautoritäre Kritik an die Religionskritiker zurückzugeben.<sup>801</sup> Unterwürfigkeit und Autoritätshörigkeit wurden als Zuschreibungen an 'falsche' Fromme weitergegeben, um pro domo die Selbstverortung eines freiheitlich Denkende abzusichern. Dieses Verfahren, eine Selbstverortung 'zwischen den Stühlen', zeigte sich allem voran in der Unterscheidung von Religiosität von Religion, wobei die klassisch antireligiöse Kritik ohne weitere Unterscheidung galt. Bedingt wurde dabei den Positionen unter 3.2.1 zugestimmt, wenn autoritäre Religion verworfen und Religiosität hiervon positiv abgegrenzt wurde.

Positionen, die Autoritätsvorwürfe zurückwiesen, zweifelten die Abhängigkeit des Einzelnen vom Willen der Gottheit an. Deterministische Haltungen wurden ausgehebelt, indem die Verantwortung für das irdische Leid nicht einer Gottheit, sondern dem Handeln der Menschen zuwiesen wurde. Autorität ging in diesen Fällen nicht von einer höheren Instanz, sondern von Menschen aus – *melamdim*, *rabonim* oder „einer Rotte wilder Despoten und Böswilligen“<sup>802</sup>.

---

800 Ebd. Niger nutzte hierbei einen Topos der jüdischen Aufklärung, den schon Moses Mendelssohn ausbaute, wenn er in *Jerusalem* schrieb: „Wenn sich die Religion keine willkürliche Strafen erlaubt, am wenigsten diese Seelenqual, die ach! nur dem empfindlich ist, der wirklich Religion hat. Gehet die Unglücklichen alle durch, die von je her durch Bann und Verdammnis haben gebessert werden sollen; Leser! welcher äußerlichen Kirche, Synagoge oder Moschee du auch anhängest! untersuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr wahre Religion antreffen wirst, als in dem ungleich größern Haufen ihrer Verbanner?“ (1783/ 2005: 75).

801 Vgl. die Ausführungen Melekh Ravitsh's, Shmuel Levins, Yankev Levins und A. Gelbergs in diesem Kapitel. Levin und Levin grenzten sich von den traditionellen Lehrmethoden ab. Almi stellte einen Sonderfall dar – dieser distanzierte sich von den Schlechtwettergläubigen, das Autoritäre sah er nicht in einer falschen Frömmigkeit, sondern in den Handlungen von Menschen, die er nicht als 'religiös' spezifizierte.

802 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5.

Zugleich wiesen die Texte Almis und Ravitsh's eine den Gläubigen gegenüber ambivalente Position auf. Zu Gott wurde ein gleichberechtigtes Verhältnis gesucht, das durch Wut, aber auch durch den Wunsch nach Versöhnung geprägt war.<sup>803</sup> Stereotype dienten hierbei der Illustration und dem Aufweichen von vermeintlichen Paradoxien.

Verschiebungen zugunsten der Kategorien Volk und Ethik entzogen der Kritik an Religion die begriffliche Grundlage. Diese fanden innerhalb der Debatte um die Lehrplaninhalte jüdisch-weltlicher Schulen Anwendung. Gelberg sprach sich dafür aus, spezifische Feste, sofern von Juden tradiert, auch dann ohne Bedenken zu pflegen, wenn sie nicht weltlich umzudeuten waren. Zentraler Bezugspunkt war das sich wandelnde Leben der Juden. Auch Glen unterstrich eine Einheit des Judentums in dessen historischer und diasporischer Verschiedenheit, eruierte jedoch das Ethische und die Erziehung zu Solidarität als gemeinsame Referenzpunkte. Hier, wie in Nigers Anklage gegen die Exkommunikation Kaplans trat ein polymorpher Begriff von Tradition zutage, der sich an den Wahlmöglichkeiten zwischen jüdischen Traditionen orientierte. Nigers Verweis auf die anderen geistigen Väter des Judentums (*andere fathers undzere*) drückte dieses Verständnis von Tradition aus.

### 3.2.3 IDENTIFIKATION UND INSZENIERUNG DES NONKONFORMISTEN:

#### KUMULATION UND KIPPEN ARGUMENTATIVER STRATEGIEN

Abwertungen und Provokationen kamen am stärksten in den Argumentationen zum Ausdruck, die den öffentlichen Raum der „Epikureer“<sup>804</sup> bedroht sahen. Religion wurde nicht mehr nur kritisch betrachtet, belächelt oder gar herabgesetzt, sondern in einen Bereich außerhalb der freien Presse verwiesen. Sie fiel gewissermaßen unter das Niveau einer ernsthaften Kritik.<sup>805</sup> Damit verschärfte sich der Ton – ehemaligen Radikalen wurde vorgeworfen, ihre neue Reli-

---

803 Ebd.; M. Ravitsh, FAS 1.11.40, S. 6.

804 Zur affirmativen Selbstbezeichnung als „Epikureer“ s. Fn 452.

805 Diesen Ausdruck habe ich der marxischen Beschreibung einer denunzierenden Kritik entnommen: „Sie [die deutschen Zustände, LT] stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des *Scharfrichters* bleibt. [...] Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. [...] Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als *Selbstzweck*, sondern nur noch als *Mittel*. Ihr wesentliches Pathos ist die *Indignation*, ihre wesentliche Arbeit die *Denunziation*.“ (Marx 1844/ 1976: 380; Herv. i. O.).

giosität öffentlich zur Schau zu tragen, damit zu „paradieren“, „uns zu Gott führen“ zu wollen und mit ihren Anliegen hausieren zu gehen. Im Folgenden werden zwei Positionen angeführt, die auf das „Kippen“<sup>806</sup> der Debatte vom noch-Tolerierbaren hin zur Identifikation, Beschreibung und Inszenierung des Nonkonformisten durch Autoren hinweisen.

Religiöse Autoritätsausübung lag in einem privaten Bereich, für den Shlomo Sayman keine Zuständigkeit sah. Sie lag gewissermaßen außerhalb der Wir-Konzeption. Der Autor präsentierte sich und die freie, „epikureische“ Presse als tolerant gegenüber den verschiedenen Glaubensformen. Sobald Religiosität 'zu' nachdrücklich die Grenze des Öffentlichen überschritt, scheint es, als verlöre Sayman die Contenance. Obwohl in allen bisher vorgestellten Polemiken Abwertungen, Dramatisierungen, zuweilen Beleidigungen nicht ungewöhnlich waren, wurden nun Personifikation, Pathologisierung und Dramatisierung zusammengeführt – sie wirkten in einer spezifischen Konstellation: Wir-bildende Strategien des Einbeziehens der gegnerischen Position und der Brückenbildung bleiben aus. Der Autor begann mit der Beschreibung des Unerhörten:

Nach 50 Jahren Aufklärung und Arbeiterbewegung im amerikanischen Judentum macht sich neuerdings ein Stück Reaktion bemerkbar. Aus den Reihen der weltlichen Juden kommt eine beachtliche Anhängerschaft der frommen Welt hervor. Ehemalige Radikale tragen Fünfer und Zehner zum Lubawitscher Rebbe (jetzt – ein Einwohner Brooklyns) und kaufen sich einen Buchstaben des *sefer-toyre*, mit der sich dieser Rebbe anschickt, dem Messias zu begegnen.<sup>807</sup>

Sayman arbeitete mit einer standardisierenden Einordnung, die Religiosität als Gegensatz zu „50 Jahren Aufklärung in der jüdischen Arbeiterbewegung in Amerika“ situierte. Die Aufklärung beschrieb er als Errungenschaft, der eine religiöse Renaissance der ehemals Weltlichen diametral entgegen stehe.<sup>808</sup> Vorwurfsvoll setzte er den Zeitraum „nach 50 Jahren“ den neueren Entwicklungen entgegen, analog einer Argumentation ad verecundiam, die an die Ehrfurcht vor dem bisher Erreichten appelliert, das keiner Erklärung bedürfe. Im Anschluss skandalisierte der Autor eine nun gängige Praxis, dem Lubawitscher Spenden für den Tora-Schrei-

---

806 Vgl. die Konzeptualisierung dieser Arbeit S. 41 ff., dort Fn 192, sowie Fn 921.

807 נאך פופציק יאָר אויפקלערונג און ארבעטער-באַוועגונג אין דער אידישער אַמעריקע מערקט זיך לעצטנס א שטיק רעאַקציע. פון די רייען פון וועלטלעכע אידן קומט ארויס א היפשע נאַכפאַלגעראַפּט פון דער פרומער וועלט. געוועזענע ראַדיקאַלן טראָגן פינפערלעך און צענערלעך צום ליובאוויטשער רבין (איצט א תושב פון ברוקלין) און קויפן אן אות אין דער ספר-תורה מיט וועלכער אָט דער רבי קלייבט זיך צו באַגעגענען משיח. (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3)

808 Auch Yankev Levin (vgl. Kap. 3.2.2) arbeitete mit der Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem – hier vor allem, um das 'weltliche' Selbstverständnis der freien Schulen zu verteidigen. Dieser bezog aber einen gänzlich anderen Standpunkt: Deutungen des *Tanakh* als literarisches Meisterwerk und Respektsbekundungen gegenüber der jüdischen Tradition unterschieden diese Polemik gegen die 'falschen Frommen' von der Saymans, der jede Frömmigkeit verwarf.

ber zukommen zu lassen.<sup>809</sup> Den Rebbe beschrieb er als Verrückten und Scharlatan, der Erlösung käuflich mache. Abwertend formulierte Sayman, dieser schicke sich an (*kleybt zikh*), der Erlösung näher zu kommen. Diese galt nicht als 'wirklich', sondern lediglich gegen Geld erhältlich, worin nicht nur ein moralisches, sondern auch ein soziales Problem aufgeworfen wurde. Ökonomische Ressourcen der jiddisch-anarchistischen Bewegung, wie das Geld, das diese ehemaligen Radikalen spenden bzw. zu jemandem „tragen“, wurden in Saymans Sicht fälschlich genutzt. Die klassisch liberale Sicht, über das eigene Vermögen könne frei verfügt werden, referierte der Autor nicht. Vielmehr rekurrierte er auf eine andere liberale, an Frauenrechten orientierte Haltung in der folgenden Sequenz, die auch hier kulturelle Ressourcen, wie den 'feinen Wortkünstler', aufwarf:

[...] Einer unserer so feinen Wortkünstler schickt seinen Sohn in die Jeschiwa. Zahlreiche jiddische Schreiber beten drei Mal am Tag, halten die Speisegesetze ein, arbeiten nicht am Schabbat und wollen, dass ihre Frauen die Vorschriften der Nidda streng beachten [...]<sup>810</sup>

Anders als die unter 3.2.2 vorgestellten Positionierungen, die autoritäres Handeln dem Menschen zuwies, beschrieb Sayman religiöse Praktiken als intrinsisch autoritär und den Gläubigen bloß auferlegt: Gerade weil der Verfasser das Einhalten der Gebote als verordnete Pflicht betrachtete, nicht als eigenverantwortliches Handeln der Gläubigen, konnte er sich im Anschluss an seine Kritik der Gemeindeautoritäten darüber entrüsten, dass „etliche jiddische Schreiber“ drei Mal am Tag beteten, *kashres* (Speisegesetze) und den Schabbat hielten und „wollen, dass ihre Frauen die Vorschriften der Nidda streng beachten“. Die Reihenfolge ist bemerkenswert, verweist sie doch auf selten formulierte Positionen in der Debatte: Das Beten und das Einhalten der Speisegesetze waren zwar des Öfteren Gegenstand der Kritik, nicht aber die Verweigerung der Arbeit am Schabbat, die in der Regel als arbeitsrechtlich progressive Haltung herangezogen wurde.<sup>811</sup> Damit schrieb Sayman Frauen wie auch Religiösen eine Unfreiwilligkeit und Unmündigkeit in Bezug auf die rituelle Praxis zu: Das Beachten der ritu-

809 Sayman problematisierte das Wiederaufleben der Tradition, für den Kopisten und das aufwendige Kopieren der Tora zu spenden. Der Tora-Schreiber (*sofer sta"m*, das Akronym *sta"m* steht für den Schreiber der *sefer toyre, tfiln* und *mezuzes*) kopierte die Tora und das Pergament in den Schriftkapseln an den Gebetsriemen und am Türpfosten. Diesen meist schlecht bezahlten Beruf finanzierte die Gemeinde über Spenden, zuweilen private Auftraggeber. Der *sofer* schrieb auch rechtliche Dokumente, wie Verträge oder den Scheidungsbrief *get*.

810 איינער פון אונדזערע גאָר פינע וואָרט-קינסטלער שיקט זיין זון אין אַ ישיבה. עטלעכע אידישע שרייבער דאוונען דריי מאל אַ טאָג, היטן אָפּ כשרות, אַרבעטן ניט אום שבת און ווילן, אַז זייערע פרויען זאָלן זיין זהירות אין הלכות נידה. (Sh. Sayman, FAS) (13.11.1942, S. 3)

811 Vgl. A. Gelberg (b), FAS 30.06.1939, S. 3; A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5; Kap. 2.2.2. Nicht Kritik, aber Zurückhaltung gegenüber dem Einhalten der Sabbatregeln äußerten M. Ravitsh (FAS 1.11.1940, S. 6) und Sh. Levin (FAS 28.3.1941, S. 5).

ellen Reinheitsgebote wurde von ihnen verlangt (*un viln, az ... zoln zayn*). Frömmigkeit definierte der Autor als Ritual, das die Personenkategorie 'den jiddischen Schreiber' von der, in Saymans Augen, eigentlichen Arbeit abhalte. Anschließend begann der Autor, zwei Bereiche per definitionem voneinander zu trennen:

Aber ihr wisst ja – epikureische Juden schätzen die freie Presse und Rabbinen bleiben Rabbinen: Sie müssen strafen und mahnen und zusehen, dass Juden Gottes Gebote einhalten.<sup>812</sup>

Es ist die freie Presse, die der Autor als neutrale, nicht wertende, tabuisierende oder kommentierende Instanz verstand. Die Aufrufe würden allein deshalb gedruckt, weil „Epikureer“ die freie Presse schätzten. Subtil nutzte Sayman ein Argument *ad baculum*, forderte jedenfalls Dankbarkeit für das freimütige Abdrucken der Beiträge ein. Die Gegenseite habe sich der Autorität verschrieben, wobei sich der Autor auf traditionelle Gemeindestrukturen bezog, in der religiöse Autoritäten verbindlich für die Gemeinde entschieden und Strafen verhängten.<sup>813</sup> Religion war damit ein Bereich des Autoritären und Kleinstädtischen, obwohl sich die Aufrufe der *rabonim* an jüdische Radikale der US-amerikanischen Großstädte bezogen. An anderer Stelle schrieb Sayman, sie wollten „unsere Seelen vor der Hölle retten.“ Der Autor fühlte sich von diesen Appellen angesprochen und möglicherweise bedrängt. Im Anschluss personifizierte Sayman die „Warnungen und Strafreden“ an einem Beispiel, anhand dessen er das Problem verdeutlichte. Die beiden Kategorien „Epikureer“ und „Fromme“ schlossen sich auch in dieser Sequenz gegenseitig aus, wodurch der Autor nahelegte, dass es per definitionem keinen religiösen Anarchismus gebe:

Einer der fromm-Gewordenen, der öffentlich in seinem *arbe-kanfes* posiert, ist Khayim Liberman. Gegen ihn hätte ich nichts gehabt, *ein Epikureer hat ein Recht, fromm zu werden, genau wie ein Frommer das Recht hat, ein Epikureer zu werden*, [doch] wirklich, Khayim Liberman ruft etwas zu laut, posiert mit seiner Frömmigkeit gar nicht auf bescheidene Weise (obwohl Bescheidenheit schon immer das Merkmal jeder wirklichen Frömmigkeit ist), aber, erstens, liegt es an der Natur seines Temperaments, und zweitens, das weiß jeder, übertreibt ein *bal-tshuve* immer mal.<sup>814</sup>

---

812 אָבער איר ווייסט דאָך – אידן אפיקורסים האַלטן פון פרייע פרעסע און רבנים בלייבן רבנים: זיי דאַרפן שטראַפן און מוסרן און זען, אַז אידן זאָלן אָפהיטן גאָטס מצוות. (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3)

813 Wütend schrieb auch H. P. gegen den „Haufen von Gemeindeautoritäten, die sich zu Zensoren und Aufsehern gemacht haben“ und die „an den finsternen Zarismus [erinnern], der versuchte, die 'Kromole' zu ersticken“ (H. P., FAS 28.3.1941, S. 1). Unüblich, dass dieser Beitrag auf der ersten Seite von *FAS* erschien.

814 איינער פון די פרום-געוואָרדענע, וואָס פאַראַדירט עפנטלעך אין זיין ארבע-כנפות איז חיים ליבערמאַן. וואָלט איך צו אים גאַרנישט ניט געהאַט, אַן אפיקורוס האָט אַ רעכט צו ווערן פרום, פונקט ווי אַ פרוּמער האָט אַ רעכט צו ווערן אַ אפיקורוס. אמת, חיים ליבערמאַן שרייט אַביסל צו הויך אויפן קול, פאַראַדירט מיט זיין פרוּמקייט שוין גאַרנישט אויף קיין באַשיידענעם אויפן (הגם עניוות איז פון שטענדיק דער סימן-מובחה פון יעדער אמתער פרוּמקייט). אָבער, ערשטנס, איז עס די טבע פון זיין טעמפּעראַמענט, און צווייטנס איז א דבר ידוע, אַז אַ בעל-תשובה זאָלצט איבער אַמאָל. (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3, Herv. i. O.)

Das namentliche Auflisten, das ein neues Phänomen deskriptiv erfassen sollte, war keine Seltenheit in dieser Debatte. 'Der Fromme', *bal-tshuve* und ehemals Weltliche war Khayim Liberman. Besonders ist, dass der Verfasser die vorgetragene liberale Gleichmütigkeit, man könne nach Belieben fromm oder atheistisch sein, sogleich relativierte: Das öffentliche „Posieren“ war offenbar der Punkt des Umschlagens, an dem Sayman begann, der gegnerischen Seite eine legitime Position in der Gemeinschaft abzusprechen. Zwar habe ein „Epikureer“ dasselbe Recht, fromm zu werden, wie ein Frommer atheistisch werden könne. Doch schränkte der Autor ein: Liberman töne „zu laut“, gänzlich unbescheiden. Sayman wies das öffentliche Agieren Libermans seiner zweifelhaften Natur zu: Lautes Getöse und Unbescheidenheit lägen „an seinem Temperament“ und daran – das wisse jeder – dass ein *bal-tshuve* immer ein wenig übertreibe. Hierfür nutzte Sayman die Formulierung *zaltst iber amol* – „versalzen“ für „übertreiben“ – und bezog sich auf eine übermäßige Strenge, mit der manch Gläubiger Religiosität verfolge. Eine 'wahre' Frömmigkeit grenzte der Autor also von einer 'übertriebenen' ab.<sup>815</sup> Pathologisierend nahm Sayman die seiner Auffassung nach bloß zur Schau gestellte Religiosität nicht ernst – eine Haltung, die auch die mit beleidigender Absicht vorgetragene Beschreibung des Posierens, bzw. wörtlich des „Paradierens“ aufwies.

Diese Polemik war deshalb eigentümlich, weil die sonst übliche, eine Gegenposition argumentationsstrategisch in das Wir zurückholende Brückenbildung fehlte. Es wurden keine gemeinsamen Inhalte, Schnittmengen, bzw. commonalities vorgeschlagen, an die das Gegenüber anknüpfen sollte. Die gegnerische Position wurde so beschrieben, dass sie der jüdisch sozialistischen Gemeinschaft fremd sei. Obwohl Sayman keine sanktionierenden Mittel androhte, lag hierin und in der pathologisierenden Deskription des Reaktionären der Beginn des Ausschlusses des Gegenüber.

Ein zweites Novum war die Handlungsaufforderung in der Beschreibung der Grenze: Der Vorwurf, „er tönt etwas zu laut“ markierte den Bruch des *fines verecundiae non transire*. Er verwies auf den Topos der Bescheidenheit, einer Lebensart, die den Umgang in einer Gemeinschaft – meist familiäre und schulische Beziehungen – regelte und öffentliches Aufsehen vermied.<sup>816</sup> Den Begriff *tmimes* („Unschuld“, „Naivität“, „Aufrichtigkeit“) warf der Autor bereits in der Unterüberschrift auf, mit der er die ehemals weltlichen, nun frommen Juden mit dem

---

815 Ohne Kommentar bediente sich Sayman eines Topos, der traditionell gegen *conversos* (Fn 484) eingesetzt wurde.



Zusatz *on der alter pashtes un tmimes* („ohne die alte Einfalt und Naivität“) beschrieb. In diesen Bereich der Einfalt und Bescheidenheit wurden fromme Juden verwiesen, wodurch Sayman eine Verdrängung aus dem öffentlichen Leben und der freien Presse nahelegte. Somit lag die Handlungsaufforderung in zwei Ansätzen begründet: Zum einen belehrte er darüber, was wahre Frömmigkeit sei. Zum zweiten forderte er Neureligiöse dazu auf, nicht 'zu' laut den eigenen Standpunkt zu vertreten. Analog in dieser Sequenz:

[...] *wenn Sie sich nicht helfen können, schreien müssen und schimpfen, dann verstellen Sie sich nicht*, reden Sie wie ein frommer Jude reden muss: Strafen Sie mit der Hölle und mit Gottes Zorn. Setzen Sie nicht die Miene eines Forschers und Historikers auf. Einst waren Sie das, jetzt haben Sie den Weltbezug eines zurückgebliebenen Rebbe, nur ohne seine Einfalt und Naivität. Sie machen sich nur lächerlich in unseren Augen.<sup>817</sup>

Sayman belehrte Liberman über die seiner Auffassung nach wahre Frömmigkeit, der nicht die „Miene eines Forschers und Historikers“ aufsetzen dürfe. Die Zuweisung, Religiöse sollten nicht wissenschaftlich daher „reden“, verwies Religion in den privaten Bereich der bloß subjektiven Interessen und Vorlieben – außerhalb des für Sayman relevanten Bereichs. Er fuhr mit einer weiteren Toleranzbekundung fort: Liberman würde nicht zum Guten bekehrt, dieser könne nach Belieben *tfiln* legen, *takheles* in *tsitses* einflechten,<sup>818</sup> der Autor forderte ihn aber auf, nicht Geschichte oder *Tanakh* zu lehren. Damit berührte die Haltung, die den *Tanakh* absolut setzte und nicht als historisches Dokument betrachtete, den öffentlichen Raum – in diesem Fall die Lehre.<sup>819</sup> Liberman habe das moderne Leben verlassen und sei zu einem „primitiven Weltsystem“ zurückgekehrt. 'Wir' aber waren überzeugt, diese Auffassung von jüdischem Leben und jüdischer Geschichte sei „schon tot“.<sup>820</sup> So beschrieb Sayman mit einer Kollektivphrase sich selbst und „Epikureer“ mit Offenheit, Gleichmut und auch mit einer gewissen Gleichgültigkeit, die solange Bestand hatten, wie das Tolerierte im Privaten – gewissermaßen

816 Bescheidenheit und Demut, auch Lebenskunde (*derekh erets*), waren schon biblische Topoi. Mose wurde als demütiger Prophet beschrieben (Num. 12,3), Jesaja lobte den Demütigen (57,15), die Spruchdichter warnten vor den Folgen des Hochmuts (*Mishle* 16,5 ; 29,23), ebenso empfiehlt die Halacha unauffällige Kleidung (T<sub>b</sub>, Mas. Sotah 5a; Mas. Schabbat 113a-114b, 145b) und respektvollen Umgang in einer Familiengemeinschaft (Mas. Shabbat 10b; Mas. Mo'ed Katan 17a), sowie Vorsicht in Wortwahl und Anspruchshaltung (Mas. Pesachim 3a).

817 יא, אויב איר קאנט זיך ניט העלפן און איר מוזט שרייען און זידלען זיך, טאָ פארשטעלט זיך ניט, רעדט ווי א פרומער איד דאַרף ריידן: שטראַפּט מיט גיהנום און מיט גאַטס צאַרן. ציט אויף זיך ניט ארויף א מינע פון א פאַרשער און היסטאָריקער. אמאָל זייט איר דאָס געווען, איצט האָט איר דעם וועלט-באַנעם פון א צוריקגעשטאַנענעם רב, אָבער אָן זיין תמימות און נאַאיוויטעט. איר מאַכט זיך נאָר לעכערלעך אין אונדזערע אויגן. (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; Herv. i. O.)

818 איד וויל אייך ניט מחזיר למוטב זיין מיט מיין ענטפער. איר מעגט לייגן צוויי פאַר תפילין א טאָג און אריינפלעכטן תכלת אין אייערע כשרע ציצית. איך בעט אייך נאָר – ערשטנס, שרייט ניט אזוי און פאַראַדירט ניט מיט אייער פרומקייט. צווייטנס, לערנט אונדז ניט קיין געשיכטע און תנ"ך. איר האָטפארלאָזן דעם גאַנצן מאָדערנעם צוגאַנג צום לעבן און זיך צוריקגעקערט צום פרימיטיוון רעליגיעזן וועלט-באַנעם, דאָס איז אייער פּריוואַטער ענין. (ebd.; Herv. i. O.)

als harmlose „Schrulle“<sup>821</sup> – verblieb. Beleidigungen blieben nicht aus: Die Frommen, die ihre Aufrufe und Warnungen an 'uns', die radikalen Juden, in der „epikureischen“ Presse veröffentlichten, nervten damit „den Geist der Leser“. Er implizierte, Liberman täusche Unwissenheit vor, handle wie ein Zurückgebliebener und mache sich lächerlich.

So setzte der Autor ein Bild von einem Nonkonformisten in Szene, der in einem ihm nicht zustehenden Rahmen agierte – in der „jüdischen Arbeiterbewegung in Amerika“ und der „epikureischen“ Presse. Die von Sayman selbst postulierte Regel *fines verecundiae non transire* war verletzt, als er den Geltungsbereich der *verecundia* – der frommen, bescheidenen, stillen Zurückhaltung – auf das Kollektivum aller Frommen bezog. Damit wirkten verschiedene argumentative Strategien in summa – Provokation und Beleidigung, Personifikation, dazu die Handlungsaufforderung, die wie gezeigt in zwei Ansätzen der Argumentation vorlag und als Bemühen aufgefasst werden kann, Ordnung innerhalb der Gemeinschaft zu schaffen, zu deren Fürsprecher und Exekutive sich Sayman stilisierte.<sup>822</sup> Dieses Unterfangen, die Zuweisung eines Bereichs, der einem Religiösen zustehe, war schließlich der Mechanismus, der in diesem Fall das Umschwenken der Argumentation von der Beschreibung des Tolerierbaren zum Nonkonformen beschrieb. Dabei soll nicht unterschlagen werden, dass auch in anderen Ausführungen durch Anstiftung, Leugnung, Schuldzuweisung, Provokation, Dramatisierung etc. Wir-bildende Überzeugungsarbeit geleistet wurde. Sayman jedoch verband diese Handlungen, um religiöse Akteure in ihre Grenzen zu weisen, diese aus dem öffentlichen Raum und aus der Debatte auszuschließen und so zum Schweigen zu bringen.

---

819 Eine solche Verabsolutierung sah Sayman in der Diskussion über den Genius des Talmudkommentators Raschi (1040-1105). Sayman schrieb, Raschi sei ein großer *Mazbir* (Kommentator), der den Juden die Tora „das zweite Mal“ überreichte. Er habe den *Tanakh* besser gekannt als jeder berühmte Professor „unserer Zeit“, dennoch habe er keinen kulturhistorischen Zugang zu den Texten kennen können – wie auch Rambam (1135-1204) als großer Arzt seiner Zeit nichts vom Immunsystem habe wissen können. Anstoß dieses Disputs war die Frage nach der Interpretation biblischer Texte zum „barbarischen Kult des Menschenopfers“. Nach Sayman beschrieb der Opferkult eine Huldigung Gottes, die das Volk deshalb praktizierte, weil solche Handlungen für „ehrlichen Gottesdienst“ gehalten worden seien (ebd.). Andere Positionen, die Sayman nur andeutete, rückten das Verbot der Opferungen durch die Propheten ins Licht.

820 Vgl. die marxsche Bemerkung in Fn 805, „der Geist jener Zustände“ sei „widerlegt“.

821 Die Bezeichnung „Privatschrulle“ ist K. Marx (*Zur Judenfrage*; s. Fn 729) entlehnt. Marx allerdings forderte nicht duldsame Toleranz, er war aber der Auffassung, dass Religion Menschen in Unfreiheit und Abhängigkeit halte.

822 Rogers Brubaker beschreibt die „polizeiartige Kontrolle innerhalb der Gruppe“ als Teil der Kipp- und Kaskadenmechanismen, die Grenzen bestärken und die Qualität von Konflikten nach innen oder außen mitbestimmen (Brubaker 2004: 99; s. Fn 192).

Die „Strafreden“, „Predigten“ und „Hetze“ der Religiösen waren gleichermaßen Gegenstand der Ausführungen T. Eyges', der gegen „die Frömmigkeits- und Rückkehrstimmungen sogar in jüdisch-radikalen Kreisen“ und ihre „reaktionären Erscheinungen“ polemisierte. „Religion versucht, die 'goldene Gelegenheit' auszunutzen, in den Schulen, Kirchen, durch das Radio“ seien „dauernd Predigten“ darüber zu hören, dass Krieg und Unterdrückung in der Entfernung vom Glauben wurzelten. Sie richteten ihre „Strafreden gegen die weltlichen, frei gesinnten und radikalen Menschen der heutigen Zeit“, die nicht diesem „Alptraum“ verfallen seien. Die Religion wurde singularisch und isoliert als Ursache von Krieg, nicht als Mittel der Konfliktlösung hervorgehoben. Wann immer sie Macht inne gehabt hatte, habe Religion „nie Mitleid und Einsehen gegenüber den Mitmenschen im Namen von Gott gezeigt.“<sup>823</sup> Die Predigten stellte Eyges als dauerhaft, ihre Hartnäckigkeit als penetrant dar. Er definierte, was als religiös galt – das Einhalten der Feiertage, der Riten und Gebetsvorschriften. Vor allem in der Diskussion um Lehrplaninhalte und damit im Bereich der öffentlichen Bildung greife eine „Epidemie des Chauvinismus und religiösen Fanatismus“ um sich.<sup>824</sup> Die Organisator/innen der *Arbeterring*-Schulen (*shul-tuers*) erinnerte Eyges an das „ursprüngliche Ziel“, eine Generation von freien Menschen zu erziehen. Wie Sayman deutete auch dieser Autor Ressourcenprobleme an.<sup>825</sup> Beide Autoren brachten eine kategoriale Trennung zwischen der Weltlichkeit der Schulen und der religiösen Bewegung zum Ausdruck. Nach Eyges sei das Schmerzliche, dass diese „reaktionären Erscheinungen“ ehemals frei Gesinnter im Grunde wüssten, was in der Welt geschehe. Von ihren freiheitlichen Auffassungen sei nichts geblieben.

Eyges nutzte personifizierende Zuweisungen, unterstellte zuweilen böswillige Absichten, wenn er schrieb, Prediger verschwiegen, dass die größten Kriege, Brände und Hetze der Vergangenheit von religiösen Sekten (*sektes*) geführt worden seien. So beschrieb er jede Form von Religion, nicht allein bestimmte Abspaltungen. Damit warf auch dieser Autor – wie Sayman den die Erlösung käuflich machenden *rabonim* – den „vorgestrigen Freidenkern und heu-

---

823 T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3.

824 So erreiche die „Epidemie“ (*mageyfe*) des Chauvinismus und religiösem Fanatismus auch die *Arbeterring*-Schulen. Man debattiere über die Feiertage, „abergläubischen Bräuche und den *Khumesh* im Lehrplan“, man gebe sich kritisch, letztlich aber würden *bar mitsves* zelebriert, Kindern beigebracht, die Gebetsriemen zu legen, das *kadish* (Totengebet) aufzusprechen, zu fasten und *koyrim* zu fallen – eine die Knie beugende Bewegung beim Gebet zu praktizieren (ebd.).

825 Ungläubig fragte Eyges, ob es denn möglich sei, dass diese Bewegung „die Führer, Lehrer und Vordenker der Schulen beeinflusst“ habe – oder ob ihre Konjunktur mit der Konkurrenz zu anderen jüdischen Schulen zu erklären sei, den nationalen Schulen und den *Talmetoyres*. Das Gründungsmotiv des *Arbeterring* sei gewesen, „keinen Kompromiss“ mit religiösen Organisationen einzugehen, man habe „mit Stolz die Fackel des Lichtes und der Aufklärung vorangetragen.“ (ebd.).

tigen *bal-tshuves*“ Unaufrichtigkeit vor: Diese und andere „Heuchler“ nutzten das „Feuer in der Welt“, um „Kapital für ihre Sache zu schlagen“. Eyges zog, mit antisemitischen Deutungsmustern spielend, einen Vergleich zu „Kriegsprofiteuren“, die „Geld aus menschlichem Blut machen“. Er unterstellte den Neureligiösen, bloß vorgeblich zu glauben und niederen Interessen folgend um Anhängerschaft zu werben. Stattdessen hielten diejenigen, die sich zu „noble[n] Ritter[n]“ stilisierten, wohltonende, aber nichtssagende Reden, wenn sie zur Rückkehr zum „jüdischen Volk“, zum „schönsten der Welt“ riefen. Wie Sayman relativierte auch dieser Autor die Kritik gegen „wahre“ Religiöse – diese seien harmlos, lediglich „nährisch“. <sup>826</sup>

Somit waren auch in dieser Selbstverortung keine Brückenbildungen oder das Bemühen um Gemeinschaft zu verzeichnen, wenngleich die Aufforderung zu schweigen weniger deutlich vorlag. Stärker als Sayman drückte sich Eyges mittels Krankheitsvokabulars („Epidemie“) aus. Auch dieser Autor wies das autoritäre Verhalten – die Strafreden – den Frommen zu und unterstellte Absichten, wie das Ausnutzen von Gläubigen und das Profitieren vom Leid anderer. Die Zuweisung dieser Absichten entsprach den Personencharakterisierungen durch die beiden Autoren. Ebenso wie Sayman stellte Eyges die „freien Menschen“ rhetorisch den Frommen diametral entgegen. Beide Autoren nutzten „positive Techniken“<sup>827</sup> der Wir-Bildung nicht.

Auch in A. L. Goldmans Polemik gegen A. Almi wurde die Trennung der beiden Sphären Öffentlichkeit und Privatheit eingefordert, indem der Autor die Zuständigkeitsbereiche der Wissenschaft und der Theologie voneinander unterschied.<sup>828</sup> Damit verwies er darauf, dass Wissenschaft das Kausalitätsproblem nicht zu lösen imstande sei bzw. Lösungsansätze notwendig in Spekulationen mündeten. Auch in dieser Argumentation wurde spöttisch eine Grenze zwischen Alltag und Ruhetag, zwischen dem öffentlichen Wirken des Wissenschaftlers und seiner privaten Religiosität, dem Bedürfnis nach Religion bzw. Trost und Halt gezogen.<sup>829</sup> Dane-

---

826 Eine herablassende Haltung kann auch der Toleranz gegenüber religiösen Glaubensinhalten zugrunde liegen: Menschen glaubten an verschiedene „nährische“ Dinge, solange sie ihre Ruhe finden und „solange nur die Kinder spielen“ (ebd.).

827 Kienpointner 1996: 68. Gemeint sind Techniken des Verstehens und der Kooperation. Das Unterstellen boshafter Absichten ist für Kienpointner „unkooperativ“ (ebd.: 67 f.; 1992: 168; s. auch S. 54 der Einleitung dieser Arbeit).

828 Ausführlich zu A. L. Goldman und der Almi-Goldman-Debatte 1943 vgl. Kap. 3.1.2.

829 Es sei das Bedürfnis eines jeden Menschen, des Wissenschaftlers wie auch des einfachen Sünders, „sich ein bisschen die Seele abzustauben von der Sünde und dem Verbrechen gegen sich und die Mitmenschen, die er die Woche über begeht.“, und sich vom wöchentlichen Grau des Lebens zu erfrischen (A. Goldman 1943). Goldman spielte sarkastisch mit der Interpretation, Religion sei ein „Seufzer der bedrängten Kreatur“ (Marx 1976 [1844]: 378).

ben zeigte Goldman eine unkooperative Haltung, die agnostische Aussage Almis, man wisse kaum von den letzten Ursachen, als offensiv und kränkend zu interpretieren. Er unterstellte, Almi verherrliche 'die Vergangenheit'.<sup>830</sup> Doch führte diese Argumentation anders als im Fall Sayman nicht dazu, die Gegenseite zum Schweigen zu bringen; vielmehr forderte Goldman – wenn auch ironisch – zu weiteren Erklärungen und zur verstärkten Auseinandersetzung auf und bat Almi darum, komplexe Theorien ausführlich zu erklären.

\*\*\*

In den vorangehend dargelegten Positionen dienten Abwertungen und personifizierende Fremdzuschreibungen der Demütigung: Religiöse seien penetrant, chauvinistisch, zynisch-ausbeuterisch oder hantierten mit „leeren Phrasen“<sup>831</sup>. Goldman verlachte Gläubige als „Dichternaturen“<sup>832</sup>. Besonders die Autoren Sayman und Eyges beriefen sich auf einen antizipierten Konsens der „Epikureer“, wenn sie die Freimütigkeit in Bezug auf die Aufrufe der Frommen durch „unsere“ Presse lobten.<sup>833</sup> Die unter Religionskritikern auftretenden Brückenbildungen,<sup>834</sup> bei der diese der Gegenseite Gemeinsamkeiten und ideengeschichtliche Schnittmengen vorschlugen, fanden in diesen Argumentationen keine – im Fall Goldman nur bedingt – Anwendung. Diese Beispiele können als reguläres Bemühen verstanden werden, Gruppengrenzen näher zu bestimmen. Hinzu kamen Bestrebungen, durch Provokation und Beleidigung Konflikte mit Kontrahenten herbeizuführen, die rhetorisch nicht mehr als Teile der Gemeinschaft begriffen wurden.

Entscheidend für die Identifikation und Inszenierung des „Reaktionären“ war, so möchte ich argumentieren, das Zusammenspiel der rhetorischen Techniken, die zwar im Einzelnen von allen Autoren eingesetzt wurden. Zumeist aber wahrten die Verfasser trotz dissentierender Auffassungen Diskussionsstandards wie ausführliche Wiedergabe der gegnerischen Position, ehrenvolle Würdigungen oder Brückenbildungen, um das Gegenüber in die Gemeinschaft 'zurück' zu rufen und wieder einzubinden. Neben Provokation und Beleidigung lagen nunmehr

---

830 Kap. 3.1.2; zit. in Fn 1087, vgl. Fn 651.

831 T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3.

832 A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3.

833 Ähnlich, wenn auch ambivalent, beschrieb Melekh Ravitsh den schleichenden Prozess des Verfassens religiöser Positionen in der „epikureischen“ Presse (Fn 541).

834 Siehe V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3 und Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5 in Kap. 3.1.1.

Handlungsaufforderungen vor, die das Verhalten von Frommen deklamatorisch bestimmten und das Gegenüber zum Rückzug in das Private und zu Bescheidenheit aufforderten.

Zwar waren institutionelle Sanktionsmittel rar,<sup>835</sup> um tatsächliche Kontrolle und faktischen Ausschluss zu exekutieren. Dergestalt fehlten kulturelle und symbolische Belohnungen oder Privilegien, die hätten entzogen werden können. Wenn aber Sanktionen weniger als Grad der Intensität, denn als Variante eines Konflikts verstanden werden,<sup>836</sup> ist es möglich, das Vorgehen der beiden Autoren Sayman und Eyges als kumulatives Bemühen aufzufassen, den Nonkonformisten zu benennen, diesen rhetorisch außerhalb des Wir zu verorten und aus der Diskussion, aus dem öffentlichen Raum auszuschließen.

---

835 Die institutionelle Basis anarchistischer Ideen waren Vereine, freie Schulen, im Wesentlichen aber die Presse. Zimmer schreibt lediglich vom Pressewesen als einziger institutioneller Basis (vgl. Zimmer 2010: 11-15; sowie die Einleitung dieser Arbeit). Es scheint, als seien dem Anarchismus fremde Institutionen diejenigen, die sanktionierten und auf diese Weise anarchistische Debatten berührten (Sh. Nizer über M. Kaplan Kap. 3.2.2 und 4.1.3). Baxmeyer differenzierte zu Recht die basisdemokratische Orientierung des Anarchismus: „Auch wenn der Anarchismus strukturell weniger zur Dogmatisierung zu neigen schien als etwa die marxistische bzw. kommunistische Bewegung mit ihrer vertikalen Organisationsstruktur, ging es doch (nicht nur) im spanischen Anarchismus häufig genauso intolerant und engstirnig zu wie in jeder anderen anti-hegemonialen Bewegung der Zeit. Fest steht gleichwohl, dass es innerhalb der anarchistischen Bewegung nie zu Verfolgungen oder politischen Säuberungen kam, wie sie sich zur Zeit des Bürgerkriegs in der stalinistischen Sowjetunion abspielten [...]. Im Umgang mit Andersdenkenden in den eigenen Reihen benahmten sich Anarchisten, trotz aller Spannungen, im Allgemeinen recht 'zivilisiert'.“ (Baxmeyer 2012: Fn 190).

836 Fn 201 der Konzeptualisierung dieser Arbeit.

### 3.3 RESÜMEE

Die Zunahme an *ani-maymens*, *khashbm-hanefesh*- und *bal-tshuve*- „Stimmungen“ bemerkten sowohl ihre Kritiker als auch sog. Traditionalisten in dieser jüdisch radikalen, „freidenkerischen“ Gemeinschaft. Eine Nähe dieser neu-religiöser Positionen zu zeitgenössischen, introspektivistischen Positionen ist denkbar.<sup>837</sup> Das Subjektive und Individuelle an „Fakten“ und „Wahrheit“ rückte in diesen Ausführungen in den Vordergrund, die starken Wert auf die Eigenverantwortlichkeit religiöser Akteure in ihren Argumentationen legten. In dieser Hinsicht können diese Positionen als Teil des stark individualistischen Anarchismus aufgefasst werden, sofern sie Verantwortung für menschliches Handeln nicht einer übergeordneten Instanz und willkürlichen Gottheit zuschrieben.<sup>838</sup>

In ihrer Chronologie wies die Debatte wechselnde Schwerpunktsetzungen auf: Sie stellte sich in den ersten beiden Jahren des Untersuchungszeitraums als eine Diskussion philosophischer Fragen nach der Möglichkeit der überirdischen Herleitung und Legitimation einer moralischen und freiheitlich-sozialistischen Weltordnung dar. Expliziter Bezugspunkt war Immanuel Kant. Erinnert wurde zudem an den 1798 sich zuspitzenden Atheismusstreit um J. G. Fichte, wodurch sich die Leserin im Verlauf des Zeitraums der Untersuchung mit einem Diskurs der radikalen Aufklärung konfrontiert sieht. Bereits 1938 stellte Rabinovitsh einen „Rechtsruck“ und eine „religiöse Renaissance“ innerhalb des radikalen Anarchismus und im jüdischen Leben fest und kritisierte, dass sich mehrere „ehemalige Freidenker“, „angesehene So-

---

837 Wörtlich übersetzt ist der *khashbm-hanefesh* die Introspektion. Insofern schlossen einige der Akteure in dieser Auseinandersetzung an die *Inzikhistn* ihrer Zeit an, eine amerikanische Bewegung jiddischer modernistischer Dichter/innen zwischen 1919 und 1940 (Harshav 1986). Für diese Nähe sprechen die, wenn auch vereinzelt, Bezüge, die zu Introspektivisten, wie Yoyn Rozenfeld oder Yankev Glatshetyn hergestellt wurden. Diese verfassten zuweilen Gedichte für *FAS* (s. bspw. *FAS* 05.07.1940, S. 5; *FAS* 17.01.1941, S. 5,9.). Daneben deuteten Menakhem Boreysho, der über die Aufgabe des „poetischen Worts“ schrieb (Fn 694), die modernistischen Dichtungen M. Ravitshs (Fn 756, 690) oder die Korrespondenz zwischen N. Goldberg und Y. Glatshetyn (Fn 208, 520) auf ideengeschichtliche Überlappungen, mindestens aber auf Auseinandersetzungen. Berl Lapins (Fn 694) Sohn Shmuel schrieb, Lapin experimentierte mit Wortneubildungen und Reimformen; Glatshetyn schätzte den okkultistischen Duktus (zit. in Niger; Shatsky 1956: 453 f.).

838 Der hohe Stellenwert des Subjektiven äußerte sich in esoterischen Positionen, wie sie von Gustav Landauer, Abba Gordin oder Menakhem Boreysho vertreten wurden: Gewissen, Innehalten und das „Studium des inneren Selbst“, die erst darüber bewirkte Erkenntnis des 'Eigentlichen' und 'Ursprünglichen' wurden zentral. Diese Wertsetzung wurde auch in die Erziehungskritik übertragen, die Bildung als Autoritätsfrage behandelte. Indoktrination wurde analog der Religionskritik einem Prozess der subjektiven Bewusstwerdung gegenüber gestellt. Wenn wie nach Gordin eine Lehre aus sich heraus überzeugen müsse und andere durch beispielhaftes Vorleben von den eigenen Idealen zu überzeugen waren, beruhten Religionskritik, Erziehungsreform und politische Strategie auf dieser bipolaren Gegenüberstellung von ursprünglicher, charismatischer Überzeugungskraft zum einen, Riten und Dogmen zum anderen.

zialisten“ dem traditionellen Judentum zuwendeten. Die beiden Jahre darauf verzeichneten überwiegend Artikel von sog. Neureligiösen,<sup>839</sup> deren Positionen jedoch nicht unbekannt waren: Wenn beschrieben wird, man habe es „wieder“ mit der Debatte um die jüdischen Feiertage zu tun,<sup>840</sup> kann daraus geschlossen werden, dass die Lehrplaninhalte bereits in den Jahren zuvor diskutiert worden waren.<sup>841</sup> Im Juni 1939 verdichtet sich diese Debatte um Lehrinhalte an jiddischen Schulen, während im März die Frage nach den Grenzen von Toleranz – hier gegenüber Stalinisten und Nationalsozialisten in den USA – gestellt wurde. Im Dezember des Jahres rücken der Weltkrieg und das Verhältnis 'freiheitlicher Sozialisten' zum entfachten Weltkrieg in den Vordergrund der Debatte.

Bemerkenswert ist, dass sich vor allem im Jahr 1940 nicht nur in der Problembeschreibung der Antireligiösen, sondern auch in der Selbstwahrnehmung ihrer Opponenten die Zahl derer erhöht habe, die sich dem traditionellen Judentum zuwendeten.<sup>842</sup> Insofern wurde dieses Jahr als Kulminationspunkt religiöser *Yidishkayt* beschrieben. Im Jahr darauf ist ein Rückgang der Beiträge zu Religion und Religiosität zu verzeichnen. Lediglich im Januar und Oktober wurden Lehrinhalte der jiddischen Schulen besprochen, im März gegen Fromme polemisiert. Ein Autor berichtete von Angriffen auf radikale Schulen.<sup>843</sup> In den Vordergrund rückte eine „Diskussion Anarchismus und Demokratie“.<sup>844</sup> Erst im November des darauffolgenden Jahres nahmen die Polemiken gegen Fromme an Deutlichkeit und Schärfe zu.<sup>845</sup> In diesem Jahr fand vor allem in den ersten drei Monaten eine Debatte um *Yidishkayt*, „Kulturprobleme“ und „Assimilation“ statt, die neben anderen Themen, wie die Pflege des Jiddischen, einer „edlen Sprache“

---

839 Im Jahr 1939 nannte A. Gelberg (Kap. 3.2.2, 4.1.3) A. Golomb, Shmuel Niger, Aron Glants, Abba Gordin und Menachem Boreysho, darüber hinaus verfassten Mordkhe Yafe (Kap. 4.3) und A. Almi (Kap. 4.1.2) entsprechende Abhandlungen. Im Jahr darauf, 1940 waren es Menachem Boreysho selbst (Kap. 3.1.3), wie auch Abba Gordin (Kap. 4.2), der sich auf Leybush Lehrer und Yitshak Bubinski bezog, außerdem antwortete Melekh Ravitsh (Kap.3.2.2) auf A. Almi, der selbst Bezüge zu Aron Tsaytlin und zu anderen *bal-tshuves*, wie Borukh Shefner herstellte.

840 Sh. Niger, in Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5; ebenso Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7.

841 Michels beschreibt, wie Lehrinhalte in der jiddischen Schulbewegung bereits 1908 bis 1916 umstritten waren (Michels 2005: 210-216, insb. 211).

842 So beobachtete Aron Tsaytlin die Rückkehr zu Gott unter der jüdischen Intelligenz als Massenphänomen (zit. in A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5). Tsaytlin zog prominente Beispiele heran: die von J. Stalin sich abwendende Kommunistin Kadia Molodowskij (1894-1974), den Generalsekretär des *Fareyn fun Yidishe Literatn un Zhurnalstn in Varshe*, Melekh Ravitsh (1893-1976), bekannt für säkulare jiddische Literatur und Kultur, und den Bundisten Borukh Shefner (1896-1977).

843 H. P., FAS 28.3.1941, S. 1.

844 So benannt in FAS 02.05.1941, S. 6; vgl. ebenso FAS 10.01.1941, S. 3 und S. 4; FAS 14.03.1941, S. 4; FAS 28.03.1941, S. 4; FAS 04.04.1941, S. 4,7; FAS 25.04.1941, S. 4,7; FAS 23.05.1941, S. 4; FAS 30.05.1941, S. 4; FAS 20.06.1941, S. 3,7.

845 Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5.



nach Ansicht aller Beteiligten, ausgetragen wurde.<sup>846</sup>

Im November und Dezember 1943 setzte nach 1938 eine zweite Diskussion um das Wissenschaftsverständnis und dessen Verhältnis zur Religiosität – die sogenannte Almi-Goldman-Debatte<sup>847</sup> – ein. Die 1944 erschienenen Texte waren von einem liberaleren Ton geprägt: Im Januar wurden Amerikanisierung und Akkulturation erneut diskutiert.<sup>848</sup> Das „Licht Amerikas“<sup>849</sup> und seine Rolle, den „Weltfrieden“<sup>850</sup> herbeizuführen waren neu aufkommende Topoi. Hier wurden Bezüge zu den Umständen der „heutigen Zeit“ hergestellt, die Selbstschutzmaßnahmen rechtfertigten.<sup>851</sup> Heroisierende Darstellungen sowjetischer Juden und apokalyptische Deutungen des Krieges prägten dieses Jahr.<sup>852</sup> Nur sehr wenige Artikel thematisierten Religiosität, von denen einige erst gegen Ende des Jahres auftauchten. Etwa die Hälfte dieser Beiträge bezog sich auf NS-Deutschland oder auf die Wurzeln des Antisemitismus.<sup>853</sup>

Im „Peretz-Jahr“ 1945 wurde 30 Jahre nach I. L. Peretz Tod neben dessen Schöpfungsreichtum auch das 75-jährige Bestehen der jiddischen Presse in Amerika zelebriert.<sup>854</sup> Neben zwei Artikeln mit explizitem Bezug zu *Yidishkayt*<sup>855</sup> prägte der über Mordechai Kaplan verhängte Bannspruch das Verständnis von Religion im Sinne religiös autorisierter Sanktionsmacht.<sup>856</sup>

Innerhalb der hier untersuchten Debatten befanden sich „neue“ Religiöse wie Abba Gordin in der Rolle der Herausforderer, Widerspruchsgeister, oder aber der Erneuerer des Anarchismus. Von religionskritischer Perspektive gehörten Gläubige nicht zur radikalen Gemeinschaft, taten sie es doch, mussten sie an ihre Wurzeln erinnert werden. Für diese Antireligiösen war es ein Widerspruch, wenn Freidenker für Lubawitscher Chassidim Interesse zeigten. Von der re-

---

846 Diese Besprechungen begannen bereits Ende 1941 mit einer Serie von Rudolf Rocker über die 'Judenfrage' (FAS 10.10.1941, S. 4,6; FAS 17.10.1941, S. 4; 07.11.1941, S. 3; Antworten in FAS 21.11.1941, S. 4; FAS 28.11.1941, S. 7). Ab Juni 1943 fand eine bis Ende des Untersuchungszeitraums anhaltende Debatte um jiddische Grammatik und um die 'rechte Schreibweise' statt, die vor dem Hintergrund des Sprachenkampfes in Palästina entfachte. Die Debatte lebte wieder auf in FAS 04.06.1943, S. 3; FAS 22.10.1943, S. 5,7. Im September 1944 verdichtet sich die Diskussion (FAS 22.09.1944).

847 Kap. 3.1.2.

848 FAS 14.01.1944, S. 3; FAS 21.01.1944, S. 3; FAS 28.01.1944, S. 3.

849 FAS 07.01.1944, S. 2; FAS 14.01.1944, S. 2.

850 FAS 27.10.1944, S. 1; FAS 10.11.1944, S. 1.

851 FAS 04.02.1944, S. 3; FAS 11.02.1944, S. 3.

852 FAS 12.05.1944, S. 6; FAS 26.05.1944, S. 7; FAS 27.10.1944, S. 5.

853 A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5, (b), FAS, 10.11.1944, S. 3 (s. dazu Kap. 3.1.3 und 4.4).

854 FAS 09.03.1945, S. 8; FAS 11.05.1945, S. 3.

855 A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5 (Kap. 3.1.3); Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3 (Kap. 4.3). Finkelshtayn beschrieb *Yidishkayt* mit völkischen Begriffen.

856 Sh. Niger, FAS 6.7.1945, S. 2; Kap. 3.2.2., 4.2.3.

ligiösen Perspektive galten die Religionskritiker als Konformisten und Angepasste an die sie umgebende Welt, die als standardisierte Massenkultur beschrieben wurde.<sup>857</sup> Hier war es ein Judentum ohne *Yidishkayt*, das als verweichlicht, angepasst, gefällig und massenkompatibel galt. Für diese Gläubigen, zuweilen auch Agnostiker, war es unzureichend, als Juden zu leben; sie bestimmten *Yidishkayt* als Kultur und Lebensweise neu und vor allem positiv. Die negative Konnotation des Jüdischen versuchten diese Autoren aufzubrechen, indem sie das Wohlwollen von Nichtjuden gegenüber der jüdischen Tradition herausstellten und auf Verknüpfungen von Wissenschaft und Glaube oder auf die sozialen und liberalen Werte der jüdischen Tradition verwiesen. Eigenständigkeit und Anderssein wurden in diesen Positionen nicht als Absonderung und geistig-kulturelle Ghettoisierung, sondern als produktive Bestandteile von Radikalität gedeutet.

Es kann so gezeigt werden, dass unter jiddischsprachigen Radikalen das Verhältnis zwischen Religiosität und Wissenschaft in hohem Maße umstritten war. Beide Seiten der Debatte wiesen dennoch gemeinsame Topoi auf, mit denen in der Argumentation hantiert wurde, etwa das Motiv eines bevorstehenden Niedergangs 'der Zivilisation' oder der Anspruch, den Weg der 'Rettung der Welt' zu kennen. Die Selbstidentifikation als Freidenkende, Radikale und Fromme lag auf beiden Seiten vor. Dies zeigte sich anhand konvergierender Argumentationsmuster: Unterstellungen beider Seiten waren eine übertriebene oder auch oberflächliche Überzeugung, man plädierte für das Tiefsinnige, beschwor den 'wahren' Freidenker und rief zurück zu den Wurzeln des Selbst.<sup>858</sup> Den jeweils Anderen wurde das Freidenken aberkannt bzw. dieses als nur oberflächlich und zur Schau gestellt beschrieben.<sup>859</sup> Gelegentlich wurde neuen Religiösen abgesprochen, wahrhaft fromm zu sein.<sup>860</sup>

Trotz dieser farbig und vielgestaltig erscheinenden Konkurrenz um Geltungsansprüche doku-

---

857 Ausführlich Kap. 4.1.1.

858 Mit wenigen Ausnahmen kritisierten selbst die sich als Traditionalisten Verstehenden eine 'falsche' Frömmigkeit (Fn 744).

859 Für die Religionskritiker vgl. V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3. Dieser bezog sich auf Sh. Niger, der wiederum den Religionskritikern unterstellte, Freidenken würde auf das Nichteinhalten des Schabbat und den Verzehr von Schweinefleisch reduziert. Neben Niger verteidigten auch andere sog. Traditionalisten das Attribut 'freidenkerisch': Für Kahan war der Eifer, mit dem Freidenker die Religion bekämpften, lediglich eine Form der Religiosität (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5). Auch setzte Khayim Ashli die Freigeister Emerson, Thoreau und Tolstoj und ihre „religiös-philosophischen Meditationen“ gegen „unseren Radikalen“, der den Unterschied zwischen formalistischer Religion und religiösem Gefühl nicht kannte. Freidenken werde zum verhärteten Dogma, zur antireligiösen Religion (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5).

860 Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; Kap. 3.2.3. Aus einer „frommen“ Position heraus kritisierte Mordkhe Yafe die „Pseudo-Religion“ derer, die den *BeSh"t* als Helden verehrten, ihn aber nicht als natürlichen Teil ihres eigenen Körpers betrachteten (M. Yafe (a), FAS 8.12.1939, S. 5).

mentierte die Debatte, so möchte ich argumentieren, eine Disparität der Argumentationsstrategien auf beiden Seiten: Religionskritiker nutzten andere persuasive Techniken als *traditsyonistn*, die Rückschlüsse auf das Selbstverständliche und auf das Erklärungsbedürftige in dieser jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft erlauben. Das Zusammenspiel der Brückenbildungen und des 'Zurückrufens' zur gemeinsamen radikalen Tradition – der Erinnerung an eine geteilte Geschichte des Leidens unter religiöser Verfolgung, der Negativbestimmungen des künftig zu Erreichenden und der Namensnennungen zur Erfassung eines neuen Phänomens, einer Art „Wanted“-Poster-Strategie, verwiesen auf eine traditionell religionskritische Prägung der anarchistischen Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund musste die rivalisierende Seite religiöser Anarchisten Rechtfertigungen und Richtigstellungen vorlegen. Ihre Argumentationsstrategien drückten eine andere Haltung der Sprecher aus, wenn überwiegend mit Umdeutungen, Modifikationen, der Verschiebung von Metaphern und mit der Selbstvergewisserung, man selbst sei gegen 'falsche' Frömmigkeit, gearbeitet wurde. Die dominierende antireligiöse Tradition, deren Argumentationsstrategien geteilt und gegen ihre eigenen Protagonisten gerichtet wurden, kam in Bemerkungen zum Ausdruck, Freidenken habe sich zu einem antireligiösen „Dogma“ entwickelt.<sup>861</sup> Wahrhaftige Radikalität dagegen sei frei von fixierten oder kanonisierten Inhalten. Diese Wahrnehmung wurde von der Gegenseite bestätigt, die darüber klagte, dass sich – neuerdings – religiöse Akteure in der „epikureischen“ Gemeinschaft lauthals bemerkbar machten.

Die Diskussion erwies sich als ein Positivismusstreit um die legitimen Quellen des Wissens, der Bildung und Gelehrsamkeit. Zunächst wurden die religionskritischen Positionen vorgestellt, die Wissen und Glaube als zwei sich ausschließende Seiten einer Dichotomie verstehen (Kap. 3.1.1). Wissenschaft wurde funktional, als marxistisch „geerdet“ oder auch als Metaphysik beschrieben. Dieser Dichotomie wurde zudem eine politische Bedeutung verliehen, wenn Rabinovitsh die „religiöse Renaissance“ nicht nur als unwissenschaftlich, sondern als Rechtsruck der radikalen Gemeinschaft beschrieb.

Die Opponenten (Kap. 3.1.2) konzipierten Wissen als relativ, zeitlich bedingt und standpunktabhängig bzw. wertorientiert. Diese Positionen kamen in der sog. Almi-Goldman-Debatte 1943 auf. Sie bestimmten Wissenschaft als Instanz, die verschiedene Schlüsse zuließ bzw. er-

---

861 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5; Kap. 3.1.2.

gebnisoffen arbeitete, sie deuteten die verschiedenen Meinungen und Interpretationen (*shites un kites*)<sup>862</sup> im kosmopolitischen Sinne als Wert an sich. Almi und Frank stellten dabei heraus, Fakten seien bewertungs- und autoritätsabhängig, das Wissen um die Fragen nach den letzten Ursachen sei begrenzt. Diese Argumentation *ad ignorantiam* appellierte an die Unwissenheit, indem aus dem Scheitern eines Beweises die Gültigkeit des Gegenteils gefolgert wurde.<sup>863</sup> Almi bezweifelte die Erklärungskraft der Wissenschaft, die die Frage nach der ersten Ursache nicht lösen könne, Goldman die der Religion.

Den Positionen aus Kap. 3.1.1 idealtypisch entgegengesetzt, wurden in Kap. 3.1.3 Positionen dargelegt, die der Wissenschaft ethische Blindheit unterstellten.<sup>864</sup> Sie trieben die Positionen unter 3.1.2 gleichsam weiter, indem sie Wissen wertorientiert konzipierten. Damit konnte jedes Nichtverhalten zu politischen oder ethischen Fragen moralisch als Blindheit, Ignoranz und bewusstes Nichtwissenwollen gedeutet werden.<sup>865</sup> Wissenschaft war in diesem Sinne keine neutrale Instanz der Wissensproduktion, sondern aktiver Teil einer unfreien Objektivität und Totalität. Paradigmatisch hierfür stand Almis Position, der keine Abmilderung seiner Kritik an der 'instrumentellen Vernunft'<sup>866</sup> zuließ – anders als Ashli in Kap. 3.1.2, der trotz seiner der Religiosität und den jüdischen Traditionen gegenüber offenen Position eine Nähe zur Naturwissenschaft implizierte, die er als positive Vergleichsgröße bzw. Referenz heranzog.<sup>867</sup>

Im zweiten Teil wurde Religion als Herrschaftsform und Instrument der Unterdrückung (Kap. 3.2) durch die Akteure dargestellt. Die in Kap. 3.2.1 vorgestellten Positionen verfahren in ihrer gesellschaftlichen Verortung und in der Bestimmung des Wir fast ausschließlich mit temporalen Negativbezügen – im Grunde genommen sei das jüdische Leben *nicht mehr* von Religion bestimmt. Weitere Bezüge wurden offen gehalten oder waren Bestandteil der Verhandlung. Erinnert wurde an Gemeinsamkeiten (commonalities) wie eine geteilte Vergangenheit,

---

862 A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2. Wörtlich war die Phrase als „Aufspaltungen und Klassen“ der verschiedenen jüdischen Strömungen zu verstehen.

863 Diese Argumentationsform wird in der Rechtspraxis oft durch Verweis auf den Zeitdruck aufgelöst, dann gilt bspw. *in dubio pro reo*.

864 Im Hintergrund standen etwa Landauers Position (FAS 07.02.1941, S. 3), aber auch Tolstojs Zivilisationskritik und die Erziehungsreformbewegungen (vgl. Avrich 1980). Almi bezog sich auf zeitgenössische tendenziöse biblische Studien (Almi 1944a und 1945; zum Bibel-Babel-Streit Fn 700).

865 So betonte etwa Almi den Unterschied zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung; s. auch Almis Vorwurf gegen Khayim Zshitlovski und seine Empörung über Romain Rollands Schweigen zu den Moskauer Prozessen (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3; Kap. 4.1.2).

866 Almi nutzte diesen Begriff nicht, stand damit aber der Kritik am „Verstandeskult“ in Fn 677, 679, 885 nahe (s. auch die S. 174, 231, 250 der vorliegenden Arbeit).

867 Dies zeigt sich bspw. im Verweis Khayim Ashlis, selbst Darwin könne eine Kirche besuchen (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5).

etwa eine Geschichte der Verfolgung durch religiöse Akteure, oder an Erfahrungen mit dem traditionellen Lehrsystem des *kheyder*. Der Bestimmung der Gottheit als irrationales, kleintliches, strafendes, willkürliches und jähzorniges Wesen hatte Auswirkung auf die Bestimmung von Religion als eines autoritären Prinzips. Diese gewissermaßen klassisch antiautoritäre Religionskritik wurde auch auf neue Formen des Glaubens übertragen.<sup>868</sup> So fokussierten auch religionskritische Positionen das Dogmatische, Starre und Festgeschriebene, wodurch herkömmliche Bedeutungen von Religion verschoben wurden: Als neue Religionen wurden Ideologien gefasst, Nationalismus, Kommunismus, Staats- und Obrigkeitshörigkeit, die zuweilen mit Wortneuschöpfungen wie „Staatismus“ bzw. *shtatizm*<sup>869</sup> beschrieben wurden. Das Dogmatische des Denkens äußerte sich quasi 'säkular' durch eine zentralisierte Partei.

Bemerkenswert ist der Topos der freiwilligen Unterwerfung unter „eine abstrakte Idee“<sup>870</sup>. Der Vorwurf der geistigen Selbstisolation kam in religionskritischen Argumentationen zum Tragen, in denen unterstellt wurde, der Austausch mit Nichtjuden sei unerwünscht.<sup>871</sup> Auf der neureligiösen Seite wurde der Topos genutzt, die Religionskritik abzuwehren, auf das Subjektive am Glauben und auf die menschliche Selbstverantwortung zu verweisen. Menschliche Handlungen, nicht Gottes Wille, führten zu Leid. Gesellschaftliche Veränderung beruhe einzig auf einem individuellen Bewusstwerdungs- und Emanzipationsprozess.<sup>872</sup>

Es lässt sich zeigen, dass die Kritik an bestimmten, mit dem Religiösen verbundenen Bereichen sowohl von Religionskritikern als auch von Traditionalisten geteilt wurde. Diese richtete sich vor allem gegen dogmatisierte, routinierte und institutionelle Formen der Religion. Allein die Interpretation N. Goldbergs verspernte sich gegen jede Form von Religion oder Religiosität als gemeinschaftsstiftender Kategorie. Denn dieser Autor hinterfragte jede Subsumption von Einzelinteressen unter die eines Kollektivs oder unter eine „abstrakte Idee“, gleich ob ein das Irdische transzendierender oder ein materialistischer Weltbezug die Unterordnung begrün-

---

868 A. Bingham, FAS 15.9.1944, S. 2; N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2.

869 A. Bingham, FAS 15.9.1944, S. 2; Kap. 3.2.1.

870 N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2. Zum Konzept der freiwilligen Unterwerfung vgl. Fn 15.

871 Insb. V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3; Kap. 3.2.1.

872 N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2; Kap. 3.2.1. Der Autor war Verfasser von fünf Beiträgen für Elie Tche-rikovers (1881-1943) Werk *Geshikhte fun der Yidisher arbeter-bavegung in di Fareynikte shtatn*, New York 1945, darunter auch *Di antireligyeze bavegung*. Die hier vorgetragene Interpretation kam – obwohl antireligiös – der Abba Gordins entgegen, nach der das Individuum zwar Teil eines ganzen Volkes und einer Idee sei, dessen Handlungen aber Auswirkungen auf die Gesamtheit hatten (G:50-60). Beide Autoren, Goldberg und Gordin, forderten eine moralische Verbesserung des Einzelnen, wodurch Misserfolge individualisiert und mit der Unreife des Einzelnen gedeutet werden konnten.

dete. Freilich zogen die Kritiker der Religion trotz gemeinsamer Ausgangspunkte andere Schlüsse, als ihre Verteidiger. So wurde Religion auch von den Befürwortern der Hinwendung zu Tradition in Kap. 3.2.2 in bestimmten Bereichen kritisiert. Diese waren etwa restriktive Praxen der Gruppenbildung, wie die Exkommunikation Mordechai Kaplans durch Vertreter der Orthodoxie, ein Ereignis, das als „physischer und geistiger Terror“<sup>873</sup> beschrieben wurde. Die Autoren beider Seiten teilten die Unterscheidung zwischen dogmatisierter und ritualisierter, versteinelter *Religion* und lebendiger *Religiosität*. Damit wurden insbesondere die Veränderlichkeit und Anpassbarkeit von Riten und jüdischer Tradition durch diasporische Verschiedenheiten herausgestellt. Tradition konnte darüber hinaus als die Erziehung zu Mutualität, zu einem Gemeinschaftssinn (um-) gedeutet werden.<sup>874</sup> Diese Konzeption ging mit der Abwehr des Autoritätsvorwurfs einher, der verlagert wurde: Das Böse wurde nicht mehr einer Gottheit zugewiesen, sondern als dem Menschen eigen bestimmt.

Abwertungen nahmen graduell zu, wenn Zuschreibungen über das Barbarische und das Moderne in Kap. 3.2.3 eingesetzt wurden. Hier ist es die Öffentlichkeit, die durch das Religiöse, das in den privaten Bereich verwiesen wird, verletzt sei.<sup>875</sup> Saymans Empörung über eine Tradition der Unterwerfung unter Speisegesetze und Gebetsvorschriften und über das öffentliche Agieren Khayim Libermans stand neben der Bekundung von Toleranz gegenüber wahrhaft Frommen, die naiv und bescheiden agierten.<sup>876</sup> Die Abwertungen äußerer Merkmale und Praktiken unterschieden sich von denen in Kap. 3.2.1, bei denen Religion als per se autoritär angegriffen wurde. Die weiterbildende Lehre, die Sicht- und Hörbarkeit des Religiösen durch Kleidung und „zu“ lautes Predigen waren die Punkte, die die Verletzung des Öffentlichen markierten. Die Positionen unter 3.2.3 zeigten tolerante Selbstverständnisse gegenüber „wahren Religiösen“, doch wurden diese nicht in das Wir eingeschlossen. Ebenso wenig wurden Brücken gebildet, bspw. durch Erinnerung an gemeinsame radikale Wurzeln, um „ehemalige Radikale“ zur Umkehr aufzufordern. Dagegen wiesen Argumentationen in Kap. 3.2.2 Umdeutungen, Abschwächungen, Abwehr und Relativierungen des Autoritätsvorwurfs auf und stellten Gemeinsamkeiten zwischen Religiosität und Freidenken heraus. Im Zuge dessen wurden Bedeutungsverschiebungen deutlich: Religion wurde unter Berufung auf F. Schleiermacher

---

873 Sh. Niger, FAS 6.7.1945, S. 2.

874 M. Glen, FAS 25.06.1943, S. 5.

875 Neben Shlomo Sayman problematisierte auch Tuvye (Thomas) B. Eyges das Werben der „vorgestrigen Freidenker“ (Kap. 3.2.3).

876 Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; s. Kap. 3.2.3 dieser Arbeit.

und L. Feuerbach von Religiosität unterschieden, wodurch diese von der klassischen Kritik gegen jene ausgenommen wurde.<sup>877</sup> Religiosität wies man ein befreiendes Potential zu, indem sie die Gläubigen zu einer inneren Umkehr führte. Traditionen waren selektiv beizubehalten.<sup>878</sup> Die einst abgewerteten Kategorien der Religionskritik wurden im Rahmen dieser Umdeutungen dergestalt positiv gewendet, dass das Wissen des *kheyder-yingl* nicht entwertet, sondern zur Metapher für das Selbstverständliche wurde, für das universale Wissen. Negation und Neubesetzung von Begriffen fanden ebenso wie das bloße Umgehen oder gar Ignorieren der Autoritätskritik Anwendung, etwa wenn der *kheyder* als trautes Heim beschrieben und an ein entsprechendes Heimatgefühl appelliert wurde.<sup>879</sup>

Auffallend ist, dass bei diesen Distanzierungen selbst unter den Verteidigern der religiösen Literatur eine „falsche Frömmigkeit“ oder traditionelle Lehrmethoden in extenso umrissen und sich selbstvergewissernd davon abgegrenzt wurde. Von außen als Neureligiöse wahrgenommen, verorteten sich diese Autoren wiederum gegen „falsche“ oder selektiv Fromme. Die Abwehr antireligiöser Positionen, dargestellt unter 3.2.1 und 3.2.3, kam also in den Positionen unter Kap. 3.2.2 recht kurz und beschränkte sich auf die Kritik am vorschnellen Abwenden von der Tradition bzw. an der Reflexhaftigkeit der Reaktion auf religiöse Inhalte.<sup>880</sup> Bei diesen religiösen Selbstverortungen wurden zwar auch Abwertungen eingesetzt (*der anti-got un anti-natsionalizm-straptsh*, *gemeyzekhts*, *ameratsim*), doch wurde stärker mit Umdeutungen gearbeitet, während explizite Kritiker der „neuen Religiösen“ mit Bezeichnungen, der Auflistung von Namen, und mit Abwertungen (*ameratsim*), häufig auch mit der Aufforderung zur

---

877 Kap. 3.1.3.

878 A. Gelberg und Y. Levin plädierten für die Beibehaltung von umdeutbaren biblischen Bezügen und Lehrformen (A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3, (b) FAS 30.06.1939, S. 3; Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7).

879 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Die Figur des *bal-tshuve* unterlag auf andere Weise als das *kheyder-yingl* den Versuchen, Bedeutungen neu zu setzen. Sayman definierte: Ein Rückkehrer übertreibe, weil er sich beweisen müsse, er sei gläubiger als 'wahre' Gläubige (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3, Kap. 3.2.3). Andere Autoren beschrieben in milderer Form die „jüdische Intelligenz“, die in *bal-tshuve-shtimmung* sei. Es muss an dieser Stelle daran erinnert werden, dass es sich um Zuschreibungen handelte. Almi, der als Gläubiger und *bal-tshvue* galt, zweifelte an der Objektivität und Existenz von Wahrheit und machte auf diese Weise agnostische Positionen geltend. Analog wies M. Ravitsh die Vorstellung von sich, er kehrte zurück zur Tradition (zu beiden s. Kap. 3.2.2).

880 Als Teil der „billigen Frömmigkeitswelle“ beschrieb Melech Ravitsh die „Neo-Frommen“, die ihre eigene Religiosität nicht „erst“ nähmen (Kap. 3.2.2). Shmuel Levin und Khayim Ashli kritisierten zwei Seiten ein und desselben falschen Prozesses – die übermäßige Strenge von Frommen, die zu einer vorschnellen, reflexhaften Abwendung von der Tradition durch die Gegenseite führte. Ashli setzte autoritäre Religiöse mit Radikalen gleich – beide verhielten sich streng gläubig und überdurchschnittlich ängstlich (Kap. 3.1.2). Gordin unterschied zwischen ethischem und politischen Radikalismus und meinte, echte Fromme seien an Praxis und Lebensweise zu erkennen, nicht an bloßen Lippenbekenntnissen (A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5; S:31-36; sowie Kap. 2.2.2).

Rückkehr zu einem antireligiösen Selbstverständnis arbeiteten. Damit zeigte sich eine Verschiedenheit und Ungleichheit der zur Anwendung kommenden Argumentationsstrategien.

In dieser Disparität drückte sich ein Spannungs- und Kräftefeld aus, in dem sich die Debatte bewegte. Religionskritiker wurden nicht aufgelistet; umgekehrt wurden „neue Fromme“ namentlich genannt, um die Tendenz, die als „Rechtsruck“ aufgefasst wurde, personal zu konkretisieren und das beschriebene Phänomen zu lokalisieren, einzugrenzen.<sup>881</sup> Herabwürdigungen wurden durch Belächeln und Ironie deutlich, Sarkasmus und Inferiorisierung, nicht zuletzt auf der begrifflichen Ebene durch Slawismen<sup>882</sup> und Hebraismen. Eine klare Distanz zum Gegenstand ist auch dann zu erkennen, wenn abstrakte Kategorien wie „religiöse Weltanschauung“ zur Anwendung kamen und sich „gegen Aberglaube und Wunder, für Geschichten und Legenden“<sup>883</sup> positioniert wurde. Zuweisungen an andere sollten jeweils die Glaubwürdigkeit<sup>884</sup> und das Selbstverständnis als Freidenker in Frage stellen.

Abwertungen waren, wenn auch inhaltlich verschieden, auf beiden Seiten ähnlich strukturiert: Mit dem Vorwurf, Überzeugungen seien übertrieben, unterstellten die Autoren Oberflächlichkeit und mangelnde Souveränität, wohingegen sie das Tiefsinnige, das Eigentliche, das wahre Freidenken für sich in Anspruch nahmen. Darin zeigten sich umkämpfte Interpretationen des biblischen Originals; eine kritische Deutung und die Kontextualisierung der Heiligen Schriften sollten dazu beitragen, sie jeweils gänzlich zu verwerfen oder in das Selbstverständnis radikaler Juden einzubeziehen.

Eine weitaus schärfere Kritik, als die Autoren in Kap. 3.2.2 formulierten, trug Abba Gordin gegen die antireligiöse Tradition des Anarchismus vor, der den „trockenen Verstandeskult“<sup>885</sup> angriff. Er wandte sich – anders als die Anhänger Schleiermachers – gegen die klare Unter-

---

881 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3, sowie Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5.

882 Slawische Wortendungen wie *-ekhts* sind nicht in jedem Fall negativ konnotiert; durch das stark ausgeprägte Komponentenbewusstsein bei jiddischen Muttersprachlern liegt eine solche Bedeutungszuweisung aber nahe.

883 Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5.

884 Etwa wenn Fromme aus Gehorsam und für einen Lohn handelten („konjunkturelle Gläubige“) wurden niedere, heuchlerische Absichten impliziert, um die gegnerische Position unglaubwürdig zu machen. Dagegen wurde die eigene Glaubwürdigkeit durch autobiographische Verweise nahegelegt (so verfuhr Gordin, vgl. Kap. 2.2.1).

885 Ebenso Herman Frank, der unter Beibehaltung der Dichotomie Rationalismus contra 'Wunderglaube' die Frömmigkeitsbewegungen im Judentum aufwertete und die Ratio als „trockenen Verstandeskult“ herabsetzte (H. Frank, FAS 17.04.1942, S. 5; ausführlich Kap. 4.1). Frank beschrieb eine bemerkenswert kritische Distanz zum Fortschrittsbegriff und zur Teleologie der Marxisten und deren, nach Frank, „assimilatorische“ Anforderungen an Konformität.



scheidung von Religion oder Religiosität vom nichtreligiösen Bereich. Für Gordin war das Judentum ohnehin eine weltliche „Disziplin“ und der *bes-medresh* eine soziale Institution.<sup>886</sup> Autorität erweiterte er begrifflich als einen Akt der Versachlichung und Vergegenständlichung von Lebendigkeit und Kreativität. Routine, das Ritual, Mechanisierung, Dogmatisierung waren damit nicht mehr nur auf das Religiöse beschränkt, sondern wurden – analog zur Position Bingham's in Kapitel 3.2.1 – auf das Kulturelle und Soziale ausgedehnt. Den Autoritätsvorwurf gegen die traditionelle Lehranstalt nahm Gordin nicht ernst und machte sich statt dessen über cholerische *melamdin* lustig. Gordin setzte andere Schwerpunkte: Gesetzesgewalt, Urteilsprüche und Verdikte wurden freiwilligen Bindungen, Kompromissen, inneren Überzeugungen und der inneren Sanktion – dem Gewissen – antagonistisch gegenübergestellt. Er betonte, der Zweck der Moral und der Religion sei universaler Interindividualismus, die Herausbildung einer Gemeinschaft des „interindividuellen“ *tsiber-Ego*, des „sozialen Ich“ und der solidarischen Gemeinschaft von jeweils autonomen Individuen.<sup>887</sup> Mit diesen Umdeutungen teilte der Autor die Positionen der neureligiösen Zeitgenossen, die unter Kap. 3.2.2 vorgestellt werden.

Es konnte deutlich gemacht werden, dass der Antagonismus der beiden Kategorien Freidenken und Religion nicht immer geteilt wurde. Frömmigkeit wurde im Gegenteil auch als wahrhaftige Radikalität beschrieben, gerade weil sie ein Ausdruck der Abgrenzung und Unterscheidung von Nichtjuden und von Akkulturationsbemühungen sei;<sup>888</sup> sie wurde zum Eigenen und Partikularen, dessen Bedeutung gestärkt werden müsse. Wurden Topoi des „trockenen Verstandeskults“ oder eines naiven Glaubens eingesetzt, Riten und Symbole mit mystischen Konzepten gedeutet<sup>889</sup> und ihr Eigenwert unterstrichen, wies auch diese jiddisch-anarchistische Gemeinschaft die Diskussionen auf, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts das Denken des exkommunizierten Mordechai Kaplans bewegte.

---

886 S. dazu Kap. 2.2.1.

887 S. dazu Kap. 2.2.2.

888 A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5; A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5, A. Gelberg schätzte die Tradition als nicht monolithische, nicht homogene, metaphysische Referenz, deren Charakter über die Handlungen der Individuen bestimmt würde (Kap. 3.3). Analog argumentierte M. Glen, der die Wandelbarkeit des Brauchtums betonte (Kap. 3.2.2).

889 Riten etwa drückten ein Religiositätsgefühl aus, das erst durch Rationalität „versteint“ worden sei, „wie Bäume zu Kohle“ (Ts. Kahan 1939, Kap. 3.1.3). Das Motiv der Versteinerung von Bäumen, deren Lebensenergie in Kohle verborgen sei, war dem Zohar entlehnt. Kahan richtete sich explizit gegen Sh. Rabinovitsh (Kap. 3.1.1) und gegen die Religionskritik, die sich an sichtbaren Erkennungsmerkmalen wie Kleidung oder Bärten von Gläubigen festmachte. Dieser Argumentationsstrategie konnte die Position Shlomo Saymans gegenübergestellt werden, der meinte, wahre Fromme kleideten sich mit dem *Arbekanfes* und verhielten sich züchtig (Kap. 3.2.1).

Ebenso erwies sich die zu Beginn des Abschnitts 3.2 angeführte Definition von Autorität durch Emma Goldman als komplexer, als sie zunächst erschien: Komplex war sie, weil die Begriffe Mechanisierung, Bequemlichkeit und Einförmigkeit, mit denen Goldman das Autoritäre umriss, verschiedentlich umgesetzt wurden. Die Opponenten verorteten Autorität und Standardisierung entweder in der Verfestigung von Religion, deren eigentlicher Kern das religiöse Gefühl und das Streben nach Höherem sei. Oder sie sahen Einförmigkeit in der traditionellen Gemeindefunktion. Der Ausspruch Goldmans war somit auf beide Seiten der Debatte anwendbar. Nach Goldman war es die öffentliche Meinung und die „Stagnation des modernen Lebens“, gegen die sich der Anarchismus in seiner Gesamtheit kühnen Hauptes erhob, indem er Gepflogenheiten, Konventionen, „Gedanken und Ideen“ in Frage stellte. Doch zeigt sich in diesem Kapitel, dass das Bequeme, Mechanisierte, Gleichförmige und das Unfreie verschiedentlich zugeordnet wurden.<sup>890</sup>

Jiddische Anarchisten um Abba Gordin verhandelten somit Religion als ein Wissens- und ein Autoritätsproblem anhand der Dichotomien Wissen contra Glaube bzw. Autonomie versus Autorität. Die Grenzen zwischen beiden Dichotomien waren fließend, weil Wissen zugleich als Autoritätsfrage gestellt und Glaube zuweilen als Frage der individuellen Überzeugung und Autonomie verteidigt wurde.<sup>891</sup>

---

890 Emma Goldman warf eine Art Einförmigkeit auf, die A. Golomb aufnahm; vgl. im Folgenden Kap. 4.1.1.

891 Freilich waren die Inhalte umstritten, die gelehrt werden sollten und welche als abergläubisch und rückständig betrachtet wurden. Daher ließe sich 3.2 auch unter 3.1 subsumieren, da es um die Bestimmung dessen ging, was als Wissen gelten soll. Die Debatte um die Reform der Lehrinhalte orientierte sich entlang der beiden Dichotomien Wissen contra Glaube (3.1) und Autorität contra Autonomie (3.2), dennoch lag der Fokus der Argumentationen unter 3.2 auf dem Ideal von Herrschaftsfreiheit und einer Bildung, die der Mündigkeit und Autonomie diene, nicht vordergründig auf der Abgrenzung des Glaubens von Wissen.

#### 4 SCHATTIERUNGEN VON YIDISHKAYT: KULTURELLE UND VÖLKISCHE BESTIMMUNGEN VON ZUGEHÖRIGKEIT

Im folgenden Kapitel werden diejenigen Vorstellungen herausgearbeitet, mit denen *Yidishkayt* näher bestimmt wurde. Die unter 4.1 bis 4.3 dargestellten Positionen bieten eine breite Spanne der Vorstellungen von Zugehörigkeit. Die Frage nach einem, sie vereinheitlichenden Moment steht im Fokus der jeweiligen Darstellung. Ihre Breite reichte von einem Kulturverständnis, welches *Yidishkayt* als eine literarische, humanistische Tradition beschrieb, bis hin zu einem essentialistischen Volksbegriff, der das Wesen einer „jüdischen Seele“ erfasste. In diesen drei Abschnitten lege ich ein zunehmend breiter werdendes Spektrum an Möglichkeiten dessen dar, was unter *Yidishkayt* verstanden werden konnte. In den letzten beiden Abschnitten werden Standpunkte diskutiert, die nicht vorrangig vereinheitlichende Merkmale innerhalb des Wir stärkten, sondern die auf stigmatisierende Fremdzuschreibungen antworteten (4.4) oder universalistische Selbstbeschreibungen vornahmen (4.5).<sup>892</sup>

Die Frage, ob man sich als Rasse bzw. Volk, als Kultur bzw. Ethnie oder als Konfession verstand, war in den Gemeinden zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark umstritten, vor allem als der staatlich anerkannte Status einer „Rasse“ unsicher war.<sup>893</sup> Anders als für etablierte Ashkenasim in den USA galten die Kategorien Rasse und Religion – wie wir in diesem Kapitel sehen werden – nicht für osteuropäische Einwanderer; hier erfolgte die soziale Verortung des Selbst im Sinne eines umfassenden jüdischen Lebenswandels und mit anderen Bestimmungen ohne einen vom Alltag abgegrenzten Begriff von Religion. Die Selbstbeschreibung als *dos yidishe folk* war gebräuchlich, nicht *yidishe rase*.<sup>894</sup> Nicht selten um eine nichtreligiöse oder reformierte und gleichzeitig explizit jüdische Identifikation zu begründen, wurden kulturelle und völkische – aber auch nicht zu vernachlässigende universale – Kategorien herangezogen. Dies führte zu der paradoxen Situation, dass sich Reformrabbiner gegen Mischehen ausspra-

---

892 Khayim Ashli erwähnte im November 1942 eine umfangreiche Debatte in *FAS* über, wie er aufzählte, Nationalismus, Kosmopolitismus und Internationalismus. Beteiligt seien neben ihm auch Herman Frank, A. Almi, D. Izakovits, Yoysef Kahan, und I. Levi (Kh. Ashli, *FAS* 13.11.1942, S. 5). Im Folgenden beschränke ich mich auf diejenigen Positionen, die im Zusammenhang zur Debatte um religiöse *Yidishkayt* vorgebracht wurden, um die Verschränkung von religiösen mit anderen Identifikationen aufzuzeigen. Hier ist sicherlich ein Ansatz für weitergehende Forschungen gegeben.

chen, um religiöse Eigenständigkeit zu bewahren: Religiöse Endogamie wurde statt einer rassischen verteidigt, doch erwies sich Religion als eine weniger effektive bzw. selbstevidente Kategorie der Identifikation, als das Rassische bzw. später Ethnizität.<sup>895</sup> Wir werden nun im Vergleich zu Kap. 3 sehen, dass die Kategorie Religion in der Debatte um religiöse *Yidish-kayt* weitaus offener adressiert, sie von verschiedenen Seiten beleuchtet und bewertet wurde, als völkische oder nationale Begriffe, wodurch Aussagen über das Selbstverständliche und Unhinterfragte bei der Gemeinschaftsbildung möglich sind.

Klasse, Kultur, Volk und Nation sind wie Religion gemeinschaftsbildende Kategorien, nicht naturwüchsige Formen menschlicher Gemeinschaft.<sup>896</sup> Als Phänomene menschlicher Gemeinschaft werden diese Kategorien in der Sekundärliteratur nicht mehr diskutiert, auch wenn zuweilen die rhetorische Ablehnung essentialisierender Konzepte von der eigentlichen Analyse losgelöst bleibt. Dann wird die „Konstruktion“ von Kategorien der Identität zu einer bloßen „Kampfvokabel“<sup>897</sup>. Häufig standen anarchistische Deutungen im Rahmen eines antinationalen oder internationalen Selbstverständnisses der Nation ablehnend gegenüber. Diese Selbst-

---

893 Goldstein 2006: 87. Eric Goldstein beschreibt das hin- und hergerissen-Sein zwischen einer jüdischen Identität als Rasse bzw. Volk und dem Wunsch, als weiß bzw. „kaukasisch“ angesehen zu werden. Dieses Ringen um Status und Anerkennung hatte Auswirkungen auf die gesellschaftliche Akzeptanz von Jüdinnen und Juden und betraf nicht zuletzt die US-amerikanische Einwanderungsregulation und das Recht auf Naturalisierung bzw. Einbürgerung. Bis Ende des 19. Jhds. waren Selbst- und soziale Verortungen in rassischen Begriffen, einschließlich positiver wie negativer Wertungen, üblich – das waren Zuordnungen in Verbindung mit biologischen Begriffen, der Präsupposition einer Blutbande unter Verweis auf gemeinsame Vorfahren. Sie wurden bis zum Zweiten Weltkrieg von einzelnen Akteuren verteidigt, die Persönlichkeiten wie Benjamin Disraeli oder Sarah Bernhardt eine religiöse Identität zuwies, obwohl keine entsprechende Selbstidentifikation vorlag (ebd.: 94). In den 1930er Jahren wurden ethnische bzw. kulturell partikularistische Begriffe stärker betont, die schon ein Jahrzehnt zuvor von Horace Kallen, Julius Drachsler, Isaac Berkson und Mordechai Kaplan theoretisch ausgearbeitet worden waren (ebd.: 189-208, 202 f.). Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg löste Ethnizität die rassischen Begriffe ab, konnte aber die klassifizierende Einteilung der Menschheit in Volksgruppen, die immer wieder problematisch für Jüdinnen und Juden war, nicht gänzlich zerstreuen.

894 Ebd.: 95-8; vgl. Berkson 1920: 100. In Bezug auf die 'etablierten' Ashkenasim ist es schwierig, ideologische Positionen zur Rassenfrage eindeutig aufzufächern, doch ist es möglich, die Auswirkungen des Diskurses zu studieren (siehe hierzu die von J. Sarna beschriebene Herausbildung einer bürgerlich-jüdischen Subkultur, S. 34 ff., Fn 160, der vorliegenden Arbeit).

895 Goldstein 2006: 102. „Defending endogamy on religious instead of racial grounds may have had strategic value, but religion ultimately proved a much less powerful tool than race for demarcating the boundaries between Jewish and non-Jewish societies.“ (ebd.: 100). Die vorliegende Arbeit bestätigt diese Beobachtung insofern, als 'Religion' – wie wir im Folgenden sehen werden – weitaus expliziter thematisiert wurde, als völkische oder nationale Zugehörigkeit (s. die Überlegungen in Kap. 5). Das Völkische blieb unterschwellig, wies also geringeren Begründungsbedarf auf.

896 Schon Max Weber stellte die analytische Brauchbarkeit der Begriffe 'Rasse', 'ethnische Gruppe' und 'Nation' in Frage (2005: 234 ff.), nutzte den Begriff 'ethnisch' im Wechsel mit 'rassisch' und verwendete ihn auch für 'Nationalität' (Hall 1996: 1-17; Hobsbawm 1997: 10; Calhoun 2001: 4870; zum Begriff Ethnizität in dieser Arbeit s. Fn 237).

897 Hacking 2002.

verortungen diskutierten die Kategorien Klasse, Nation und Religion kritisch als Faktoren, die die Menschheit spalteten.<sup>898</sup> Der anarchistischen Praxis konnte in der jüngeren Forschung andererseits ein ambivalenter, zum Teil affirmativer Bezug zu Nation nachgewiesen werden.<sup>899</sup> Auch in diesen Gemeinschaften hatten Mythen und Kollektivsymbole eine gemeinschaftsstiftende Funktion<sup>900</sup> Im Folgenden bleibt zu prüfen, über welche Kategorien Gemeinschaft – *Yidishkayt* – bestimmt wurde und in welchem Verhältnis diese zu einer universalen, einer den Menschen vereinheitlichenden Konzeption stand.

---

898 Der Sozialist Aron S. Lieberman (Fn 84) formulierte in seinem Programm vom 27.5.1876, „The system, everywhere, is no more than oppression and injustice; the capitalists, the rulers and their satellites, have usurped all men's rights for their own profit and through the power of money have made workers their slaves. As long as there is private ownership, economic misery will not cease. As long as men are divided into nations and classes, there will be no peace between them. And as long as the clergy hold dominion over their emotions, there will be religious strife.“ (zit. in Fishman 2004: 104).

899 Grauer 1994; Forman 1998. Zum Philonationalismus in der Literatur des spanischen Anarchismus vor und während des Bürgerkriegs vgl. jüngst die Studie M. Baxmeyers (2012).

900 Cohen 2007; Trappe 2011.

## 4.1 YIDISHKAYT ALS KULTUREINHEIT UND TRADITION DER DIFFERENZ

Die Fragen nach der Bestimmung von *Yidishkayt* warfen die Akteure selbst auf. Zunächst werden hierzu die Positionen M. Smiths und A. Golombs angeführt, die *Yidishkayt* als kulturelle Einheit, genauer als Arbeiterkultur verstanden, deren Zentrum ein Kanon spezifischer jiddischer und sozialistischer Literatur und ein nicht kommerzielles Presse- und Theaterwesen bildeten. Die Kategorien Klasse und Kultur waren in diesen Ausführungen miteinander verflochten. Beide Autoren beschrieben in ihren sozialen Verortungen<sup>901</sup> einen Niedergang dieser Kultur, die durch internes Desinteresse oder durch externe Faktoren, als Standardisierung und Massenproduktion dargestellt, erschüttert gewesen sei (4.1.1). Im Anschluss werden drei Selbstverortungen herangezogen, die *Yidishkayt* als traditionell heterogene Einheit auffassten. Der Klassenstandpunkt, den *Yidishkayt* in den vorangehenden Positionen einnahm, wurde bestritten, während gute Taten (*mitsves*) für Herman Frank, und eine gemeinsame Tradition des Freidenkens für Shmuel Niger in das Zentrum der Argumentation rückten (4.1.3). Diese freidenkerische Tradition solle nach A. Almi dezidiert gegen den autoritären Kommunismus Position beziehen – hier trat eine politische Dimension der Abgrenzung hinzu (4.1.2). Somit war die kulturelle Arbeit in diesen fünf Konzeptionen nicht ohne soziale, ethische und politische Werte zu verstehen. Alle Positionen argumentierten vor dem Hintergrund der Verfolgungen und Bücherverbrennungen in Europa.

### 4.1.1 PRESSE, THEATER UND ARBEITERKULTUR. YIDISHKAYT ALS ANTWORT AUF MASSENKULTUR

M. Smith verfasste 1941 einen Beitrag über „unseren kulturellen Niedergang“, der teils monologisch, teils als Gespräch mit einem langjährigen Freund namens Yankl verfasst worden ist.<sup>902</sup> Diesem, auf dem Sterbebett, war an den von ihm hinterlassenen Büchern gelegen, seine

---

901 Zu den zur Analyse herangezogenen Begriffen Identifikation, Selbst- und soziale Verortung, Gemeinsamkeit (*commonalities*), Verbundenheit (*connectedness*) und Zusammengehörigkeitsgefühl („*groupness*“) s. die Einleitung dieser Arbeit, S. 41 ff. und Fn 190.

902 M. Smith, FAS 4.4.1941, S. 4. Die Wiedergabe einer persönlichen Begebenheit gilt als authentisch. Der stereotyp jiddische Name Yankl trug zur Konstruktion von *Yidishkayt* bei, die in diesem Fall als Phänomen der Vergangenheit dargestellt wurde.

„Waisenkinder“, die dem *Yidishn Arbeterhoyz* überlassen werden sollten. Doch der Kranke klagte, man würde die Bücher als Last ansehen – sie nähmen Platz weg, verursachten Verwaltungsaufwand und seien nutzlos. Es müsse sich jemand „erbarmen“, der die Bücher in das *Arbeterhoyz*<sup>903</sup> transportieren würde, wo sie heimatlos, ohne Zugehörigkeit, „wie Flüchtlinge im 'no-man's land'“<sup>904</sup> keine Verwendung fänden.

Eine Aufzählung von Verfassern stand für das von Smith erfasste Spektrum von *Yidishkayt* in der Literatur: Jiddische und nicht jiddischsprachige Anarchisten, Sozialisten, eine historische Chronologie, russische, jüdische und ehemals jüdische Schriftsteller, Novellisten und Dramatiker, sowie eine Friedensnobelpreisträgerin spiegelten freiheitlich-sozialistische, pazifistische und kosmopolitische Werte.<sup>905</sup> Den Verlust an Bedeutung dieser Werte deutete Smith mit einer rhetorischen Frage: „Wozu braucht man noch Bücher?“, die er sogleich ad absurdum führte: „Denn von Büchern kann man nicht satt werden.“ Implizit erklärte der Autor den Bedeutungsverlust also mit einer höheren Stellung des Sozialen über dem Kulturellen und Ideellen. Die Anklage richtete sich gegen das *Arbeterhoyz*, das keine Verwendung für neue und alte Bücher habe. Diese Institution und die Verwaltung repräsentierten pars pro toto die jüdischen Arbeiter/innen, denen *Yidishkayt* unwichtig geworden sei.<sup>906</sup> Allein der Bereich für *grine* (Neuankömmlinge) bot jiddischsprachige Bücher an. Hierin lag der Kern des Problems: Ein fiktiver Zeitgenosse stellte heraus, „bei mir zu Hause ist es voll von englischen 'papers' mit 'pictures', [also] muss ich die jiddischen nicht lesen.“<sup>907</sup>

Smith warf damit ein weit verbreitetes Problem von anarchistischen und jiddischsprachigen

---

903 Der Name der Institution wurde durchgängig in Parenthese angeführt, wodurch eine Distanz des Autors zu ihrem Selbstverständnis suggeriert wurde.

904 M. Smith, FAS 4.4.1941, S. 4. Dieser Status wurde näher beschrieben, indem Bände aufgelistet wurden, die „wie ein Sandwich“, „eingeklammert“ oder „schlecht gebunden“ im Regal standen, „unter demselben Strick, der ohne Erbarmen ihren Einband einschneidet“. Die zahlreich eingesetzten Anglizismen „no-man's-land“, *grine* für Neuankömmlinge, *peppers* und *piktshurs* für „Zeitungen“ und „Bilder“, die im übertragenen Sinn eine Massenkultur beschrieben, verwiesen auf die Sicht des Autors, Jiddisch verliere an Bedeutung. Dieses Motiv der Amerikanisierung durch *peppers* wurde verschiedentlich – u.a. von Aron Tsaytlin im humoristischen *Monolog in pleynem yidish* (1945) sprachlich umgesetzt.

905 Der Autor zählte jiddischsprachige wie nicht-jiddische Autoren auf: Yoysef Bovshover (Fn 85), ein Band „Geschichte der Vereinigten Staaten“, Anton Tschechow (1860-1904), Philip Krantz (1858-1922), Yitzhak Ayzik Hurvitz (1860-1924), Moris Rosenfeld (1862-1923), Bertha von Suttner (1843-1914), Peter Kropotkin (1842-1921), Karl Marx (1818-1883), Dovid Edelstadt (1866-1892) und Heinrich Heine (1797-1856) (M. Smith, FAS 4.4.1941, S. 4).

906 In der einleitenden Vorbemerkung der Redaktion der FAS wurde darauf verwiesen, dass die geschilderte Begebenheit in einer Stadt, „nicht weit von New York, mit einer jüdischen Bevölkerung von ca. 30.000“ stattgefunden habe - „unter ihnen ein Großteil – Arbeiter.“ So bemerkte auch die Redaktion, dass zahlreiche jüdische Arbeiter/innen Bücher nicht (mehr) nutzen könnten oder wollten (ebd.).

907 Ebd.

Kulturaktivist/innen auf, das sich aus der Beschränkung des Jiddischen auf die erste Generation der Einwanderer und aus dem Problem einer Massenkultur (*peypers* und *piktshurs*) der illustrierten, englischsprachigen Zeitungen ergab. So spiegelte sich die Sorge um die Akkulturation und den Bedeutungsverlust des Partikularen auch auf der sprachlichen Ebene, teils mit einer sarkastischen, teils herablassenden Selbstverortung. Smith beschrieb den Rückgang der Zusammengehörigkeit und die Vernachlässigung von *Yidishkayt* in der Metapher einer nachlässig sortierten Bibliothek, einer *Yidishkayt*, die sowohl das Interesse für den jüdischen Heinrich Heine als auch für dessen Abwendung vom Judentum bedeuten konnte – in jedem Fall aber zumindest eine Kenntnis der Literatur.<sup>908</sup> Gerät diese in Vergessenheit, könne sie sogleich, schrieb der Autor sarkastisch, „Hitler als Geschenk“ gemacht und verbrannt werden. „Bücher, wer braucht Bücher, der Verstorbene hätte besser Bier hinterlassen“<sup>909</sup> imitierte das erzählende Ich anklagend die Stimmen aus der Verwaltung des *Arbeterhoyz*.

*Yidishkayt* wurde so als eine Form literarischen Wissens verwendet, das einer bestimmten Klasse – Arbeiter/innen – nichts mehr bedeutete und auf diese Weise eine jiddisch-sozialistische Kultur niedergehe.<sup>910</sup> Zwei Faktoren trugen zu dieser Entwicklung bei: Das Interesse liege nun bei nicht-jiddischer Literatur. Zudem wollten Arbeiter „satt werden“ – so verwies der Autor auf die sozialen Umstände, Hunger oder allabendliche Erschöpfung, die das Interesse an *Yidishkayt* schmälerten. Smiths Problematisierung richtete sich verstärkt nach innen – gegen das Desinteresse der jüdischen Arbeiter/innen und ihrer Institutionen, die er sich als Träger von *Yidishkayt* erhoffte. Damit wurde die wahrgenommene Auflösung der Gruppengrenzen durch interne Gleichgültigkeit beschrieben.

Im Unterschied hierzu richtete sich die Wahrnehmung eines Zerfalls von *Yidishkayt* durch Avrom Golomb<sup>911</sup> nach außen: Für diesen Autor waren Standardisierung und Vereinheitli-

---

908 Zu Heinrich Heine wurden zwei mögliche Zugänge eröffnet: Zeitgenossen, die sich vom Judentum abwandten, konnten Heine als weltgewandten Literaten schätzen, oder sie verwiesen darauf, dass Heine „bis zum Tod ein Jude geblieben“ sei. Beide Varianten beschrieb Smith als Formen von *Yidishkayt*. Enttäuscht stellte er aber fest, dass der fiktive Zeitgenosse Heine nicht einmal kannte (ebd.).

909 Ebd.

910 Michels beschrieb diese *Yidische kultur* entsprechend den Selbstwahrnehmungen bis in die 1920er Jahre als eine Hochkultur unter jüdischen Arbeiter/innen, die sich gegen die Straßenkultur in New York und die „Einengung des Charakters“ in den öffentlichen Schulen, gegen das *mind your own business* richtete, die Ethik (*mentshlekhkeyt*) und Sozialismus stärken wollte (Michels 2005: 215 f.; s. S. 27 ff. dieser Arbeit).

911 Vgl. Gelberg über Golomb in Kap. 3.2.2. Gelberg machte die Zusammengehörigkeit der Juden als *folk* stark, um interne Differenzen zu deuten, mit denen er Golombs Konzept der Kultureinheit in Frage stellte.



chung zentrale Merkmale seiner Zeit – Menschen würden „wie Grammofone“.<sup>912</sup> Die „amerikanische *Yidishkayt*“ sah Golomb als spezifisch subkulturelle Arbeit, die durch Konsumismus bedroht sei. Entsprechend beschrieb Golomb, was M. Smith als Kultur der *peypers* und *pikts-hurs* erfasste. Zwar nutzte Golomb den Begriff Konsumismus nicht, doch klagte er: „Weh einer Kultur, die auf die Bestellung des Genießers wartet.“<sup>913</sup> Problematisiert wurde implizit die finanzielle und ideelle Abhängigkeit einer Kultur, die Golomb in der jüdischen Presse und dem Theater verortete. Zunächst universal argumentierend, beschrieb dieser im September 1939 „eine der Tragödien der heutigen Zeit“ für die Menschheit – die Vermassung und Entindividualisierung. Diesem Kollektiv wies er im Duktus der marxistischen Kritik an der Entfremdung vom Arbeitsprozess personifizierende Eigenschaften zu: Der „geistige Knecht“ sei taub, stumm, repetiere wie eine Maschine. Und das, erregte sich der Autor, „in der größten Demokratie der Welt“.

So verortete Golomb Kultur in einem politischen Kontext, der die Selbstverortung in einer demokratischen Umwelt nicht ausschloss: Wo und wann entstehe Freiheit, fragte er in einem Stoßgebet an den „Herr[n] der Welt“. Durch Gleichförmigkeit entstehe Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden anderer: Man dürfe nicht „das Volk beruhigen, wenn man nicht ruhig sein darf – nein und nein!“<sup>914</sup> Es dürfe sich nicht an „den Genießer“ angepasst werden, dadurch würden die amerikanisch-jüdische Presse und Theater in Mitleidenschaft gezogen. Golomb explizierte darin den Rahmen von *Yidishkayt*: In der rhetorischen Frage, ob „dieses Stück Land auch von den Wellen der Verlassenheit, Kulturlosigkeit und Unmoral überschwemmt“<sup>915</sup> werden solle, zeigte sich die Konzeption einer amerikanisch-jüdischen Protestkultur, deren subkulturelle Autonomie zu wahren sei. Presse und Theater in diesem „einzigsten, ruhigen Winkel in der Welt“ dürften sich nicht an die Mehrheitskultur anpassen, die „Verlassenheit, Kulturlosigkeit und Unmoral“<sup>916</sup> bereithalte. Der Autor verwies auf den Hintergrund der Argumentation, nämlich die Verfolgung von Jüdinnen und Juden in Europa und Asien, und sah

---

912 A. Golomb, FAS 8.9.1939, S. 2. Der Topos der Sinnentleerung durch Massenproduktion war nicht neu, tauchte aber nun verstärkt auch in anderen Diskussionen auf, etwa in dem 1944 veröffentlichten Werk *Dialektik der Aufklärung* (Adorno 1969). Hier wurde die „Kulturindustrie“ problematisiert. Bereits Walter Benjamin beschrieb in den bekannt gewordenen, 1936 veröffentlichten Kunstwerkthesen den Verlust von Einzigartigkeit, der „Aura“ eines Kunstwerks durch dessen Vervielfältigung (Benjamin 2005).

913 A. Golomb, FAS 8.9.1939, S. 2. Vgl. die Forderung R. Rockers nach „Befreiung der Kultur von allen machtpolitischen Einflüssen“ (Fn 12).

914 A. Golomb, FAS 8.9.1939, S. 2.

915 Ebd.

916 Ebd.

die amerikanische jüdische Gemeinde als „einzige Festung“, als „Stück Land“ und im Anschluss an Shmuel Niger als „Quelle von Hoffnung“<sup>917</sup>. Die jüdische Welt benötige die Unterstützung eines Volks, das „in seinem Blut ertrinkt“ und „mit allen Augen zu dem Stück Festland“<sup>918</sup> schaute. Damit lokalisierte der Autor den drohenden Zerfall von *Yidishkayt* auf zwei Ebenen – zum einen im Rahmen der Akkulturation und Anpassung einer vor allem unangepassten subkulturellen Arbeit, und zum zweiten auf der Ebene der physischen Vernichtung der Jüdinnen und Juden.

#### 4.1.2 ZITSN BA DEMZELBIKN KULTUR-TISH?

##### AUSSCHLUSS UND SEINE DISKUSSION DURCH A. ALMI

Zu dieser kulturellen Tätigkeit im Jiddischismus fügte A. Almi eine politische Abgrenzung gegenüber denjenigen kommunistischen und sozialistischen Positionen hinzu, die nicht explizit Stellung gegen den autoritären Kommunismus und stalinschen Antisemitismus bezogen. In diesem Zuge antwortete er auf den Vorwurf, man vertrete einen „jüdischen Faschismus“ vonseiten Khayim Zshitlovskis, Ben Tsien Goldbergs und Halper Leyviks, die politische Abgrenzungen als Isolationismus ansahen. Im Hintergrund stand die Gründung des *Ykuf*<sup>919</sup> auf dem Jüdischen Kulturkongress in Paris.<sup>920</sup> In den folgenden Ausführungen waren Provokationen und Dramatisierungen in Form von Faschismus-Vergleichen auf beiden Seiten der Debatte erkennbar, die klare Grenzen der Gemeinschaft deutlich machen sollten.<sup>921</sup>

917 Ebd.

918 Ebd.

919 *Ykuf* war das Akronym für *Alvetlekhers Yidisher Kulturfarband*, eine 1937 in Paris gegründete US-amerikanische, anfangs kommunistische Organisation mit Sektionen in verschiedenen Ländern. Auch als *Kulturfarband* bezeichnet, förderte sie jiddische und englische Kultur, wirkte als Verlagsgesellschaft und gab ab 1938 die Monatsschrift *Yidische Kultur* heraus. Den ersten Vorsitz hatte A. Mukdoni (1877-1958) inne, Nachman Mayzel (1887-1966) wirkte bis 1964, bis 2006 war Itche Goldberg (1904-2006) Herausgeber der Zeitschrift. Bis 1971 veröffentlichte die Organisation über 250 Bücher, darunter jiddische Poesie, Romane, Memoiren und Anthologien.

920 Almi bezog sich auf eine Diskussion zwischen Leybush Lehrer und Halper Leyvik: זע [...] פון לייוויק'ס ענטפער זע: „אין גערעכטע – און גערעכטע – טענה, וואָס האָט זיך אויפגעהויבן בימי פאַריזער איך, אז לעהרער האָט ארויסגעשטעלט צו זיין אַדרעסאַט די „אַלטע“ – און גערעכטע – טענה, וואָס האָט זיך אויפגעהויבן בימי פאַריזער „אידישן קולטור-קאָנגרעס“: אַ טענה קעגן חברין זיך מיט די קאָמוניסטן. קעגן גיין אין קולטור-שותפות מיט די, וואָס פאַר קולטור איז ביי [...] (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2).

921 Zu den „Kipp- und Kaskadenmechanismen“ im Prozess der Gruppenbildung nennt Rogers Brubaker „the deliberate staging, instigation, provocation, dramatization or intensification of confrontations with outsiders.“ (Brubaker 2004: 99; s. Fn 192 dieser Arbeit).

Die jiddische Sprache bildete für Almi zwar das tragende Merkmal einer gemeinsamen „Kulturarbeit“, blieb aber in diesen Ausführungen nicht das einzige Kriterium. Auch die politische Haltung innerhalb einer Gemeinschaft, insbesondere der Protest gegen Verfolgungen war für Almi ein wichtiger Bestandteil von Zugehörigkeit. Almis Argument stützte sich auf *intranationale* Differenzen, statt wie Zshitlovski auf *internationale* Gleichheit: Auch englische oder französische Kulturschaffende teilten eine gemeinsame Sprache, doch stellte diese nicht die einzige Verbindung her. Statt dessen bildeten sie als Liberale, Konservative, Kommunisten oder Anarchisten jeweils unterschiedliche politische und künstlerische Richtungen. Polemisch fragte Almi, ob diese Gruppierungen denn eine *gemeinsame* Partizipation an einer freiheitlichen Kultur (*zitsn ale fridlekh ba demzelbikn kultur-tish*) betrieben.<sup>922</sup> Insofern betonte dieser Autor, dass gerade die innerjüdische Heterogenität das Gleichstellungsmerkmal zu anderen Völkern sei.

Almi verband so die Ebenen der politischen, nationalen und der sprachlichen Zugehörigkeit: Es gebe auch Debatten und Konflikte unter Nichtjuden, weshalb sich Juden nicht anders verhalten müssten. Gerade in diesem Punkt liege die Gleichheit zu Nichtjuden begründet.<sup>923</sup> Menschen seien je nach politischer Überzeugung unterschiedlich, stritten miteinander und zeigten darin ihre Zugehörigkeit, sowie den Einschluss und den Ausschluss weiterer Mitglieder. In einer weiteren Replik, nun als Antwort auf Halper Leyvik, mokierte sich Almi über diejenigen, die Sprache als einziges Kriterium in der Kulturarbeit sahen und er schrieb:

---

922 [...] אויב ער [Zshitlovski, LT] וויל דערמיט אלץ פארשטארקן דעם איינדרוק, אז ביי אנדערע פעלקער זענען די באציאונגען צווישן די פארשיידענע גרופעס אנדערש ווי ביי אונז, וועט עס אים נישט העלפן, מחמת מיר ווייסן אויך, וואָס אויף דער וועלט קומט פאָר. דער ענגלענדער, אָדער פראַנצויזישער ליבעראַל, דעמאָקראַט, סאַציאַליסט, אַנאַרכיסט, קאַנסערוואַטאָר און קאָמוניסט רעדן און שאַפן טאַקע אויף דערזעלביקער שפראַך און זענען קינדער פון דעמזעלביקן פּאָלק אָבער קיינער וועט אונז נישט איינשמעסן, אַז זיי זיצן אַלע פרידלעך ביי דעמזעלביקן קולטור-טיש, קושן זיך אין די פּיסקלעך, חברין זיך, האַלוביען זיך און גיבן זיך הסכמות איינע די אנדערע. נישט נאָר פּאָליטישע ריכטונגען רייסן זיך אַרום און באַנוצן זיך אַפילו מיט פיזישע אַטאַקעס, נאָר אַפילו ריכטונגען אין דער קונסט האַבן נישט קיין שלום ושלוח און זענען איינע די אנדערע מבטל. אַקוראַט אזוי איז עס ביי אונז (אָן די פיזישע אַטאַקעס). איז טאַקע טשיקאַווע, אַז גראַד די, וואָס לערנען אונז כסדר, אַז מיר זאָלן זיך אויפפירן ווי ”ביי לייטן“, ווילן אין דער אמת'ן, אַז מיר זאָלן זיין אנדערש ווי אַלע אנדערע. (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3)

923 In der Betonung der Gleichheit zu den Nichtjuden machte Almi deutlich, dass hinter Selbstverortungen und Identifikationen auch eine gesellschaftliche Verortung stand, bei der die Frage nach der eigenen Normalität mitgedacht wurde.

Lasst uns Leyvik und den anderen, die wie er denken, eine Frage stellen: Sie sagen, man soll niemanden nach dem Pass fragen, sofern er seine Liebe zur jiddischen Kultur erklärt. Man muss alle kommunistischen Gräueltaten vergessen, ihre Lügen, Mordtaten, den alten Tsinberg und hunderttausende von Idealisten ins Gefängnis zu sperren. [...]

Also, nehmen wir an, wir haben es mit einer Gruppe jüdischer Faschisten zu tun: sie liebten die jiddische Sprache und die jiddische Kultur, aber zugleich glaubten sie an die faschistische Ideologie. Warum sollen wir sie nicht in „*Ikuf*“, „*Kultur-Farband*“ oder in irgend eine andere jiddische Kulturorganisation aufnehmen, und mit vereinten Kräften für die jiddische Kultur arbeiten?

Nach der Logik derer, die eine nachsichtige Toleranz gegenüber Faschisten und Kommunisten verteidigen, dürfte sie kein Grund von einer solchen Zusammenarbeit mit Faschisten abhalten. Aber ich bin sicher, dass entweder Leyvik oder seine „Glaubensgenossen“ die ersten gewesen wären, die ein Geschrei gegen das Aufnehmen von Faschisten begonnen hätten [...].<sup>924</sup>

In dieser Passage fuhr Almi, nach einer einleitenden Kurzfassung der Position Leyviks, die gegen das Denken in nationalen Kategorien gerichtet war („niemanden nach dem Pass fragen“), mit der Unterstellung fort, mit der er Leyviks Haltung reformulierte und ihre Konsequenzen („Gräueltaten vergessen“) mit beschämender Absicht in den Blickpunkt rückte. Sodann führte Almi eine fiktive Aufnahme von Faschisten in Organisationen wie den *Ykuf* vor Augen, die provozieren sollte. Er war sich darüber im Klaren, dass die von ihm adressierten Leyvik und „Glaubensgenossen“ es ablehnten, in die Nähe von Faschisten gerückt zu werden. Dass aber Leyvik gegenüber Faschisten anders handle, veranlasste Almi, diesem Inkonsequenz und Heuchelei vorzuwerfen, wodurch die Glaubwürdigkeit des Anderen zerrüttet werden sollte – evident war, dass niemand „Toleranz gegenüber Faschisten [...] verteidigen“ würde. Bemerkenswert ist darüber hinaus der von Almi zurückgewiesene Einwand Leyviks, nicht allein Kommunisten seien gewalttätig; auch Sozialisten und *Misnagdim* würden trotz ihrer verbalen Entgleisungen und physischen Attacken nicht ausgeschlossen. Almi rechtfertigte somit interne Abspaltungen im Judentum – er antwortete damit auf Leyviks Sicht, es sei dem Judentum eigen, sich selbst zerfleischen: Almi hielt dagegen, schon immer habe es Abgrenzung im Judentum gegeben, ohne die das Judentum nicht in Erscheinung treten könne – ohne die Ge- und Verbote, die rituellen Trennwände und Zäune gäbe es kein jüdisches Volk.<sup>925</sup> Zudem lebten Juden in einer anderen Situation als die umgebenden Völker. Sie seien in einem exterrito-

---

924 לאָמיר לייִוויק און די אַנדערע, וואָס דענקען וועגן דעם ענין אַזוי ווי ער, שטעלן אַזאַ פּראָגע: איר זאָגט, אַז מ'דאַרף קיינעם נישט פּרעגן אויף קיין פּאַספּאַרט, ווי באַלד ער דערקלערט זיך אין ליבע צו דער אידישער קולטור. מיר דאַרפן פּאַרגעסן אַלע קאַמוניסטישע גרוילטאַטן, זייער צביעות, זייערע מערדערייען, זייער האַלטן אין טורמע דעם אַלטן צינבערג און הונדערטער טויזנטער אידעאָלאָסטן. [...] נו, לאָמיר זיך פּאַרשטעלן, אַז ס'איז פּאַראַן אַ גרופע אידישע פּאַשיסטן. זיי האָבן ליב די אידישע שפּראַך און די אידישע קולטור, אָבער אין דערזעליקער צייט גלויבן זיי אין דער פּאַשיסטישער אידעאָלאָגיע. פּאַרוואָס זאָלן מיר זיי נישט אַריינעמען אין „איִקוף“, אין „קולטור-פּאַרבאַנד“, אָדער אין וועלכער אַנדערער אידישער קולטור-אַרגאַניזאַציע, און מיט פּאַראייניקטע כּוחות אַרבעטן פּאַר דער אידישער קולטור? לויט דער לאַגיק פון די, וואָס פּאַרטיידיקן אַ טאַלעראַנץ פּאַר פּאַשיסטן און קאַמוניסטן, טאָר נישט זיין דער מינדסטער אָפּהאַלט פּאַר אַזאַ צוזאַמענאַרבעט מיט פּאַשיסטן. דאָך בין איך זיכער, אַז סיי לייִוויק, סיי זיינע „גלויבנס גענאַסן“ וואָלטן [...] (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2). Almi adressierte H. Leyvik, vermutlich den Kommunisten Halper Leyvik (1888-1962).

rialen Ausnahmezustand. Die geistigen Grenzen bildeten das Territorium der Diasporage-  
meinschaft.<sup>926</sup> Das Volk wurde nach Almi durch das Recht und die Abgrenzung nach außen  
erst geschaffen. Insofern positionierte sich Almi gegen die Gleichheitsforderung durch kom-  
munistische Autor/innen und betonte die Besonderheit der jüdischen Existenz. Zugleich be-  
tonte er die intrapolitischen Differenzen auch nichtjüdischer Gruppen und warb so um eine  
schärfere politische Standortbestimmung.

Die innerjüdischen Abspaltungen und Differenzen betrachtete Almi getrennt von der jüdi-  
schen „Kultursphäre“<sup>927</sup>: Er beharrte schließlich auf den kommunistischen Verfolgungen und  
verwehrt sich dagegen, sie durch Vergleich und Verallgemeinerung zu relativieren. Dabei  
ging er auf den Perspektivenwechsel nicht näher ein – gruppeninterne, innerkommunistische  
Differenzen erwähnte er ebenso wenig wie eine chassidische Gegenwehr.<sup>928</sup> Auffällig ist, dass  
„die jüdische Sprache“ im Singular eingesetzt wurde.<sup>929</sup> Die Aufzählung der jiddischistischen  
Kultur- und Bildungsinstitutionen und des „alten Tsinberg“<sup>930</sup> legt nahe, dass es sich um das

---

925 Hier liegt eine Anspielung auf das rabbinische Gebot vor, einen Zaun um die Tora zu ziehen. Vgl. Pirke  
Avot 1,1. Implizit wehrte sich Almi gegen die grassierende, antisemitische Unterstellung, das Judentum sei  
separatistisch und grenze sich (unnötigerweise) von den umgebenden Völkern bzw. vom Christentum ab.  
Dieses Denken wurzelt im antijüdischen Vorwurf, Juden seien halsstarrig und *wollten* die Wahrheit des  
Christentums nicht begreifen (die Literatur ist umfangreich, empfohlen sei Trachtenberg 1944, der antijüdi-  
schen Anschuldigungen und Stereotypen und ihren Präsuppositionen nachgeht).

926 Almis Position stand also der des Kulturzionisten Achad Ha'am nahe, der ein geistiges Zentrum, nicht eine  
territoriale Heimstatt für das Judentum forderte. Entsprechend schrieb Almi, die Brüder Staynberg, B. Riv-  
kin, Aron Glants-Leyeles, V. Natanson, Menachem Boreysho unterstützten die „Schaffung eines neuen  
geistigen Territoriums, eines geo-religiösen, messianischen, prophetisch-ethischen Gebiets“, und verstün-  
den „das jüdische Problem tiefer, als unser nationaler Philosoph“ (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3). Almi  
polemisierte damit gegen die Dominanz Khayim Zshitlovskis und seiner Anhänger, und machte damit die  
Gemeinschaft auf eine Gruppe anderer Autoren aufmerksam, um so die Grenzen des Selbstverständnisses  
zu verschieben.

927 Ebd.

928 Zum Verhältnis zwischen Chassidim und *Misnagdim* vgl. Dubnow 1931: 307-09, der misnagdischen  
Schriften abzüglich ihrer tendenziösen Übertreibungen einen Eigenwert beimaß; sowie Ben-Sasson 1980:  
147-49. Möglicherweise plädierte Leyvik für die Wahrnehmung von Differenzen bzw. ein Verständnis, das  
jüdischen Anhänger/innen Stalins und Kommunist/innen entgegengebracht werden sollte – bspw. Perets  
Markish (1895-1952), Dovid Bergelson (Fn 164), Dovid Hofsteyn (1889-1952), Itsik Fefer (Fn 206, 208,  
637), der Kinderbuchautor Leyb Kvitko (1890-1952), die Biochemikerin Lina Shtern (1878-1968), u.a.

929 Auf der 1908 stattfindenden ersten internationalen Jiddischen Sprachkonferenz in Czernowitz wurde Jid-  
disch als *eine* jüdische Sprache bestimmt (Fishman 1980: 43–47). Positionen, wie die der leninistischen  
Bundistin Khaye Malke Lifshits (Ester Frumkin, 1880-1943) wurden überstimmt, die in Czernowitz forder-  
te, Jiddisch als *die* jüdische Sprache in der Resolution der Konferenz aufzufassen (vgl. auch Pilowsky  
1986). Vor dem Hintergrund des anhaltenden Sprachenkampfes (Goldsmith 1997: 183-256; 208) kann da-  
von ausgegangen werden, dass Almi nun bewusst im Singular schrieb.

930 Hier handelt es sich um Yisroel Tsinberg (1873–1939), Literatur- und Theaterhistoriker, Übersetzer und  
Chemiker. Almi schätzte, dass sich Tsinberg, anders als andere jiddische Literaten, dem ideologischen  
Druck in der Sowjetunion nicht beugte. Tsinberg wurde am 4. April 1938 verhaftet, er starb im Winter  
1938/39 in einem Auffanglager (s. den Eintrag Tsinberg, Yisroel von G. Eliasberg unter [www.yivoency-  
clopedia.org/](http://www.yivoency-<br/>clopedia.org/)).

Jiddische, nicht nur die „jüdische Sprache“ und „jüdische Kultur“ handelte. Deutlicher noch, wenn Almi schrieb: „Solange sie ihren Glauben durch Jiddisch, in Jiddisch ausdrücken, jiddische Journale und Broschüren verbreiten und bereit sind, mit uns für die jüdische Kultur zu arbeiten, dürfen wir sie nicht von unserer Seite stoßen, nicht wahr, Kollege Leyvik?“<sup>931</sup> So bezog sich Almis Argumentation ausschließlich auf eine jiddischsprachige Kulturarbeit, die nicht abgelöst von einer politischen Position zu verhandeln sei.

Dennoch stellte sich Almi dem virulenten Vorwurf der Ausgrenzung. Die Anschuldigung warf schließlich die Frage der Toleranz auf: In seiner Antwort auf Zshitlovski wendete sich Almi gegen einen beliebigen, politische Fragen vernachlässigenden Jiddischismus, den Almi in den Ausführungen Zshitlovskis sah.<sup>932</sup> Nach Zshitlovski gebe es kein *kosher un treyf* in der Kulturarbeit eines Volkes – jede Veröffentlichung auf Jiddisch sei eine Weiterentwicklung der Kultur, jede Form der Einschränkung dieser Kulturarbeit sei intolerant und repressiv.<sup>933</sup> Zshitlovski spreche sich für einen Schulterchluss mit Kommunisten aus, da diese Juden „wie wir alle“ seien und dieselbe Sprache sprächen. Würden innerhalb der jiddischsprachigen Kulturarbeit weitere Kriterien gefordert, um kommunistische Positionen auszuschließen, sei dies „jüdischer Faschismus“.<sup>934</sup> Almi umging diese Fremdzuweisung, indem er fragte, was die Kategorie „jüdischer Faschismus“ beinhalten solle. Insofern verschob der Autor die Beweislast. Den Vorwurf der Ausgrenzung gab er an Zshitlovski zurück, der diese Beschuldigung wahllos

---

931 ווי-באלד זיי דריקן אויס זייער גלויבן דורך אידיש, אין אידיש; זיי פאַרשפרייטן אידישע זשורנאַלן און אידישע בראַשורן און זיי זיינען וויליק מיט אונדז מיטצואַרבעטן פאַר דער אידישער קולטור, טאַרן מיר זיי נישט פאַרשטויסן פון אונדזער מחנה, נישט אזוי, קאַלעגע לייזויק? (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2)

932 Zshitlovski schrieb für den *Tog*, 30. April 1938. Almi führte den akademischen Grad an – eine Praxis bei jiddischsprachigen Anarchist/innen, die in anderssprachigen anarchistischen Publikationen eher unüblich war (vgl. den *shifles*-Komplex, S. 186 f.). Die Verwendung des Titels verweist darauf, dass der formale Respekt nicht in jedem Fall einer Ehrerbietung gleich war. Vor dem Hintergrund des Einmarschs der deutschen Wehrmacht in Österreich am 12. März 1938 und der seit 1936 anhaltenden Schauprozesse in Moskau wurde diese Debatte geführt.

933 A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3.

934 Ben Tsien Goldberg unterstütze die Position Zshitlovskis, er fordere einen gesonderten Druck des Artikels im *Tog* (vgl. zu Goldberg auch Fn 206). Dieser sei die erste antifaschistische (*anti-natsishe*) Broschüre auf Jiddisch gegen einen „jüdischen Faschismus“. An anderer Stelle wurde William Zukerman angeführt, der in *FAS* vom 15. April 1938 die Position Zshitlovskis verteidigte. Abba Gordin erwähnte den Vorwurf des „linken Faschismus“ gegen das Konzept der Sonderstellung von Juden durch I. Rapaport (M:28). Es handelte sich hierbei um eine Fremdwahrnehmung jüdischer Intellektueller, zu denen sich Almi zugehörig fühlte, oder deren Profil und Ansehen er zumindest für schützenswert befand. Die Antworten auf Leyvik und Zshitlovski reflektierten die Position der *pars adversa*, die den Zusammenhalt von Jüdinnen und Juden über politische Differenzen hinweg einforderte und diese Einheit als Gütekriterium behandelte. So spiegelten die Ausführungen den Vorwurf gegen Anarchisten, sie schlossen Kommunisten aus, spalteten und schwächten eine als Gemeinschaft konzipierte Bewegung.

gegen Kritiker einsetze.<sup>935</sup> Dieser solle seine „Beschwerden nach Moskau richten, nicht gegen uns, die wir die Kommunisten ausschließen und sie die Luft der jiddischen Kultursphäre nicht atmen lassen“.<sup>936</sup> Zuspitzend schrieb Almi, wo ausgeschlossen wird, werde geschossen (*shlist men oys, shist men oys*) und erfasste damit die Grenzziehungen und Sanktionen durch Kommunisten, vor denen es die jiddische Kultursphäre zu schützen galt. Diese Beschreibung des jiddischistischen, subkulturellen Freiraums ähnelt dem Plädoyer Shmuel Nigers dafür, die jiddische Presse solle sich deutlicher gegen Ausgrenzung positionieren.<sup>937</sup> In Almis Darstellung gab es keine Ambivalenz, keine Auseinandersetzung und *intra*-Gruppendifferenzen unter Kommunisten: Sie verfolgten und verboten die größten Denker der Nation, obwohl sie die russische Sprache beherrschten.<sup>938</sup>

Zudem verwies Almi auf Gegenbeispiele gegen den Faschismus-Vorwurf, nach dem nur Juden Andersdenkende verfolgten und erschlugen. Ironisch führte Almi Moyshe Olgin<sup>939</sup> an, der „ungestört“ (*frank un fray*) in jiddisch-anarchistischen Kreisen verkehrte, der diejenigen angreife, „die Stalin nicht für Jesus Christus halten.“<sup>940</sup> Auch werde Zshitlovski nicht aus der „Kultursphäre“ ausgeschlossen.<sup>941</sup> Almi bezog sich auf den Freiraum, in dem man sich ungestört bewegen könne und positionierte sich gegen unentschlossene, pro-sowjetisch jiddische

935 Zshitlovskis Forderung nach einem Schulterchluss (*shlisen a fareyniktn front, zikh khavern und mishtatef zayn mit zey*) mit Kommunisten wehrte Almi ab und schrieb, jedem, der Zshitlovski kritisiert, werde „jüdischer Faschismus“ vorgeworfen (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3). Almi selbst gab, wie zu zeigen sein wird, die Dramatisierung und Beleidigung zurück.

936 Ebd.

937 Siehe dazu Kap. 4.1.3.

938 Almi zog die Sanktionen gegen Albert Einstein heran, dessen Relativitätstheorie in den Schulen nicht gelehrt werden durfte, als Einstein „wenig Sympathie“ mit der sowjetischen Regierung bekundete. Almi polemisierte, auch außerhalb Russlands spalteten sich Kommunisten „von allem und jedem“ ab, von allen „reaktionären Elementen, die nicht verliebt in den Diktator sind.“ (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3).

939 Olgin (1878-1939) war neben Shakhne Epshtayn Mitherausgeber der jiddisch-kommunistischen Zeitschrift *Di Frayhayt*, für die u.a. auch H. Leyvik schrieb. Olgin entwickelte sich wie andere Kommunisten in den 1920er Jahren, wie Melech Epshtayn meinte, „like a man pushed in a certain direction, resisting every step, but taking it nonetheless.“ (zit. n. Michels 2005: 249). Zum Werdegang Olgins vgl. Michels 2011.

940 נו, איז מען דאך אויך ביי אונז אפגעקומען מיט קריטיק, מיט פאָלעמיק, טאָ מה-רעש? אָבער דר. זשיטלאָווסקי'ן און זיינע חסידים גייט עס, ווייזט אויס, ממש אין לעבן צו באַווייזן, אַז ביי די אומות-העולם איז אַ גליקלעכע וועלט, פול מיט פרייער מיינונג און טאַלעראַנץ, נאָר ביי אונז, אידן, איז נישטאָ קיין פיצל טאַלעראַנץ. ביי אונז האַלט מען אין איין מחרים זיין, פאַרפאַלגן און שיסן, פונדעסטוועגן גייט אַפילו אַלגין ארום פראַנק און פריי, אָן אַ לייב-וואַך, און שאַפט זיך אומגעשטערט זיין „קולטור“, באַפאַלט אומגעשטערט אַלעמען, וואָס האַלטן ניט סטאַלינען פאַר קיין עווס-קריסטוס. נישט מער – מיר ווילן זיך נישט חבר'ן מיט די אַלגינס, מיר ווילן נישט זיין קיין שותפים צו זייער פאַגראַם-העצעריי אין ארץ-ישראל, צו זייערע רציחות אין רוסלאַנד, צו זייער דעמאָגאָגיע אומעטום און צו זייער מין „קולטור“ – קומט זיי דערפאַר מחרים זיין, אָדער שיסן? (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3)

941 אמת, פון נישט-פראָטעסטירן ביז פאַרענטפערן און רעכטפאַרטיקן די מאַסקווער רציחות איז נאָך אַ ווייטער מהלך, פונדעסטוועגן האָט מען אויך דר. זשיטלאָווסקי'ן נישט געלייגט אין חרם און נישט „אַרויסגעשליידערט“ פון דער אידישער קולטור-ספערע. (ebd)

Literaten,<sup>942</sup> verwies auf die Grenze der Toleranz, die in der Legitimation von Gewalt erreicht war. Diese Grenze zog Almi gegenüber denjenigen, die selbst keine Toleranz aufbrachten: *Nito far aykh aza frayhayt!*<sup>943</sup> Freiheit galt also als Bestandteil der „Luft der jiddischen Kultursphäre“, also als Charakteristikum des Freiraums, als ein Recht, das diejenigen nicht einfordern dürften, die selbst ausschlossen – so schrieb er nachdrücklich: Seit je hätten jüdische Kommunisten dieses Volk mit seiner ganzen Geschichte ausgeschlossen. Er führte damit den Vorwurf der Ausgrenzung gegen diejenigen ins Feld, die ihn aufwarfen,

[...] die sich selbst zur höchsten Instanz der Toleranz erhoben, nichts aus den Ereignissen der Nachkriegsjahre in Russland, Deutschland, Italien und anderer Länder gelernt haben – und sie wiederholen immer noch stur dieselben Wörter, Faschisten und Kommunisten zu tolerieren, um – um Gottes Willen – die Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit nicht zu schwächen. Mit übertriebener Frömmigkeit, glotzend, oder wie bekifft, flüstern sie das Wort 'Toleranz', wenn jemand erwägt, die geringfügigste Beschränkung der faschistisch-kommunistischen Freiheit zu fordern. Toleranz – für die Intolerantesten, Freiheit – für die ärgsten Feinde der Freiheit.<sup>944</sup>

Diese Umwandlung des Spottes, der marxischen Religionskritik entlehnt, das Bild glotzender Augen oder des vernebelten Bewusstseins,<sup>945</sup> wendete der Autor gegen die Volkseinheit fordernden Akteure. Er mahnte, aus einer falschen Toleranz in der Weimarer Republik („aus den Nachkriegsjahren in [...] Deutschland“) hätten Kommunisten „nichts [...] gelernt“.

Die durch Almi an Kulturaktivist/innen und Jiddischist/innen gerichtete Forderung, die subkulturelle Arbeit durch einen politischen Standpunkt zu profilieren, spiegelte das Bestreben nach einer identitären Standortbestimmung, nach schärferer Abgrenzung und danach, zu pola-

942 Almi bezog sich auf die Sozialdemokraten Romain Rolland (1866-1944) und Émile Vandervelde (1866-1938), die sich neutral in Bezug auf die Moskauer Prozesse und gewalttätige Übergriffe seit der Russischen Revolution 1917 verhielten. Er bezeichnete Rollands Schweigen, seine Neutralität als eine „Tragödie“. Der „französische Tolstoj“ habe nicht die Courage eines Léon Blum, der das Dilemma in Bezug auf „Moskau“ formulierte: „Warum zwingt man uns, zwischen dem Wort, das eine Gefahr, und dem Schweigen, das eine Schande ist, zu wählen?“ (A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3). Almis Darstellung sollte das Gegenüber beschämen, das keine Courage habe und eine Schande sei. *Shaming* gehört zu den Dynamiken der Rekrutierung und Gruppenbildung (s. die Fn 460, und nachfolgend Fn 1122).

943 A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2.

944 ס'איז ממש צו שטויגען ווי געוויסע מענטשן, וואָס האָבן זיך אַליין אויסדערוויילט פאַר דער העכסטער אינסטאנץ פון טאַלעראַנץ, האָבן גאַרנישט געלערנט פון די פאַסירונגען אין די נאָך-מלחמה-יאָרן, פון די פאַסירונגען אין רוסלאַנד, דייטשלאַנד, איטאַליע און אין אנדערע לענדער – און זיי חזר'ן נאָך אלץ עקשנות'דיק דיזעלבליקע ווערטער וועגן טאַלעריין פאַשיסטן און קאָמוניסטן, כדי, חלילה, נישט צו פאַרשוועכן [sic] די פרייהייט פון וואָרט, פון פּרעסע, פון פאַרזאַמלונג. מיט איבערגעטריבענער פרומקייט, מיט אויגן-גלאַצעניש, אַדער גאָר ווי פאַרשכורטע פון האַשיש, פליסטערן זיי דאָס וואָרט „טאַלעראַנץ“, אויב עמיצער דערוועגט זיך צו פאַדערן די מינדסטע באַשרענקונג פון דער פאַשיסטיש-קאָמוניסטישער פרייהייט. טאַלעראַנץ – פאַר די אומטאַלעראַנטסטע; פרייהייט – פאַר די ערגסטע שונים פון פרייהייט! (ebd)

945 Die Metapher eines von bewusstseinsverändernden Substanzen vernebelten Zustandes kann als Analogie zur marxischen Formulierung gelesen werden: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“ (Marx 1976 [1844]: 378. Herv. i.O.).



risieren. Gleichwohl wurde der Kreis der potentiellen Kulturschaffenden stark verengt. Dass sich der Autor für explizite Grenzziehungen aussprach, kann ein Verweis darauf sein, dass er einen Zerfall der Gemeinschaft und eine Bedrohung durch das Erstarken der kommunistischen Strömung wahrnahm. Almi nutzte zwei Argumentationsebenen: Zum einen sei Ausschluss nicht möglich. Für den Ausschluss aus dem *idishn folk* gebe es keine „Vollmacht“.<sup>946</sup> Zum anderen aber schlossen Kommunisten Juden aus, sie negierten ihre Partikularität, und es sei demjenigen nicht zu verdenken, der mit ihnen keine Bündnisse schließen wolle. So wird deutlich, dass die von Almi formulierte Unmöglichkeit eines Ausschlusses neben der Möglichkeit des freiwilligen Heraustretens ohne Weiteres koexistieren konnte.

Auf diese Weise rechtfertigte Almi – anders als Sh. Sayman<sup>947</sup> – die Nichtbereitschaft zu Kontakten und Bündnissen mit Kommunisten, die nicht als Ausschluss oder „jüdischer Faschismus“ zu verstehen sei, sondern lediglich als subjektive Präferenz im Umgang innerhalb einer gemeinsamen „Kulturarbeit“. Damit modalisierte er abschwächend und beschwichtigend, lediglich die Zusammenarbeit werde verweigert, womit der Autor unterschiedliche Formen von Abgrenzung illustrierte und betonte: Die Verweigerung eines Bündnisses sei eine andere Form der Abgrenzung, als der Ausschluss. Hierzu führte Almi eine Metapher an, eine „feine, unschuldige Jungfrau“, die nicht sofort aus der Gemeinde ausgeschlossen würde, wenn jemand nicht zu einer Eheschließung mit ihr bereit sei. In einer zweiten Stufe der Abgrenzung machte er deutlich: Zu einer schlechten und bösen Frau (*marshas*), Hamans Frau (*Zeresh*) oder einer Mörderin, gebe es erst recht keine Pflicht, Verbindungen zu pflegen.<sup>948</sup> Insofern beschrieb Almi mit dieser Metapher, dass es recht und billig sei, nicht in jedem Fall Bündnisse einzugehen. Zuweilen sei dies sogar erforderlich.

946 אָבער נישט לעהרער און נישט ווער-עס-איז, וואָס איז אַרויסגעטראָטן קעגן אַ שותפות מיט די קאָמוניסטן, האָט ווען-עס-איז און וואו עס איז געפאָדערט, אז מ'זאָל זיי אויסשליסן פון אידישן פּאָלק. נישט מיר האָבן אַ רעכט דערויף. דאָ איז לייזיק גערעכט. דאָס אידישע פּאָלק (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2). Almi nutzte Mendele Moykher Sforims ironische Redewendung *nisht dos bin ikh oysn* („das beabsichtige ich [jetzt] nicht“), die Mendele genau dann einsetzte, wenn zentrale Gedanken geäußert wurden. Hier lag zudem ein Wortspiel vor: Das syntaktisch betonte *nisht mir* kann darauf verweisen, dass die *pars adversa* diejenige sei, die ausschließe.

947 Kap. 3.2.3.

948 אויסשליסן פון אידישן פּאָלק איז איין זאך, און נישט איינשליסן זיך אין אַ שותפות איז אַן אַנדערע זאך. אויב איך וויל זיך נישט חברין מיט עמיצן, מיינט עס נישט, אז איך שליס אים פון עפעס אויס. עס מיינט בלויז, אַז איך שליס זיך מיט אים נישט איין. אפילו, ווען דער קאָמוניזם וואָלט געווען אַ פיינע, אומשולדיקע בתולה, וואָלט עס בשום-אופן נישט מרמז געווען, אַז איך וויל זי אַרויסוואַרפן פון אידישן כלל, אויב איך וויל מיט איר נישט חתונה האָבן. ס'וואָלט בלויז געהייסן, אַז איך בין נישט פאַרליבט אין איר. אָבער זי איז נישט קיין אומשולדיקע, גוטע אידישע טאַכטער, נאָר אַ מרשעה, אַ זרש, אַ מערדערין – האָב איך אודאי אַ רעכט נישט צו וועלן האָבן וועלכע-נישט-איז עסקים מיט איר. (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2)

In anderen Worten gab es nach Almi keine Pflicht zur Gemeinschaftsbildung. Die Allianz des *Yidishn Kulturkongres* in Paris mit Kommunist/innen müsse kritisiert werden,<sup>949</sup> denn für diese seien jüdische Kultur und „menschliche Ideale“ nichts wert. Kultur sei für kommunistische Akteure lediglich eine Wendung, die zu politischen Zwecken und für Bündnisse missbraucht würde. Almi beschrieb die Bündnispartner als

[...] die, die die schönsten menschlichen Ideale bespuckt, beschmutzt und mit Blut besiedelt haben – im Lande Israel haben sie eine vereinigte Front mit den Anhängern Mussolinis, Hitlers und dem Mufti geschlossen – und zusammen mit ihnen tanzen sie auf den Gräbern der jüdischen Heiligen, unter ihnen Alte und Kinder.<sup>950</sup>

Die Zusammenarbeit beschrieb Almi als eine Demütigung. Verhandlungen und Bündnisse mit Kommunisten verstand er als Gewaltvergessenheit und Inkonsequenz, so dass eine ambivalente Haltung, die Kritik übte und Gemeinsamkeiten suchte, nicht als mögliche Strategie im Umgang mit der Gegenseite in Betracht gezogen wurde. Er setzte den Begriff des Verbrüderens (*mishtatef zayn*) ein, der sich auf jede Art der Zusammenarbeit bezog, und den er mit dem Tanzen auf den Gräbern von Juden in einer rhetorischen Dramatisierung gleichsetzte. So wies Almi den Faschismusvorwurf nicht nur zurück, sondern setzte Nationalsozialisten und Kommunisten gleich, die Gefahr illustrierend, die von der politischen Linken in Hinblick auf die Entwicklungen der Weimarer Republik ausgeht. Es liegt nahe, dass sich seine Opponenten gegen diese Provokation verwehrten.

Almi argumentierte somit auf zwei Ebenen: *Yidishkayt* war eine in sich heterogene Einheit, bei der niemand die Befugnis habe, andere auszuschließen. Grenzziehungen waren nötig, um im Umfeld der Diaspora eigenständig zu existieren. Zugleich beschrieb er sie aber auch als „Kultursphäre“ und Freiraum, bei der Zugehörigkeit durch politische Abgrenzung, Überzeugungen und Handlungen bestimmt wurde.

---

949 Den Vorwurf brachte Leybush Lehrer in einem offenen Brief an, der in dem Journal *Kultur un dertsingung* abgedruckt war (Fn 785).

950 [...] מיט די וואָס האָבן פאַרבלאַטיקט און פאַרבלוטיקט די שענסטע מענטשלעכע אידעאַלן; וואָס אין ארץ-ישראל האָבן זיי געשלאָסן א פאַראייניקטן פראָנט מיט די אַנדערע פון מוסאַליני, היטלער און דעם מופטי און צוזאַמען מיט זיי טאַנצן זיי אויף די קברים, צווישן זיי זקנים און קינדער. (A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2). In dem Ausdruck, der Kommunismus habe „die schönsten menschlichen Ideale“ mit Blut beschmiert, kam die ursprüngliche Nähe des Anarchismus zu kommunistischen Ideen und Almis Enttäuschung zum Tragen. Auch hier wurde das Beschämen der Gegenseite bezweckt.





zu bringen.<sup>961</sup> So stellte sich auch in dieser Ausführung – wie bei Almi – die Frage nach Toleranz und Partikularität, nämlich danach, ob die *Agude* nicht „auf ihre Weise glauben“ könne.

Die Logik der Argumentation legte der Autor zunächst auf eine gemeinsame Ebene mit der *Agude*, er befand den Ausschluss Kaplans für bindend. Niger schrieb sarkastisch, man müsse sich streng genommen von allen Abweichlern absondern, sobald man ihnen auf der Straße begegne. Verhandlungen, Beziehungen und Kontakte mit Ausgeschlossenen, ihre Vereine oder Hilfsorganisationen zu nutzen, mit ihnen zu beten – all dies sei auch dann nicht möglich, wenn zahlreiche „Kaplanisten“ leitende Funktionen in jüdischen Institutionen und in der zionistischen Bewegung innehätten. Hier stellte Niger die gesellschaftliche Verortung Kaplans heraus und zählte dessen Errungenschaften für jüdische Theologie auf, wodurch das soziale und kulturelle Kapital<sup>962</sup> Kaplans herangezogen und herausgestellt wurde: Dieser sei der Kopf einer nationalen und religiösen Bewegung, die *Yidishkayt* erneuern wolle, überdies der Leiter des Lehrerinstituts am Jüdischen Theologischen Seminar und ein „Lehrer von Lehrern“.<sup>963</sup>

Auf zweiter Ebene stellte Niger den Ausschluss auf grundsätzliche Weise in Frage: Ironisch schrieb er, es sei ungerecht, Kaplan zu strafen, die vier Mitherausgeber des *Seyder Tfiles Leshabes* hingegen nicht. Noch seien die Anhänger Kaplans und deren literarisches Organ *The Reconstructionist* nicht *gepasht* (für unrein erklärt). Sarkastisch warnte Niger vor den zahlreichen Anfragen, *shayles an rabonim*, die nach Sanktionen gegen weitere Involvierte fragen würden. Er entwarf damit dystopisch die Entstehung eines „hübschen Bann-Marktes, eines ganz feinen Boykott-Gewimmels“<sup>964</sup>. Auch Rabbinen, Pädagogen, Schriftsteller und führende Köpfe der hebräischen Literatur müssten – konsequent gedacht – isoliert und ausgeschlossen werden. Niger fragte weiter, ob dies das Ziel der „extremen Orthodoxen“ und „vorzeitigen *rabonim*“ sei. Er verwies auf die drohende Beliebigkeit und den ökonomischen Nutzen von

---

961 Hierzu zog der Autor Saadia Gaon (882-942), Moses Maimonides und Moses Mendelssohn (1729-1786) heran und fragte ironisch, ob auch diese verbannt werden sollten: זיי פארשטיין דעם ענין געטלעכקייט אויף זייער אײגענעם שטייגער און זיי ווילן, אזוי ווי יידיש האלכסנדרוני, אזוי ווי ר' סעדיה גאון, אזוי ווי דער רמב"ם, אזוי ווי ר' משה מענדעלסאָן און אנדערע האָבן געוואָלט, אַז עס זאָל ניט זיין קיין סתירה צווישן זייער השגה פון אלקות און די השגות פון דער מאָדערנער פילאָזאָפיע, – אנדערע האָבן געוואָלט, אַז עס זאָל ניט זיין קיין סתירה צווישן זייער השגה פון אלקות און די השגות פון דער מאָדערנער פילאָזאָפיע, – קומט זיי דערפאר חרם ונדוי? (Sh. Niger, FAS 6.7.1945, S. 2).

962 Bourdieu 1983. In sozialen Bewegungen spielen häufig das soziale (Netzwerke, Verbindungen, Bekanntschaften, Freundschaften) und kulturelle Kapital (zeitintensive Bildung, Habitus, *cultivation*) eine Rolle.

963 Niger beschrieb Kaplan als [...] פירער פון פירערס, אַ פירער פון לערערס, אַ לערער פון לערערס, אַ לערער פון פירערס – Die traditionelle Bezeichnung für einen Lehrer der Lehrer – *Moyre-Moyreyn* – ist, wenn nicht ironisch genutzt, die Ehrenbezeichnung für eine talmudische Autorität.

964 [...] וואָלט זיך, על פי לאַגיק, געדאַרפט אָנהייבן ביי אונדז איצטער אַ היפשער חרם-יאָריד, אַ גאַנץ פיינער באַיקאָט-טומל. (Sh.) (Niger, FAS 6.7.1945, S. 2)

Bannsprüchen für die Sanktionierenden und griff insofern auf einen Topos der *Haskole* zurück – die Kritik an einer sich selbst erhaltenden Shtetl-Ökonomie.

Mit dieser Verortung des Protagonisten innerhalb der jüdischen Welt lenkte Niger den Fokus auf ihre innere Vernetzung und Verbundenheit und skandalisierte das nach seiner Auffassung geringe Interesse der jüdischen Presse an der Verbannung. Niger war bestrebt, wie Almi zuvor, Protest zu mobilisieren und den Freiraum zu verteidigen, den Almi als „Luft der jüdischen Kultursphäre“ beschrieb: Der Kategorie 'die jüdische Presse' wies Niger eine Verbundenheit (*connectedness*<sup>965</sup>) zu Juden, eine Verpflichtung gegenüber der jüdischen Welt zu. Dies ist aus der Hoffnung Nigers ableitbar, Zeitungen schwiegen nicht aufgrund von Desinteresse oder Angst, sondern aufgrund der Trauer darüber, dass „schon wieder“ jüdische Bücher boykottiert und verbrannt würden. Niger skandalisierte: „Und wo? Im Vorraum eines New Yorker Hotels. Und wann? Nachdem man gerade den wirklich Penetranten aller Bücherverbrenner losgeworden ist.“<sup>966</sup> Nicht nur in einer progressiven Stadt, vor allem auch nach der Schoah sollten Juden nicht ihresgleichen verstoßen, sofern Bücher und Gläubige überhaupt verbannt werden sollten.<sup>967</sup>

Niger warf also das Repräsentationsprinzip auf: Er wechselte die Argumentationsebene und bestimmte den Kern von *Yidishkayt* in einer Tradition der Differenz und in dem von den *maskilim* eroberten Recht auf Freidenken, Skepsis und Abweichung (*apikorses*). So wie die Anhänger Kaplans diesem folgen würden, folgten auch Orthodoxe der *Agude*. Niger schrieb, die Orthodoxie behauptete *Yidishkayt* für sich, sie meinte, die Frömmigkeit aller Juden zu repräsentieren. Anders handelten die Rekonstruktionisten, die ihren *sider* nur denen anböten, die

---

965 Vgl. zu den Termini, die Rogers Brubaker einführt, s. die Konzeptualisierung dieser Arbeit, S. 44 ff., Fn 192.

966 אַ ביסל האָט מען זיך געשעמט אים צו נעמען ערנסט: וואָס, – האָט מען טרויעריק געטראַכט, – מען באַיקאַטירט שוין ווידער יידישע ביכער? מען ברענט זיי שוין ווידער? און ווער – יידן אַליין! און וואו? אין פּוּליש פּוֹן אַ ניו־יאָרקער האָטעל? און ווען – איצט, ווען מען איז נאָר וואָס פּטור געוואָרן פּוֹן דעם סאַמע פּאַסקוּדנעם צווישן די אַלע ברענערס פּוֹן יידישע ביכער? (Sh. Niger, FAS) (6.7.1945, S. 2)

967 Ebd. Mit der zuletzt genannten Bemerkung relativierte Niger das Problem des Zeitpunkts der Exkommunikation, während der Ort weiterhin erklärungsbedürftig im Raum stand. Die Kategorie 'New Yorker Hotel' kann als Metapher für einen Raum des Liberalen und der Verschiedenheit der Interessen verstanden werden. Gemeint war das Hotel McAlpin, heute die sog. „Herald Towers“, das zu Shmuel Nigers Zeit eines der größten Hotels der Welt war. Es galt als modern, denn es stellte eine eigene Etage für Frauen und eine für Nachtarbeiter/innen bereit. Die Formulierung „im Vorraum“ (*in polish*) wurde meist für den Vorraum einer Synagoge genutzt und es ist anzunehmen, dass für Niger ein Hotel und eine Synagoge in gleicher Weise offen und pluralistisch waren, jedenfalls nicht Orte für Verbannungen sein sollten.



wurde. Franks sehr breiter Begriff einer heterogenen *Yidishkayt*, der jede Strömung des Judentums einschloss, wurde insofern durch Almi auf politische und religiöse Überzeugungen verengt. Das moralische Handeln und gute Taten (*mitsves*) können den gemeinsamen Nenner beider Positionen bilden.

Festzuhalten bleibt, dass diese Positionen auf Repräsentationsansprüche mit dem Verweis auf die innerjüdische Differenz antworteten: Meist bezogen sich die Autoren abwehrend auf Haltungen, die einseitig einer einzelnen Strömung zusprachen, das wahre Judentum zu repräsentieren. Sie betonen damit Heterogenität. Almi wendete sich gegen die Inklusion von Kommunisten durch Halper Leyvik und Khayim Zshitlovski, Niger gegen die mit Bannsprüchen handelnde *Agude*. Frank positionierte sich gegen den Rationalismus Mahlers und die Abwertung der jüdischen Frömmigkeitsbewegungen. In diesen Fällen wurden Heterogenität und Toleranz in Einklang gebracht und das Problem des Ausschlusses diskutiert – anders als etwa Sh. Sayman, für den diese Form der Grenzziehung scheinbar selbstverständlich war, jedenfalls keiner Rechtfertigung bedurfte.<sup>971</sup>

---

971 Siehe dazu Kap. 3.2.3.



## 4.2 YIDISHKAYT ALS „LEBENSENTWURF“ UND WERTEGEMEINSCHAFT

In der Frage nach Lebensentwürfen, der täglichen religiösen bzw. jüdischen Praxis, steht dieser Passus der Orientierung an Heterogenität im vorangehenden nahe – nun wenden wir uns den Beschreibungen von *Yidishkayt* mittels Wertsetzungen zu, bei denen der Lebenswandel und der Habitus (*fir*) der Akteure in den Mittelpunkt der Debatte gerückt wurde. Im Folgenden wird zunächst Abba Gordin als ein in der Debatte polarisierender Autor dargestellt, der Zugehörigkeit explizit mit religiösen Überzeugungen verknüpfte. Verhaltener zwar, doch aufgeschlossen, forderte Khayim Ashli eine wohlüberlegte und souveräne Haltung gegenüber der neuen religiösen Bewegung statt der weit verbreiteten reflexhaften, antireligiösen Polemik. Hinzu kommen die Positionen Yankev Levins und Shloyme Saymans, die die „alte“ *Yidishkayt* in gleicher Weise als eine Auffassung von jüdischem Leben und somit als einen – Konventionen unterliegenden – Lebensentwurf beschrieben.

Bemerkenswert ist eine Gegenüberstellung der Positionen Gordins und Saymans, die zwar als Kontrahenten in Fragen der Beibehaltung der Tradition gelten können, sich aber – ungeachtet der jeweiligen Wertungen – in ihren Annahmen zur Beschreibung von *Yidishkayt* als einer frommen und bescheidenen Lebensweise sehr nahe standen. Gordin forderte Bescheidenheit, Sayman verwies Fromme in den Bereich der *tmimes* und griff diejenigen scharf an, die aus ihr heraustraten und öffentlich Frömmigkeit zeigten.

Bräuche, Gepflogenheiten, auch Regeln unterlagen Wandlungsprozessen, die Kontinuität des Jüdischen wurde also erklärungsbedürftig. Diesem Problem stellte sich Menakhem Glen, der die Erziehung zu jüdischen Werten und guten Taten (*maysim toyvim*) und eine Sensibilisierung für Klassenunterschiede in der Volksbildung herausstellte.<sup>972</sup> In diesem Passus griffen die Akteure auf das Konzept der Erziehung *zur* Gemeinschaft wiederkehrend zurück, das ihn von dem vorigen Kapitel 4.1 unterscheidet. Hier wurde Erziehung mit Wertsetzungen verknüpft, während im nachfolgenden Abschnitt 4.3 die politische und soziale Grenzen transitie-

---

972 Glens Position stand der Khayim Zhitlovskis (1865-1943; s. die Fn 139, 574, 934) nahe, dem bekanntesten unter den Säkularisten und Jiddischisten, der Zarathustra, H. Heine, F. Nietzsche und G. Herwegh in das Jiddische übersetzte. Nach Zhitlovski reflektierten sozialistische Ideale einen jüdischen Ethos und eine gemeinsame Zivilisation. Er richtete sich gegen religiösen Zwang und wies das Religiöse dem privaten Bereich zu. Das Öffentliche aber, insbesondere Kultur und Erziehung, schließe die im Zarenreich erfahrene Jagd auf Häretiker aus. Statt der Tradition waren nun die jiddische Sprache und die Bemühungen um soziale Gerechtigkeit gemeinschaftsstiftende Bezugspunkte (Michels 2005: 128 ff.; vgl. auch Berger 1999; Schweigmann-Greve 2012). Ein Gegner der Positionen Zhitlovskis war Almi (Kap. 4.1.2).

rende Volkserziehung zum Tragen kam.

Gordin differenzierte, wie unter Kap. 2.2.1 gezeigt, zwischen Juden und Nichtjuden und leitete aus dieser Differenz politische Implikationen ab. Insofern instigierte er ethnische Gruppenunterschiede.<sup>973</sup> Wohlwollend rezensierte er eine Arbeit des Pädagogen Leybush Lehrer,<sup>974</sup> der gelungen darstelle, dass *Yidishkayt* eine Form des Lebenswandels, ein Lebensentwurf sei, der dem Zweck diene, die in ethischen Überzeugungen liegende Gemeinschaft zu erhalten.<sup>975</sup> Wesentlich sei der Hauptunterschied zu den übrigen Völkern, die politische Gemeinschaften seien, Juden aber ohne einen Staat und damit ein ethisches Kollektiv. Dies vernachlässige Lehrer. Zentrales Charakteristikum der jüdischen Ethik war für Gordin die Staatenlosigkeit, eine von allen anderen Gemeinschaften sich unterscheidende Lebensweise, die positiv gewendet und zur Identifikation mit der Diasporagemeinschaft aufgeladen wurde.<sup>976</sup> Zwar war die Abgrenzung von Nichtjuden in Gordins Ausführung zentral, doch auch hier verlief die Grenze nicht nur zwischen Juden und Nichtjuden. Gordin klassifizierte das jüdische Denken als eine ethische Wertsetzung, die geteilt werden konnte oder eben auch nicht.

So traf er Unterscheidungen auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft:<sup>977</sup> Gordin definierte „wirklich Fromme“, nahm hierzu das Prädikat des Echten und Wahrhaftigen in Anspruch und wertete die Kategorie des Frommen positiv: Ihre zur Anwendung kommenden Mittel zeigten genau, mit wem man es zu tun habe.<sup>978</sup> Diejenigen, die wie Fromme redeten, handelten nicht

---

973 A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5. Gordins Ausführungen zeigen gezielte Anstiftungen und Beschwörungen der Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden. Grenzen verliefen allerdings nicht nur zwischen diesen Kategorien, sondern auch innerjüdisch – vgl. hierzu die folgenden Ausführungen.

974 Es handelte sich um Leybush Lehrers *Yidishkayt un andere problemen* (Matones: New York, 1940). Lehrer (1887-1965) war Reformpädagoge, der 1927 die Psychologisch-Pädagogische Sektion des Yivo Instituts gründete und leitete.

975 לייבוש לעהרער ווייזט אָן, און פירט זיין אַרגומענטאַציע זייער געלונגען, אַז אידישקייט איז הויפטזעכלעך אַ לעבענשטייגער, איז אַ סיסטעם וואָס איז געשאַפן געווארן מיטן צוועק אויפצוהאַלטן די גאַנצקייט פון דער אידישער געמיינזאַמקייט. (A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5, Herv. i. O)

976 Ebd. Diese Konzeption von Zugehörigkeit stand zwar den nationalen und völkischen in Kap. 4.3 nahe – die soziale Lage der verstreuten Juden beeinflusse das Ideologische, bereits das jüdische Denken an sich unterscheide sich vom nichtjüdischen. Allerdings war die diasporische Lebensweise zentral, aus der Gordin ethische Werte ableitete – nicht das *folk*.

977 Gordin drückte sich widersprüchlich in Bezug auf das jüdische „Volk“ aus, betonte aber wiederholt, radikales Denken solle jüdisch geprägt sein. Er unterschied zwischen dem Jüdischen als Attribut, einem affirmativen Begriff ethischer Werte und „den Juden“, die zuweilen vom rechten Weg abkämen. Insofern mischte Gordin substanzielle und positivistische Begriffe. Vgl. auch das Eingangszitat der vorliegenden Arbeit, S. 1.

978 און ווען מיר זעען, אַז די וואָס רייזן ווי מלאכים טאַנען ווי שדים, ווייסן מיר, אַז מיר האָבן צו טאָן מיט שדים, וועלכע האָבן אַנטליען אַ מלאכימישע פראַזעאַלאַגיע, אָבער באמת זיינען זיי געווען שדים די גאַנצע צייט, און ניט אַז זיי זיינען געפאַלענע מלאכים, וואָס די טעגן האָבן זיי אַראָפגעשלעפט פון די הימלען... (A. Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5, Herv. i. O)

immer fromm, und die wie Juden redeten, nicht zwangsläufig ethisch. Die interne Unterscheidung bezog auch die zwischen „Assimilanten“ und „Imitatoren“ ein, der radikal-jüdischen Intelligenz einerseits und „gewissenhaften Radikalen“ andererseits. Assimilationsstreben warf Gordin jüdischen Kulturschaffenden und Literaten vor, „die meinen, jüdische Literatur müsse die nichtjüdische nachahmen.“ Subtil das Verstehen durch die Rezipienten vorwegnehmend führte Gordin die Art und Weise ihrer Nachahmung nicht näher aus. Gemeinschaft verknüpfte er mit der frommen Lebensweise und grenzte sie von bloßen Lippenbekenntnissen ab. Gordin sprach anderen Frommen und Kulturschaffenden die Legitimität ihres Selbstverständnisses ab und beanspruchte die Deutungshoheit über das Fromme und Ethische für sich.

Auch Khayim Ashli verwehrte sich gegen Akkulturation und eine simple Nachahmung des Nichtjüdischen: „Assimilatorische Generationen“ brachten große Denker nicht hervor, im Gegensatz zu den sich stärker abgrenzenden Generationen. Zwar sei der „jüdische Geist“ nicht getrennt von der nichtjüdischen Kultur zu betrachten – beide Zivilisationen stützten sich in gleicher Weise auf die Bibel.<sup>979</sup> Vielmehr liege im „jüdischen Geist“ der wahre universale, „allmenschliche Geist“,<sup>980</sup> diesen gelte es durch Erziehung und Bildung zu profilieren:

Die wunderbare Poesie, die hohe Ethik, Prinzipien von Freiheit, Gleichheit, Menschenliebe, die in den Schriften von Rabbi Nachman Bratslaver ausgedrückt werden, hätten sicher Verzückerung von Seiten Kropotkins hervorgerufen, wenn er sie gelesen hätte, so wie sie das auch bei unseren nicht-jüdischen Gelehrten hervorgerufen haben, als sie durch eine Übersetzung bekannt wurden.<sup>981</sup>

Die Stiftung bzw. Instigation von Gruppengrenzen führte, anders als bei Gordin, in Ashlis Argumentation zu einer Verallgemeinerung des Jüdischen. Die auf den Bratslaver Rebben<sup>982</sup> zurückgehende Tradition wurde nun als universale Tradition aufgewertet. Nach Gordin wendeten sich Nichtjuden aber dem Jüdischen einst, in einer besseren Zukunft, zu.<sup>983</sup> Ashlis Polemik

979 Das Judentum als Zivilisation beschrieb Mordechai Kaplans ausführlich, dessen Hauptwerk *Judaism as a Civilization* kurz zuvor im Jahr 1934 veröffentlicht wurde.

980 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5. Vgl. auch Kap. 3.1.2. Hier und bei Abba Gordin ist eine Nähe zu Herman Franks Standpunkt (Kap. 4.1.3) zu konstatieren, der sich auf I. L. Peretz bezog und das jüdische Volk, die jüdische Seele, als „Einheit von geistigen Werten“ bestimmte.

981 אועלכע פרייע גייסטער ווי אן עמערסאָן, אַ טהאַראָך, שוין נישט צו רעדן פון אַן טאַלסטאַי, וואָס איז דאָך בתוך געווען אַן אַנאַרכיסט, קענען זיך פאַרגינגען אַריינצולאָזען זיך אין רעליגיעז-פּילאָזאָפּישע מעדיטאַציעס, [...] די וואונדערלעכע פּאַעזיע, די הויכע עטיק, די פּרינציפּן פון פּרייהייט, גלייכהייט, מענטשן-ליבע, וואָס ווערן אויסגעדריקט אין די שריפטן פון רבי נחמן בראַצלאַווער וואַלטן זיכער ארויסגערוּפּן התפעלות מצד א קראַפּאַטקין, ווען ער וואַלט זיי געלייענט, ווי זיי האָבן דאָס ארויסגערוּפּן ביי אַנדערע ניט-אידישע געלערנטע, ווען זיי האָבן זיך באַקענט דערמיט דורך אַן איבערזעצונג (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5)

982 Nachman von Bratslav (1772–1810) war der Urenkel des *BeSh"t*, dem Begründer des Chassidismus. Noch heute pilgern Chassidim zu seinem Geburtsort im ukrainischen Medschybisch/ *Mezbizsh*. Zu Ashlis universalistischer Argumentation vgl. Kap. 4.4.

983 Kap. 2.2.1.

schrieb Radikalen, die „im Namen der goyischen Zivilisation sprechen“, zu, ihre jüdischen Wurzeln zu vernachlässigten oder zu kappen. Ashli gab zu bedenken, die nichtjüdischen Gelehrten und der „gebildete Europäer“ schätzten doch die jüdische Zivilisation.<sup>984</sup>

Die Werke von Mikha Yoysef Berditshevski und Horodetski über Chassidismus riefen die größte Bewunderung der Philosophie des Chassidismus unter nichtjüdischen Europäern, unter nichtjüdischen Gelehrten und Schriftstellern hervor, denen die nichtjüdische Zivilisation doch sicher näher ist, als unseren radikal-Frommen. [...] Er [einer unserer Unwissenden, LT] hätte sich wahrscheinlich nie getraut, so über, sagen wir, den chinesischen Philosophen und Mystiker Laotse oder Menzius zu schreiben.

Diesen Eigenwert zu erkennen, darauf zielte die Polemik Ashlis gegen antireligiöse Radikale, die er als „radikal Fromme“ bezeichnete – fast, als ob diesen Traditionen ohne die Anerkennung durch Nichtjuden kein Eigenwert zukäme. Das Ideal der Bildung kam hierin zum Ausdruck: Nur die Gebildeten – ob jüdisch oder nicht – erkannten den wahren Wert des jüdischen Universalismus.

*Yidishkayt* wurde damit in zwei Kontexten verwendet: Zum einen war sie ein Phänomen der Vergangenheit – eine strenge, kleinstädtische Lebensweise, überwacht durch die Gemeindeverwalterinnen. Zum anderen stand sie für das, was „jeder“, selbst das *kheyder-yingl* wisse,<sup>985</sup> nur nicht der, der „im Namen der *goyishen* Zivilisation spricht“.<sup>986</sup> Zur Unterstützung entwarf Ashli mit jiddischistischen und kulturzionistischen Autoritätsbeispielen eine universale Konzeption des „jüdischen Geistes“<sup>987</sup>, die er mit Schriften nichtjüdischer Philosophen zusammen-

---

984 די ווערק פון מיכה יוסף בערדיטשעווסקי און האַראָדעצקי וועגן חסידים האָבן אַרויסגערופן די גרעסטע באַוואַונדערונג – פאַר דער פּילאָסאָפּיע פון חסידים – צווישן גוֹיאִשע אַיראָפּעער, ביי גוֹיאִשע געלערנטע און שריפטשטעלער, וואָס זיי איז דאָך זיכער נענטער די גוֹישע ציוויליזאַציע ווי אונזערע ראַדיקאַל-פרומאַקעס. [...] ער [אַ היימישער עם-הארץ] וואָלט זיך מסתמא נישט דערלויבט אַזוי צו שרייבן וועגן, לאַמיר אָנכאַפן, דעם כינעזישן פּילאָזאָף-מיסטיקער לאַאָ-טצע, אַדער מענציוס (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5, Herv. i. O.). Zum gebildeten Nichtjuden gegenüber dem ungebildeten Juden in der Mishna s. die Fn 724. Laotse und Menzius wurden exemplarisch herangezogen und darauf verwiesen, dass antireligiöse Radikale nur gegen Juden polemisierten, nicht aber gegen große Spiritualisten und Mystiker anderer Traditionen (vgl. Kap. 3.1.2). Ashli nutzte somit die Bestätigung durch nichtjüdische Denker als positive Referenz.

985 Vgl. auch die Wissensdiskussion Kap. 3.1.2.

986 Engländer und die amerikanische Demokratie seien mit der biblischen Ethik verbunden; Juden bereicherten die Sprachen und Kulturen in verschiedenen Ländern. Genannt wurden „Amerika“, Russland, Frankreich, Deutschland, Ungarn und Serbien (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5).

987 Mendele, Peretz, Bialik, Achad Haam, und Rayzen seien erst durch ihre jüdische Erziehung zu ihrem Schaffen gekommen; Berditshevski und Horodetski würden anerkannt und bewundert; Horodetski, An-Ski und Bertold Feyvel praktizierten gar einen „jüdischen Geist“, den universalen, allmenschlichen Geist (ebd.; s. auch Fn 1114). Das Konzept erinnert an das Herdersche Konzept der Kulturnation, das gegen den kosmopolitischen Rationalismus der Aufklärung, gegen das Einebnen von Diversität und das Verschwinden eigentümlicher Sprachen gerichtet war. Nach J. G. Herder transportierte die Sprache den sog. Volksgeist. Allerdings legte Herder Juden nahe, ihren unzeitgemäßen Nationalstolz abzulegen, um eine Gesamt-Kultur der Menschheit zu etablieren. Anders argumentierte Ashli, der das Jüdische als Ausgangspunkt dieser Gesamt-Kultur bestimmte (Herder 1820: 102 ff.; s. auch Krutikov 2011: 21 ff.).

führte. Ein solcher Geist werde von Erforschern der jüdischen Mystik und Sammlern chassidischer Legenden wahrhaft gelebt – von Autoren, die die Zerrissenheit zwischen Glaube, Religiosität und Aufklärung beschrieben. Doch führte Ashlis Fokus auf die jüdische Erziehung zu einer von Gordin zu unterscheidenden Abgrenzung von Nichtjuden: Nichtjüdische Gelehrte wurden aufgewertet, sie seien jüdischen *ameratsim*, Nichtwissenden und der Ignoranz vorzuziehen.<sup>988</sup>

Die Ausführungen Yankev Levins entzündeten sich an der Unterrichtssprache – der Frage nach der Lehre der Schriften im hebräischen Original oder in einer Übersetzung. Anhand dieser Frage kam das Verständnis der „alten“ *Yidishkayt* als einer restriktiven Lebensweise zutage, wenn er die Pädagogik der *melamdin* im *kheyder* kritisierte:<sup>989</sup> Die „alte *Yidishkayt* zu leben“ beschrieb der Autor mit Begriffen aus einem eng abgesteckten Bereich der jüdischen praktizierenden Religiosität – umrissen durch Schlagworte wie das *khumesh'l*<sup>990</sup> und der *Tanakh*.

*Yidishkayt* galt also als eine religiöse Weltanschauung und als Form des täglichen Verhaltens und des Habitus (*fir*). Ihre Beschreibung blieb handlungsorientiert, wenn Levin „von fast dem ganzen jüdischen Volk“ schreibt, das ausgeschlossen sei, wenn der *Tanakh* im Original gelehrt würde. Der Autor plädierte stattdessen für einen anderen Umgang mit diesen Schriften – und damit für eine andere *Yidishkayt*, als die der Frommen. Darüber, ob es sich um eine reformierte *Yidishkayt* handeln sollte, hielt er sich bedeckt. Zwar generalisierte er den *Tanakh* zu einem „großen, wunderbaren literarischen Monument, mit dem man unsere Kinder bekannt machen muss und sie darauf vorbereiten, dass sie ihn verstehen und sich daran erfreuen.“<sup>991</sup> Das traditionelle Schriftgut wurde in eine Reihe anderer literarischer Werke gestellt und auf diese

988 אַ גוי'אישער געבילדעטער אייראָפּעער קאָן זיי יאָ פאַרשטיין און אָפּשאַצן, אָבער נישט קיין אידישער עס-הארץ (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 7). Zu seiner Abwehr der Religionskritik s. Kap. 3.1.2.

989 Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7; (b), FAS 24.01.1941, S. 3; zu seiner Kritik an einer autoritären Tradition vgl. Kap. 3.2.2.

990 Der Diminutiv der 5 Bücher Mose wurde eingesetzt, um Nähe herzustellen, aber auch, um dem Werk eine geringere Bedeutung zuzuweisen, als ihm in der Debatte zukam: דער אידישער פרעסע אויף לעצטנס האָט מען זיך אין דער אידישער פרעסע פון אויפֿלעבן צוריק די אלטע אידישקייט. [...] האָבן אָבער די זינגער לעצטנס אנגעהויבן נעמען א פאלשן טאָן. אָנשטאָט איבערצוגעבן פאַקטן און זיי צו באלויכטן, האָבן זיי אנגעהויבן אויסצוטראַכטן און איבערצוטרייבן. און א דאנק דעם ווערט דער לעזער-עולם גאָר פאַרפירט, אָנשטאָט צו ווערן אויפגעקלערט. אָט, למשל, זיינען אין "טאָג" און אין "מאָרגן-לעצטנס האָט מען זיך אין דער אידישער פרעסע אויף לעצטנס דערשינען א צאָל ארטיקלען וועגן דעם "חומש'ל". (Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7).

991 די וואָס האָבן געגרינדעט די אר.ב. רינג שולן און אויסגעאַרבעט זייער פראַגראַם, ווי אויך די, וואָס פאַרוואַלטן מיט די א. ר. שולן, האָבן קיינמאָל נישט געהאַלטן דעם תנך פאַר אַ הייליק בוך, פון וועלכן מ'טאָר קיין וואָרט נישט אַרויסלאָזן. זיי האָבן אויף אים געקוקט ווי אויף אַ גרויסן, וואונדערבאַרן ליטעראַרישן מאָנומענט, מיט וועלכן מ'דאַרף באַקאַנען אונזערע קינדער און צוגרייטן זיי, זיי זאָלן עס פאַרשטיין און הנאה האבן פון דעם (ebd. Abk. i. O).

Weise entpartikularisiert. Levin hob aber zugleich – ähnlich der Argumentation Ashlis – eine Reihe anderer, größerer Pädagogen als der *melamdim* hervor, wie Bialik, Mendele Moykher Sforim und Ravnitski, die wüssten, dass man „den Kindern die Bibel nur verkürzt und überarbeitet geben kann“.<sup>992</sup> Diese Aufzählung bezog sich auf die Strömung reformierter Erziehung einer „geistig befreite[n] jüdische[n] Menge“.<sup>993</sup> Nicht die Überlieferung allein, sondern eine dynamische, nicht monolithische und unentrinnbare *Yidishkayt* beschrieb Levin, bei der man sich freilich von einer Fixierung auf das Hebräische und einer buchstabengetreuen Behandlung des *Tanakh* lösen solle.<sup>994</sup>

In gleicher Weise, wenn auch in kritischer Absicht, nutzte Shlomo Sayman den Begriff *alte Yidishkayt*, die er als moralische und restriktive Gemeinschaft beschrieb.<sup>995</sup> Es sei eine religiöse und historisch veraltete Auffassung vom jüdischen Leben und jüdischer Geschichte.<sup>996</sup> Diese klassifizierte er als „Reaktion“, als primitives Weltsystem, sie sei fixiert auf den Berg Sinai. Sayman erinnerte an jüdische Traditionen, die es zu bewahren lohne, denen sich Religiöse aber nicht widmeten: Über „soziale Gerechtigkeit, *mitsves* zwischen Menschen und ihrem Nächsten“ schrieben die neuen Religiösen ebenso wenig wie über *tsdoka*.<sup>997</sup>

Als ethische Lebensform von Individuen, die einer Nation verbunden sind, wurde *Yidishkayt* von Menachem Glen beschrieben. Religiosität und Glaubensformen spielten nun, anders als in den vorangehenden Auffassungen kaum eine Rolle – vielmehr war der Brauch zentral, dessen Funktion untrennbar mit dem Nationalen verschränkt sei. Glen schrieb im Juni 1943:

992 גרעסערע פעדאגאגן פון אים, – ווי דאָס זיינען געווען, למשל, ביאליק, מענדעלע מוכר ספרים און ראווניצקי, – האָבן פאַרשטאַנען, אַז דער חומש איז פון זיינע מחברים נישט געשריבן געוואָרן פאַר קינדער, נאָר פאַר דערוואַקסענע, [...] און אז דערפאַר קאָן מען די קינדער געבן דעם חומש בלויז פאַרקירצט און באַאַרבעט. (ebd.)

993 דענקען די אַנטווישטע, וואָס זיינען גרייט איצט אַליין אוועקצולאָזן זיך אין אַ מאַמענט פון יאוש צוריק אין דער אַלטער, פאַרלאָזטער, גאַנץ אומהיימלעכער דירה, אַז מיט אַפּלאַכן אָדער מיט וואַרפן אין פנים דעם עפיטעט “עם-הארצות” וועט זיך זיי איינגעבן צו באַוועגן דעם גייסטיק באַפרייטן אידישן עולם צוריק אַריינצוטאָן זייער קאַפּ אין דעם יאָך פון רעליגיעזער אידישקייט [...] (Y. Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3)

994 Damit verwies der Autor auf die Tradition der Tora-Kopisten (Fn 809), die bestimmte, dass das Fehlen oder die Beschädigung eines Buchstabens die Torarolle unbrauchbar machte. Begriffe wie Volk und Weltanschauung schienen in dieser Beschreibung von *Yidishkayt* synonym. Doch war der Volksbegriff nicht tragend für die Argumentation des Autors. Ihm ging es darum, sich von einer Behandlung des *Khumesh* abzuwenden, an das Werk als heiliges Buch heranzugehen, bei dem kein Buchstabe fehlen dürfe (vgl. auch Kap. 3.2.2).

995 Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3.

996 מיר האַלטן, אַז אייער רעליגיעזע אויפפאַסונג פון אידישן לעבן און אידישער געשיכטע איז אַפּגעלעבט, איז שוין טויט. (ebd.)

997 דער קול-קורא האָט געטראָגן אַ מאַדנעם כאַראַקטער – אַלץ נאָר וועגן ריטואַל. קיין וואָרט נישט דערמאָנט וועגן סאַציאַלן יושר און גערעכטיקייט, וועגן מצוות בין אדם לחברו. אַפילו דער ענין צדקה איז שטאַרק נישט באַטאָנט געוואָרן. (ebd.)

Kein Einzelner ohne Volk, kein Volk ohne Volksleben, kein Volksleben ohne Lebensformen, und keine Lebensformen ohne soziale und individuelle Ethik und Verantwortung. Das ist der tiefste Kern und Sinn der Bar-Mitsve Institution.<sup>998</sup>

Glen behandelte den historischen Wandel von Riten und Bräuchen, womit dieser Autor auch den Wandel der jüdischen Identität mitzubestimmen suchte. Am Tag der *Bar-Mitsve* werde das „Schicksal“ des Kindes mit dem seines Volkes „auf ewig“ verbunden. Zwar beschrieb Glen die Nation als „tiefste[n] Kern des Brauchs“. Sie konzipierte er als das Ontologische, nicht Wandelbare, während sich Bräuche über Jahrhunderte transformierten bzw. sich lokal unterschieden. Ebenso bediente sich der Autor ethnischer Begriffe, wenn er jüdische „Stämme“ und ihre sich unterscheidenden Zeremonien referiert. Dennoch übten der Brauch, die Tradition oder die Zeremonie einen Einfluss auf „das Volk und seine Kultur“ aus, den Glen schätzte und zur Bildung eines Nationalbewusstseins nutzen wollte. Diese Erziehung könne über Institutionen wie den Brauch gewährleistet werden. Große Bedeutung maß er guten und menschlichen Taten (*maysim toyvim*) bei der Erziehung von Jugendlichen bei, wie etwa die Erziehung zu einem Bewusstsein für Klassenunterschiede.<sup>999</sup> So werde dem Kind Verantwortung gegenüber der Gesellschaft (*beyn odem lekhaveyre*) und gegenüber Gott (*beyn odem lamokem*) aufgetragen – insofern interpretierte Glen den Brauch als eine soziale Institution, der Erziehung und Ethik zugrunde lägen.<sup>1000</sup>

\*\*\*

998 די בר-מצווה איז דאך א טאג, ווען דער יוגנטלעכער פארבינדט זיין גורל מיטן גורל פון זיין פאָלק אויף שטענדיק, אין גוטן און שלעכטן, אין פריידן און ליידן. דער מחבר שטעלט זיך אָפּ אויפן נייעם מנהג צו פאַרבינדן דעם בר-מצווה בחור מיט נאַציאָנאַלער טעטיקייט. דער געדאַנקענגאַנג וואָס פירט צו אַזאַ שלום איז אַ לאַגישער: ניטאָ קיין יחיד אָן אַ פאָלק, ניטאָ קיין פאָלק אָן פאָלקסלעבן, ניטאָ קיין פאָלקס-לעבן אָן לעבנספאַרמען, און ניטאָ קיין לעבנס-פאַרמען אָן סאַציאַלער און אינדיווידועלער עטיק און אחריות. דאָס איז דער טיפּסטער קערן (M. Glen, FAS 25.06.1943, S. 5). Somit sei es nun ein „neuer Brauch“, die Tradition im nationalen Sinne zu interpretieren. Der Brauch (*mineg*) ist auch als Gewohnheit, Lebensform, Tradition zu verstehen (Niborski 1999).

999 [...] שוין אין דער תקופה פון די גאונים האָט מען פון אָט דעם מנהג געוואוסט – אַז אַ קינד פון 13 יאָר פלעגט קריגן אַן עליה צום ערשטן מאָל, און דער פאָטער האָט, מיט זיין ברכה, ”ברוך שפטרני“ באַצייכנט דעם וויכטיקן אינדיווידועל און סאַציאַל-עטישן פאַקט, אַז פון איצט און ווייטער טראָגט דער זון גופא די פולע אחריות פאַר זיינע פירונגען און האַנדלונגען צווישן מענטש און מענטש, מענטש און גאָט – ”בין אדם לחברו“ און ”בין אדם למקום“. (ebd)

1000 Glen beschrieb interessanterweise das Wiederaufleben der *bar-mitsve* auch in radikalen Kreisen. Die Kinder selbst seien diejenigen, die das Fest einforderten: די בר-מצווה פייערונגען זיינען לעצטנס פאַרשפרייט געוואָרן ברייט: און ווייט אין עכט-ראַדיקאַלע הייזער פראַוועט מען במקום בר-מצווה, ווען דער אינגל ווערט 13 יאָר אַלט. און די הויפט-פאַדערער און ווייט. אפילו אין עכט-ראַדיקאַלע הייזער פראַוועט מען במקום בר-מצווה, ווען דער אינגל ווערט 13 יאָר אַלט. און די הויפט-פאַדערער פון אָט דער צערעמאָניע זיינען די קינדער אַליין. (ebd., Herv. i. O.).

Diese wertorientierte Erziehung zu *Yidishkayt* schätzten Abba Gordin, Khayim Ashli und Menachem Glen in gleicher Weise, Levin verhielt sich abwägend, während sie Sayman verwarf. *Yidishkayt* wurde von diesen Autoren als Praxis, Auffassung vom jüdischen Leben, als ethische Überzeugung beschrieben, oder gar als jüdischer Geist und universaler Wert überhöht. Ashli war der Auffassung, ohne diese Erziehung erfuhren die bekanntesten jiddischen Literaten nicht die volle intellektuelle Entfaltung. Gordins soziale Verortung der Jüdinnen und Juden dokumentierte, dass die Lebensweise der Diasporaexistenz als Stigma wahrgenommen werden konnte und der Rechtfertigung bedurfte. Hier wurden negative Bedeutung umgewandelt und charismatisch aufgeladen.<sup>1001</sup> Gordin und Glen zeigten, wie stark kulturelle Begriffe mit der Vorstellung einer Erziehung zur Gemeinschaft verbunden waren.<sup>1002</sup> Glen machte deutlich, dass das Wissen um lokale Abweichungen und um die Transformationen jüdischer Bräuche neue jüdische Selbstverortungen nach sich zog. Hierzu nahm er auf ein Werk Isaak Rivkinds, einen „Beitrag zur jüdischen Kulturgeschichte“ Bezug.<sup>1003</sup> Die bewusste Erziehung zur Gemeinschaft kann als Bemühen verstanden werden, ein jüdisches Selbstverständnis im Einklang mit der zeitgenössischen historischen Forschung anzubieten. Hierfür nutzten die Autoren überzeitliche Kategorien wie die Kultur oder das Volk. Das Konzept der Erziehung zu *Yidishkayt* schwankte freilich zwischen der ideellen Bestimmung der erzieherischen Werte einerseits und der substantiellen Festlegung auf Institutionen, Schulen oder ein jüdisches Elternhaus andererseits. So war dieses Konzept auch zwischen den Bestimmungen von *Yidishkayt* unter 4.1 und 4.3 einzuordnen.

---

1001 Gründlicher zu Positionen, die auf stigmatisierende Fremdzweisungen antworteten, vgl. Kap. 4.4.

1002 Menachem Glen und Abba Gordin können aufgrund ihres Bemühens um nationale oder ethnische Gemeinschaftsbildung als ethno-politische Unternehmer ihrer jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft verortet werden. Als solche waren sie bestrebt, anzustacheln, Abgrenzung anzuregen und Grenzen dort zu verstärken, wo sie sie als schwach ansahen (s. die Konzeptualisierung dieser Arbeit S. 41 ff.).

1003 Zu Yitskhok Rivkind vgl. Kap. 3.2.2 und die Fn 791.



### 4.3 DEMONTAGE DER „KULTUREINHEIT“: NATIONS- UND VOLKSZUGEHÖRIGKEIT

Im Folgenden werden drei Positionen vorgestellt, die mit einem wenig wandelbaren, ahistorischen und überzeitlichen Konzept von *Yidishkayt* arbeiteten. Die beiden letzten, Finkelshtayn und Gelberg, plädierten zwar auch für eine jiddische Sprachpflege, jiddische Schulen und für eine *Volkserziehung*, hier jedoch sollten jüdische Kinder, anders als in den Argumentationen unter Kap. 4.2, zu einer Rückkehr zu ihren nationalen Wurzeln bewegt werden.<sup>1004</sup> Mit den völkische und nationalen Konzepten von *Yidishkayt* können die nachfolgend dargestellten Positionen diametral den Konzepten unter Kap. 4.1 entgegen gestellt werden. Gelberg formulierte sogar explizit eine Antwort auf das durch A. Golomb (Kap. 4.1) vorgestellte Konzept der „Kultureinheit“. Bemerkenswerterweise stellte dieser mit einer völkischen Argumentation die Heterogenität der jüdischen Kultur heraus.<sup>1005</sup>

Die primäre und ausschließliche Identifikation mit einem Volk war eine selten vorgebrachte Position. Dezidiert wurde dieses Selbstverständnis von Shea Tenenboym vertreten, der das zeitgenössische Judentum als homogenes Volk mit einer gemeinsamen Abstammung und einer ununterbrochenen Linie von Vorfahren darstellte.<sup>1006</sup> Eine solche Charakterisierung nahm Tenenboym anhand der Gedichte Khayim Royzenblats vor. Er zeichnete ein Bild von Zugehörigkeit zu einer metaphysischen Großfamilie, wenn er schrieb, jeder Jude lebe mit seiner Seele in der Zeit der Vorfahren.<sup>1007</sup> Er bezog dieses Bild auf den Mythos der Offenbarung am Berg Sinai, bei der jeder Jude zugegen gewesen sei.<sup>1008</sup> Damit wurden Zeit und Ort der Abstammung präzisiert, wodurch er die familiäre Verbundenheit (*connectedness*)<sup>1009</sup> der Jüdin-

---

1004 Jiddisch habe als Vernakularsprache zu den jüdischen nationalen Bemühungen um Authentizität, den „authenticity movements“ beigetragen, die nicht selten nationale Erweckungsbewegungen waren. Die Sprache drücke das Volksempfinden authentisch aus, dürfe nicht normiert und standardisiert werden; ihr wiesen die Jiddischist/innen kulturelle und nationale Bedeutungen zu. Sie reflektiere gar *Yidishkayt*, die umfassende Lebensweise von Jüdinnen und Juden und erhalte zugleich ihre Werte und Traditionen. Zu den verschiedenen Positionen der Literat/innen, Grammatiker/innen und Sprachsoziolog/innen vgl. Fishman 1981.

1005 Elemente einer gemeinsamen Kultur, oftmals Religion, Bräuche und Sprache, dienen häufig der Identifikation als Ethnie oder Volk (Hutchinson; Smith 1996: 6 f.). Die Autoren machen darauf aufmerksam, dass 'Ethnie' typischerweise für das Andere, 'Nation' auf das Selbst angewendet wird.

1006 Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5. Zur Person vgl. Fn 685 und Kap. 3.1.3.

1007 *Pirke Avot/ Pirke Oves* ist ein Traktat der Mishna, der als Überlieferungsgeschichte beginnt. Er behandelt vorrangig ethische Fragen und findet sich in der Liturgie sowohl des liberalen als auch des orthodoxen Judentums.

1008 An die Offenbarung am Berg Sinai, der 600.000 Männer, ihre Familien und die Seelen aller ungeborener Juden Zeuge waren (Ex. 24,7), wird jedes Jahr mit dem Wochenfest/ *Shvues* erinnert. Damit ist jeder (männliche) Jude individuell Zeuge der Offenbarung, was auch metaphorisch als Auftrag zur aktiven und täglichen Bezeugung der Offenbarung verstanden werden kann.

1009 Vgl. zu den Termini, die Rogers Brubaker einführt, s. die Konzeptualisierung dieser Arbeit, S. 44 ff., Fn 192.

nen und Juden herausstellte.<sup>1010</sup> Zugleich wurde die Zeit der Offenbarung als „Jugend der Menschheit“ beschrieben, sodass das Judentum als Teil eines größeren Kollektivs erscheint, von dem es sich alsdann abgelöst habe. Vor diesem Hintergrund unterschied Tenenboym zivilisierte von primitiven Völkern, von denen erstere den *Tanakh* als Teil der Menschheitsliteratur schätzten. Hierin ähnelte diese Position der universalistischen Argumentation Khayim Ashli.<sup>1011</sup> Auch nach Tenenboym sei die biblische Ethik des Öfteren von nichtjüdischer Seite aufgegriffen worden, doch jetzt, „in unseren katastrophalen Zeiten“ würden die Ideale der Propheten durch Nichtjuden verraten. Nicht aber durch das jüdische Volk, das den *Tanakh* „ernst“ nähme<sup>1012</sup> und die Reinheit „unserer physischen und geistigen Existenz“ bewahre. Tenenboym schloss: „die Völker lesen den *Tanakh*, wir lernen den *Tanakh*“.<sup>1013</sup> Auf diese Weise überhöhte dieser Autor das jüdische Volk im positiven Sinne, es habe den Nichtjuden den *Tanakh* „gegeben“.<sup>1014</sup> Mit Erinnerungen an eine gemeinsame Geschichte, in der „Helden“ verehrt werden, mit Kindheitserinnerungen an den *kheyder*, wo eine Vertrautheit mit jüdischen Helden entstanden sei, beschwor Tenenboym ein Heimatgefühl. Der *kheyder* diene hierbei als Metapher für das Vertraute, Familiäre und Heimatliche.<sup>1015</sup>

Auffällig ist, dass in der Beschreibung der Gemeinschaft der zeitliche Aspekt und die Einordnung von historischen Ereignissen große Bedeutung hatten: Nicht nur in Bezug auf den Gründungsmythos wurden Zeit, Ort und Personen eine Rolle zugewiesen. Auch die Gegenwart diente als Negativfolie, mittels derer das soeben idealtypisch erfasste Volksleben abgegrenzt wurde. Die Katastrophe der Shoah, deren Ausmaß im Jahr 1944 absehbar war, wurde als „Ab-

---

1010 Entsprechend betitelte Royzenblat das Gedicht „Adams Kinder“ und benannte den „Stammvater“ der Jüdinnen und Juden. Das Gedicht beschreibe „unser vergangenes Leben als Volk“, die Staats-Väter und Staats-Mütter, kleine und große Gestalten der jüdischen Geschichte, die kontrastiert wurden im Gegensatz zu den „Sklassen der heutigen technischen Zivilisation“, den maschinellen Wesen, die die menschliche Sicherheit bedrohten. Royzenblats Erinnerungen (*reminisentsn*) reichten bis zu den Vorfahren, so Tenenboym, deren Helden „wir“ im *kheyder* kennenlernten (Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5). Die klassische Kritik am traditionellen Schulsystem des *kheyder* blieb damit unbeachtet bzw. ignoriert. Zum Kontrast als Stilmittel s. Fn 375, auch 222.

1011 Zu Ashli vgl. die Kap. 4.2 und 4.4.

1012 Hier trat ein deutlicher Unterschied zu Abba Gordins Denken hervor, wenn auch viele Thesen Tenenboym den Aussagen Gordins nahe standen. Gordin sah interne Differenzen im Judentum und eine verstärkte Entfremdung und Entfernung von *Yidishkayt*. Die Austrittsoption wurde von Gordin deutlicher wahrgenommen, Tenenboym hingegen stellte das jüdische Volk als einheitlich und geschlossen dar.

1013 Jidd. *lernen* beschreibt den wechselseitigen Prozess des Lehrens und des Studierens.

1014 Es ist denkbar, dass sich T. Eyges auf solche Positionen bezog, wenn er gegen die „Katzenjammer-Reden mit chauvinistischen Phrasen“ polemisierte, die meinten, das jüdische Volk sei „das schönste der Welt“ (zit. in Kap. 3.1.1; s. auch Kap. 4.4).

1015 Zur Besonderheit dieser positiven Bezugnahme auf den *kheyder* vgl. Kap. 3.1.3. Gerade darin lag eine – wenn auch nicht intendierte – Unterschlagung der antiautoritären Kritik.

bruch des Volkslebens“ verstanden. Insofern lässt sich Tenenboym's Selbstverständnis nicht einheitlich mit einem metaphysischen Volksbegriff charakterisieren, als er sich stellenweise dem Überzeitlichen und der Ontologie gegenüber ambivalent verhielt.

Diffuser, aber ebenso als metaphysische Einheit des *folk* beschrieb Yitskhak Finkelshtayn die jüdische Gemeinschaft, der „Probleme und Aufgaben einer modernen jüdischen Gemeinde“ in Chicago formulierte.<sup>1016</sup> Zwischen seiner Auffassung vom jüdischen Leben und der Position Khayim Zshitlovskis liegt eine auffallende Konvergenz: Mit dem Bestreben, ein enges, familiäres Zusammengehörigkeitsgefühl zutage zu fördern, betonte Finkelshtayn die Verbundenheit der Jüdinnen und Juden: Nicht politische Differenzen und Klassenunterschiede seien von Bedeutung, sondern die Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe (*kibets*).<sup>1017</sup> In Abgrenzung gegen das Reformjudentum, das „Angst vor dem Volksleben“ habe bzw. das Volk negiere, wie auch gegen die Orthodoxie, die *Yidishkayt* in zu engem Sinne religiös bestimme, rief Finkelshtayn aus, „wir“ hätten bereits einen „gewaltigen Weg zurückgelegt, seit den Jahren, in denen sie, die Frommen, die höchste Autorität innehatten.“<sup>1018</sup> Die Aufmerksamkeit des Autors gegenüber einer notwendigen Konsolidierung und Ausdehnung des Wirkungsbereiches der jüdischen Gemeinde verwies auf dessen Problemwahrnehmung – auf ihren Einflussverlust, den er mit der Stärkung des Zusammenhalts des *folk* zurückzudrängen suchte.

So betonte dieser Autor die von Werten und politischen Haltungen unabhängige Erziehung der Mitglieder des jüdischen Volks. Die Gruppenerziehung, von der sich die Volkserziehung ablösen sollte, sah der Autor in den verschiedenen jiddischen Schulen: Er sprach sich für eine Zusammenführung der Gelder der *Sholem Aleykhem*-, *Arbeterring*- und *Yidish Natsyonaler Arbeter Farband*-Schulen aus.<sup>1019</sup> Insofern verortete Finkelshtayn die jüdischen Gemeinden im Prozess der Herausbildung einer bürgerlichen Subkultur, die Jonathan Sarna ausführlich

---

1016 Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3.

1017 Hiergegen verwehrte sich A. Almi in seiner Auseinandersetzung mit Khayim Zshitlovski und Halper Leyvik deutlich, vgl. die Ausführungen in Kap. 4.1.2.

1018 אמת, דער רעפארם-ראביי האָט נאָך אַלץ מורא פאַר דער שאַרפער לופט פון אונדזער פּאָלקס-לעבן; און דער אָרטאָדאָקסישער ייד האַלט נאָך אַלץ, אַז אויף רעליגיע שטעלט די יידישקייט דעם הויפט-טראָפּ. אָבער וואָס פאַר אַ געוואַלדיקן וועג מיר זיינען אפגעגאַנגען פון יענע יאָרן, ווען זיי, די פרומע, זיינען געווען די הויפט-דעה-זאַגערס! איצט זעען מיר אַלע גרופּן פון יידישן לעבן אויף איין פּלאַטפּאָרם, און יעדער צד באַציט זיך מיט רעספּעקט און סאַלעראַנץ לגבי דעם אַנדערן אָדער די אַנדערע צדדים. (Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3). Shmuel Niger äußerte sich in vergleichbarer Weise über die Orthodoxie, bestimmte jedoch nicht das *folk* als Grundlage der Gemeinschaft, sondern eine gemeinsame Tradition von Denkern bzw. *foters* (vgl. Kap. 3.1).

beschreibt<sup>1020</sup> – nicht als eine radikale jiddische Gemeinschaft. Der Ruf des „jüdischen Volks“ unter Nichtjuden stehe auf dem Spiel, der, wenn nötig, auch durch Sanktion zu verteidigen sei: Handlungen Einzelner beträfen das gesamte Volk und seien, wenn unehrenhaft, durch den Druck der Gemeinschaft zu sanktionieren.

Es ist allseits bekannt, dass die unreine Handlung eines Einzelnen ein Licht auf das ganze jüdische Volk wirft. Die Mittel, mit denen die Sünder in diesem Bereich gezwungen werden, das schlechte Benehmen aufzugeben, sind unterschiedlich. Zuerst spricht man mit ihm privat; wenn das nicht hilft, spricht ihn die Organisation seines Geschäftsbereichs oder Disziplin an und man weist ihn darauf hin, dass ein Name in der Geschäftswelt aufgrund seiner schlechten Handlung leiden kann. Wenn das nicht wirkt, findet man schon heraus, zu welcher „Society“ oder Gemeinde er gehört, und man wird darüber etwas bewirken, dass ihn seine eigene Organisation zu Verantwortung ruft.<sup>1021</sup>

Auf diese Weise seien die Tätigkeiten der jiddisch-weltlichen Schulen im Sinne einer Volkserziehung zu konsolidieren. Diese recht drastische Forderung nach einheitlicher Schulbildung, Gruppenerziehung und Sanktionierung von Regelverstößen kann zum einen zu den Bemühungen gerechnet werden, das Ressourcenproblem<sup>1022</sup> zu beheben, und zum zweiten zu den regulären Aufgaben gezählt werden, denen ethnopolitische Unternehmer nachgehen, um Gruppenbildung voranzutreiben. Anschaulich und recht freimütig nannte Finkelshtayn diese Aufgaben, wenn er die künftige Arbeit der jüdischen Gemeinden beschrieb: Es seien Geschäftsleute und Professoren zu „rekrutieren und organisieren“, die unethische Geschäftspraktiken beseitigen würden. Bemerkenswert ist, dass der Autor die relationale Verbundenheit (connectedness)<sup>1023</sup> der Juden als *folk* betonte, auf kategoriale Gemeinsamkeiten oder das Teilen von Attributen hingegen nur sehr diffus einging. Anders als Tenenboym berief sich dieser Autor nicht auf eine gemeinsame Abstammung, Tradition oder auf Heroen. Die Gemeinsamkeit

---

1019 Für die „Volkserziehung“ seien Propagandamaterial, Feiertage und Volksversammlungen vonnöten, um unter den Schulkindern das Gefühl zu entwickeln, sie gehörten zu einer Gruppe. Ein entsprechendes, von der Stadt Detroit unterstütztes Projekt *Der Ditroyter selbst-shtudium* habe sich zur Aufgabe gemacht, eine modernisierte jüdische Gemeinde für Juden in Amerika nach dem Weltkrieg zu schaffen. So sollen etwa die Klassen der älteren Stufen in den drei Schultypen zusammengeführt werden (Y. Finkelshtayn; ebd.). Die sog. Progressiven Jiddischen Schulen, ehemals *ordn shuln*, blieben unerwähnt, die dem kommunistischen Jewish People's Fraternal Order, einer 1922 vom *Arbeterring* abgespaltenen linken Sektion, nahestanden.

1020 Vgl. hierzu S. 34 ff., dort Fn 160.

1021 ס'איז אַלעמען באַקאַנט, ווי אָפּט די אומראַיעלע האַנדלונג פון איינעם פון אונדז וואָרפט אַ פּלעק אויפן גאַנצן ייִדישן פּאָלק. די מיטלען דורך וועלכע די זינדקע אויפן דאָזיקן געביט וועלן געצוואונגען ווערן אויפגעבן די שלעכטע פּירונגען זיינען פאַרשידענע. פריער רעדט מען זיך דורך מיט אים פּריוואַט; אויב דאָס העלפט ניט, רופט אים די אַראַגאַניזירטע גרופע פון זיין געשעפט-צווייג צי פּראָפּעסיע, און מען ווייזט אים אָן, אַז זיין נאָמען קען ליידן אין דער געשעפט-וועלט מחמת דער מיאוסער האַנדלונג זיינער. אויב דאָס ווירקט ניט, געפינט מען שוין אויס צו וואָס פאַר אַ ״סאַסייעטי״ צי שול ער באַלאַנגט, און מען ווירקט דורך דעם, וואָס זיין אייגענע אַראַגאַניזאַציע רופט אים צו פאַראַנטוואָרטלעכקייט. (ebd)

1022 Kap. 3.1.1.

1023 Zu den Termini, die Rogers Brubaker einführt s. die Konzeptualisierung dieser Arbeit, S. 44 ff., Fn 192.

(commonality) des *folk* wurde in einem viel weiten Sinne als das gegenwärtige jüdische Leben bestimmt, „von einem Reform-Rabbi bis zu einem Linken“. Eine weitere, auch von Tenenboym angedeutete Gemeinsamkeit waren die für das *folk* tragischen Umstände der Zeit, die externen antisemitischen Zuschreibungen und Verfolgungen waren eine gemeinsam zu tragende Last – insofern vereinten externe Bedingungen und der Antisemitismus das jüdische Volk. Doch war das Anliegen, auch eine gefühlte und gelebte Solidarität durch die Schulen zu stimulieren. Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer abgegrenzten, solidarischen, unverwechselbaren Gruppe scheint in der Beobachtung durch Finkelshtayn im Zerfall begriffen, worauf dieser Autor mit dem Aufruf antwortete, das Völkische zu beleben.

Auch A. Gelberg beschrieb das Judentum als *folk*, fokussierte aber darauf, das Konzept einer einheitlichen Kultur („Kultureinheit“) zu demontieren. Wie in Finkelshtayns Ausführung waren das Nationale und das „Seelenleben des Volkes“ ausschlaggebend für die Gemeinschaft. Eingangs wurde entsprechend der Subjektion, um „welche Traditionen“<sup>1024</sup> es sich in der Debatte um Religiosität handelte, gegenwarts- und zukunftsorientiert nach subjektiven Identifikationen und dem Selbstverständnis der jüdisch sozialistischen Schulen gefragt. Diese „unsere Traditionen“ waren für Gelberg nicht selbstverständlich. Seine Ausführungen richteten sich gegen die Forderungen A. Golombs<sup>1025</sup> – einem der *revizorn*, Revisionisten, die den Lehrplan der *Arbeterring*-Schulen reformieren und mit „mehr *Yidishkayt*“<sup>1026</sup> füllen wollten. Ausführlich verwehrt er sich gegen das „Prinzip der kulturellen Einheit“, das von „professionellen Theoretiker[n]“ programmatisch festgeschrieben werde, die das Judentum als Kultureinheit neben anderen Völkern sähen.<sup>1027</sup> Jedes Land weise „hübsche Unterschiede im Kulturleben“

---

1024 A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3. Die Abhandlung betitelte er mit der Frage *Traditsyes, velkhe?* (Welche Traditionen?), sodass unmittelbar auf die innere Verschiedenheit und auf die Möglichkeit einer Selbstbestimmung in Bezug auf die Gemeinsamkeit schaffenden Traditionen verwiesen wurde. Insofern stand dieser Autor den Positionen in Kap. 4.1.3 nahe, doch war es nicht Gelbergs Ziel, Differenzen zu betonen, sondern auf eine nationale Zugehörigkeit zu verweisen (Gelberg wird im Folgenden zitiert in Fn 1032).

1025 Gelberg antwortete auf A. Golomb, der *Yidishkayt* als „Arbeiterkultur“ konzipiert hatte, vgl. Kap. 4.1. Beiläufig erwähnte Gelberg, dass er auf die sozialen Unterscheide („zwischen den Klassen“) in der Kultur nicht einzugehen gedenke. Er befasste sich vielmehr mit dem Konzept „Kultureinheit“ (ebd.).

1026 Jede geographisch einheitliche Bevölkerung unterscheide sich – beispielhaft führte der Autor die Nord- und Südstaaten der USA, Polen und Kongresspolen an. Diese Differenzen auf den Ebenen des Raums und des Sozialen würden zudem nicht durch die Veränderungen im Transport- und Kommunikationswesen geschmälert. Gelberg bezeichnete die Debatte als *diskusye arum „mer idishkayt“* (A. Gelberg (b), FAS 30.06.1939, S. 3).

1027 Ebd. Für diese sei das New Yorker jüdische Leben wie das Warschauer und das in Vilnius und umgekehrt, insofern gebe es keine „absolute Kultureinheit eines Volkes“. An anderer Stelle erregte sich Gelberg erneut über Spezialisten (*beki'im*), wenn er schrieb, eine Neuorientierung in Bezug auf die jüdische Tradition sei dem Reformjudentum eigen. Gelberg drückte damit seine Abneigung gegen professionelle Theoretiker aus, die für das reformierte Judentum sprachen.

auf. Die „Kultureinheit eines Volkes“ bezweifelte der Autor nicht nur in Bezug auf das Judentum.<sup>1028</sup> Doch träfe das Konzept durch die Diaspora-Existenz noch viel weniger auf Juden zu. Die Zerstreung und der Einfluss der „herrschenden Völker“ prägten auf eine Weise, dass unter osteuropäischen Juden polnische anders als russische seien. Deutsche und Osteuropäische unterschieden sich, wie es auch unter den in den USA aufgewachsenen Juden<sup>1029</sup> im Verhältnis zu „den Migranten“ der Fall sei. In diesen Sinne könne nicht von einer „absoluten Kulturinheit“ der Städte New York, Warschau, Vilnius und Minsk gesprochen werden. So sah Gelberg nicht nur Unterschiede zwischen Ländern, sondern auch zwischen kleineren Einheiten, wie den Städten mit ihren jeweiligen Eigenheiten. Damit unterwanderte der Autor explizit Kategorien „osteuropäische Juden“, „deutsche Juden“, „amerikanische Juden“, um die homogene Konzeption der „Jüdischen Kultur“ anzugreifen.

Gelberg warb also unter Kulturschaffenden für eine stärkere Differenzierung, indem er die Unterschiede unter das sie transgredierende Konzept *Nation* subsumierte. Zugleich wurde die Fremdzuweisung an „Migranten“ bestärkt und gefestigt, anders zu sein, als die im Land Geborenen. Beibehalten wurden also nationale Kategorien, mit denen Polen von Russen und Deutschen unterschieden wurden. Diese galten auch für die jüdische Nation, anders als die zu seiner Zeit alltäglichen rassischen bzw. antisemitischen Zuschreibungen, mit denen Juden von Deutschen oder Polen unterschieden wurden. Das der Tradition kritisch gegenüberstehende Selbstverständnis bzw. die Forderung danach, Tradition neu zu bestimmen und auszubauen, wurde in Gelbergs abschließendem Plädoyer dafür deutlich, die „größte jüdische Gemeinde der Welt“ solle auf eigenen Füßen stehen, statt sich an der Kultur der *alter heym* – der alten Welt – zu orientieren. Diese rückwärtsgewandte Standortbestimmung wertete er als *nokhkrimenish un nokhshlepenish* (Nachahmen und Nachhinken) ab. Erst mit einer Neubestimmung seien „wir amerikanische Juden“ zu einem „breiten Blick auf unser Leben“ in der Lage, so dass „unsere Traditionen und Lebenswandel“ auch von den kommenden Generationen getragen würden.<sup>1030</sup>

Hier, wie in der sozialen Verortung der Jüdinnen und Juden durch Finkelshtayn, argumentierte Gelberg konform im Sinne der dominierenden Entwicklung der Zeit. Das Judentum als Na-

---

1028 Gelberg schrieb, „und das [auch] in einer Zeit, in der Distanzen überbrückt werden durch schnelle Transport- und Kommunikationsmittel, die eine Kultur der anderen näher bringen.“ (ebd.).

1029 Gelberg bezeichnete die in Nordamerika Aufwachsenden als *hay-geboyrene* bzw. die „Hi-Geborenen“ (ebd.).

1030 Ebd.

tion verortete Gelberg auch politisch in seinem Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft – so betonte er,

Wir sind eine nationale Minderheit. Unsere eigene Lebensweise muss durch die herrschende Kultur des Landes beeinflusst werden. So ist das und so wird es sein. Und es ist gar nicht einmal schlecht, dass wir von so vielen Kulturen beeinflusst werden. Faktisch ist es ein Vorteil für uns.<sup>1031</sup>

Diese Selbstverortung wurde in Deutungen jüdischer Exterritorialität und das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden eingebettet. Gelberg führte aus, „bei uns Juden, einem exterritorialen Volk, müssen die Traditionen eine noch größere Rolle spielen“. Dies sei dem „Selbsterhaltungstrieb“<sup>1032</sup> geschuldet – womit biologisierende Kategorien zur Anwendung kamen. Rechtfertigend schrieb er, die Veränderungen innerhalb des Judentums kämen nicht durch „bösen Willen“ oder „assimilatorische Absichten“ zustande, sondern seien „notwendige Folge“ der ökonomischen Bedingungen des *arum* bzw. der umgebenden Bevölkerung. Der Einfluss wurde als einseitige, geradlinige Entwicklung gezeichnet. Der als von außen kommend (*droytsndike hashpoes*) wahrgenommene Prozess betreffe alle nationalen Minderheiten, wobei Juden („wir als Weltvolk“) zwar nicht immun, zumindest aber gewohnt seien, sich gegen diese Entwicklung zu verteidigen.<sup>1033</sup>

Das Nationale stellte der Autor damit als eine Eigenschaft dar, die sich „natürlich“ entfalte. Die „Eigenart des jüdischen Volkslebens“, der die jüdisch-sozialistischen Schulen entsprechen sollen, bestimmte Gelberg näher: Einwände vorwegnehmend schrieb er, es handle sich nicht nur um die Sprache der Juden und damit die Unterrichtssprache, sondern auch um Geschichte, Bräuche, Gewohnheiten, Feier- und Trauertage „und ähnliche Motive, die die Kultur eines Volkes in einer bestimmten, eigenartigen nationalen Einheit binden. [...] Traditionen, die kanonisierte *Inhalte* des Volkslebens, und damit – die *Biographie*, die dynamische Be-

---

1031 מיר זיינען אַ נאַציאָנאַלע מינדערהייט. אונדזער אייגענער לעבנסשטייגער מוז באַווירקט ווערן פון דער הערשנדיקער לאַנד-קולטור. אַזוי איז דאָס און אַזוי וועט דאָס זיין. און עס איז גאַרניט אַזוי שלעכט, וואָס מיר ווערן באַווירקט פון אַזויפיל קולטורן. פאַקטיש איז עס פאַר אונדז אַ פאַרצוג. (A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3)

1032 ביי אונדז איז, אַן עקסטערירטאַריעל פּאָלק, א וועלט-פּאָלק, מוזן דערבער די טראַדיציעס שפּילן נאָך אַ גרעסערע ראָלע און מיטאַרף זיי, צוליבן זעלבסטדערהאַלטונג-אינסטינקט, נאָך פעסטער איינהאַלטן און אָפּהיטן, איז עס נאַטירלעך, אַז די שול אונדזערע דאַרף איבערגעבן און איינפלאַנצן די אידישע טראַדיציעס אין נייע דורות. (ebd., Herv. i. O.)

1033 Biologisierende Kategorien kamen im Konzept der Akkulturation zum Tragen: Im alltäglichen Leben der Juden, aus dem heraus sich jüdische Nationalität „natürlich“ entwickle, sei das Zusammenleben mit der „herrschenden Bevölkerung“ sehr eng. Je enger das Verhältnis, desto größer sei der Einfluss auf die jüdische Nation. Die existentielle Bedrohung formulierte Gelberg als gefährdeten „Selbsterhaltungstrieb“, der nur einen Teil der eigenen Art und Weise (*shteyger*) „retten“ könne, indem unsere Feiertage mit den nationalen (hier US-amerikanischen) verbunden würden. Bemerkenswert ist, dass der Autor, wenn er über den Lehrplan jüdisch sozialistischer Schulen und über ihre finanziellen Nöte schrieb, ironisierend Amerikanismen wie *skul* statt *shul* (Schule), oder *biznes* statt *gesheft* (Geschäft) einsetzte (ebd.).

weglichkeit der nationalen Kultur geworden sind.<sup>1034</sup> Gelberg räumte ein, es gebe zwar eine „absolute Einheit“, doch nicht in der Kultur, sondern „nur in allgemeinen nationalen Zügen“, die „die tieferen Sphären des Seelenlebens des Volkes betreffen“.<sup>1035</sup>

Der Autor bediente sich also in gleicher Weise essentialistischer, biologisierender, personifizierender Wendungen, um *Yidishkayt* zu beschreiben, wie er sie in einen praxisorientierten Kontext (Kanonisierung, „Binden der Einheit“) stellte. Denn das, was „mit dem Leben“ und dem Alltag verbunden war, was praktiziert werde und angesehen sei, dem eine „nationale Bedeutung“ beigemessen wurde, rückte in das Zentrum der Gemeinschaftsbildung. Die Kanonisierung von Inhalten und die Frage „Welche Traditionen?“ antizipierten bereits einen modernen Traditionsbegriff, die nicht metaphysischen Ursprungs, monolithisch und homogen konzipiert war, sondern der der Handlungen von Individuen, ihrer Wertsetzungen bedurfte. Bemerkenswert ist auch, dass *Yidishkayt* – die Einheit all dessen, was im jüdischen und nationalen Leben eine Rolle spiele – perspektivisch als Lehrinhalt konzipiert wurde. Es wird deutlich, dass sich der Autor nicht ausschließlich mit einer primordialen Einheit identifizierte, sondern sie vielmehr dialektisch – im Zusammenspiel mit einem Entwicklungs- und Lernprozess – konzipierte.<sup>1036</sup>

\*\*\*

Die in diesem Passus dargelegten Positionen nutzten völkische Konzepte von Zugehörigkeit, doch jeweils auf eigentümliche Weise. Um den Volksbegriff näher zu bestimmen, zeichnete

---

1034 און אין וואָס אַנטפלעקן זיך די אייגנאַרטיקייטן פון אַ פּאָלק? געוויס ניט בלויז אין שפּראַך, נאָר – און דער עיקר – אין דער געשיכטלעכער אַנטוויקלונג, אין מנהגים, געוואוינהייטן, יום-טובים, טרויער-טעג און ענלעכע מאַטיוון, וואָס בינדן צונויף די קולטור פון אַ פּאָלק אין איין באַשטימטן, אייגנאַרטיקן נאַציאָנאַליזם. אַט די מאַטיוון פאַרמירן און הויערן אָן, אין פאַרלוף פון דורות, טראַדיציעס – טראַדיציעס, וואָס זיינען געוואָרן קאַנאָניזירטע אינהאַלטן פון פּאָלקסלעבן און דערמיט – דיביאַגראַפישקייט, די דינאַמישע באַוועגלעכקייט פון דער . נאַציאָנאַלער קולטור. (ebd.; Herv. i. O.). Gelberg nutzte eine stilistische Eigenheit, mit der auch I. L. Peretz verfuhr, der das zu Betonende durch weit gestellte Lettern hervorhob.

1035 Ebd.

1036 So entwickelte der Autor die Forderung, die jüdischen Feiertage, die sich auf „natürliche“ Weise an die Zeit und Umstände der Lebensrealität von Juden anpassten, auch im Lehrplan zu verankern. Gelberg betonte, dass sich Feiertage im Lauf der Zeit geändert hätten, so sei das Pessachfest „schon lange vor dem Auszug aus Ägypten“ gefeiert worden. Eine nationale Bedeutung habe sich „erst unter König Jesaja verbreitet“, im letzten Jahrhundert des Zweiten Tempels, „als messianische Sehnsüchte aufflammten“. Somit ändere jede Epoche die Bräuche und Traditionen und „wir Sozialisten“ strebten danach, wie während der Französischen Revolution begonnen, die Deutungshoheit den „religiösen Schwitzpelzen“ zu entziehen (ebd.). Ein *shvitspelts* ist ein Fanatiker. Insofern nutzte Gelberg ein essentialistisches Konzept von *Yidishkayt*, das er mit dem kulturellen Begriff einer Wandelbarkeit der Tradition verknüpfte.



Tenenboym das zeitgenössische Judentum als homogene Gruppe, indem er eine ununterbrochene Linie von dem Propheten Moses bis zur Gegenwart zog und eine gemeinsame Abstammung suggerierte. Dagegen berief sich Finkelshtayn nicht auf eine familiäre Verbundenheit, Tradition oder Helden. Das Gemeinsame des *folk* wurde im weiten Sinne als das gegenwärtige jüdische Leben bestimmt. Die äußeren Umstände und Fremdzweisungen trügen zur Konstitution des *folk* bei. Auch Gelberg hob die äußere Bedingtheit der Gemeinschaftskonstitution als „nationale Minderheit“ hervor. Zwar schrieb dieser Autor von einem „natürlichen“ Entfalten der Nation oder vom sich wandelnden „Seelenleben des Volkes“, doch zeichnete sich bereits in der Wortwahl ein dynamisches Verständnis des Zusammengehörigen ab. Deutlicher noch als Finkelshtayn bezog Gelberg die internen Differenzen unter Jüdinnen und Juden in die Selbstverortung als Nation ein. Er beschrieb regional verschiedene Lebensweisen innerhalb des Judentums, um darauf zurückzukommen, eine neue, sinnvolle Einheit innerhalb der jüdischen Schulen zu fordern. So unterwanderte der Autor bestehende kulturelle Kategorien, um nationale Kategorien zur Bestimmung der Gruppengrenzen beizubehalten.

Das Untersuchungsmaterial weist die für Rassentheorien charakteristische Obsession in Reinheit und Unreinheit<sup>1037</sup> ebenso wenig auf, wie das Soziale biologisierende Kategorien, die etwa die Krankheit eines Volkskörpers unterstellen. Vielmehr wurden völkische Deutungen und Interpretationen menschlichen Handelns für die Selbstverortungen herangezogen. Alle drei Darlegungen dokumentieren, dass externe und interne Definitionen des Jüdischen ineinander verwoben waren. Wenn Tenenboym über die Geringschätzung des *Tanakh* durch Nichtjuden schrieb, wurden eigene Wertsetzungen auf das Fremde angewendet, dieses darüber als verräterisch klassifiziert und das Eigene aufgewertet: Juden seien physisch und geistig „rein“ und dem *Tanakh* treu. In gleicher Weise konnten Nichtjuden aber auch aufgewertet werden: Tenenboym unterschied zivilisierte von primitiven Völkern, die den *Tanakh* als Teil der Menschheitsliteratur in gleicher Weise schätzten. Erst in Zeiten der Krise und der Schoah

---

1037 Nach Loïc Wacquant habe „die kollektive Fiktion namens 'Rasse' – insbesondere, dass sich die Menschheit aus in sich geschlossenen Gruppen zusammensetze und die *sozialen* Unterschiede zwischen diesen Gruppen als Ergebnis (sichtbarer oder unsichtbarer) *physischer* Unterschiede seien und deshalb am ehesten durch (offene oder verdeckte) Bezüge zur *Biologie* anstatt zur *Geschichte* erklärt werden könnten [...] schon immer Wissenschaft mit Alltagsbewusstsein vermischt und die Komplizität zwischen ihnen ausgenützt.“ (2001: 63). Insofern ist zwischen Praxiskategorien und Analyse kategorien zu unterscheiden. Vgl. Lorenz 2008: 38 f., Barbujani 2001: 12695; Fredrickson 2001: 12717. Der Topos der Reinheit wurde zwar von Shea Tenenboym angedeutet, der unter der Reinheit „unserer physischen und geistigen Existenz“ eine moralische Integrität der Juden verstand (Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5), doch war dieser nicht tragend für die Argumentation des Autors.

werde der Treuebruch vollzogen. Anders als erwartet wurden „primitive Völker“ hier nicht abgewertet, jedenfalls solange der Autor diesen zuwies, die eigenen Wertsetzungen zu teilen. Mit diesen Selbst- und Fremdpositionierungen waren Variationen in der Einschätzung des Anderen durch das Hinzukommen der zeitlichen und räumlichen Dimension verbunden: Der Gründungsmythos wie auch die Gegenwart dienten als Rahmen für die Deutung des „Volkslebens“ – als Aufleben, Blütezeit oder als Abbrechen eines langjährigen und altehrwürdigen Bestehens. Insofern lässt sich Tenenboym's Selbstverständnis mit einem der Ontologie gegenüber ambivalenten Volksbegriff charakterisieren. Verstärkt zeigten sich tempusbezogene Selbstverortungen, die das Volksleben vergangenheitsbezogen deuteten, und mit der Katastrophe der Shoah für beendet erklärten. In den Ausführungen Gelbergs wurden sie gegenwarts- und zukunftsorientiert bestimmt. Eng verbunden war die Intention des Autors, das Selbstverständnis amerikanisch jüdischer Gemeinden nach der Shoah zu entwickeln und das Zusammengehörigkeitsgefühl zu erneuern.

Die Behauptung von Gruppenzugehörigkeit wie auch die Abwehr von Fremdzuweisungen dienten der Mobilisierung der Gemeinschaft – deutlich wurde dies anhand der Ausführungen Finkelshtayns. Dieser negierte die Fremdzuweisung, Juden seien Teil einer sozialen Klasse. Hier konnte sowohl die antisemitische Zuweisung gemeint sein, Juden seien Teil der herrschenden Klasse als auch der Anspruch, Juden gehörten zur Arbeiterklasse – der Autor äußerte sich nicht konkreter. Beide Zuweisungen sollten das Volk mobilisieren, wozu Finkelshtayn explizit aufforderte: Die jiddisch-säkularen Schulen benötigten Propaganda und Volksversammlungen, um unter den Kindern das Gefühl zu entwickeln, sie gehörten zu einer Gruppe.

Bemerkenswert ist, dass Tenenboym's Selbstverortung die antiautoritäre Religionskritik der Gegenseite weder umdeutete, noch abwehrte, sie also ignoriert blieb. Es ist denkbar, dass diese Position, ebenso wie die Finkelshtayns in der antireligiösen Polemik durch V. Nayman und Sh. Rabinovitsh<sup>1038</sup> angegriffen wurden. Auffallend ist auch der Umgang der Autoren Finkelshtayn und Gelberg mit dem *folk* als Lehrinhalt der jiddisch-säkularen Schulen. Es ist denkbar, dass gerade weil die Volkserziehung diskutiert wurde, das Religiöse zu einer zweitrangigen Kategorie wurde. Das Anliegen war, eine im Zerfall begriffene Solidarität durch die Schulen zu schaffen. Gelberg richtete sich explizit, Finkelshtayn implizit gegen die „Gruppenerziehung“ A. Golombs – hinzuzufügen wäre auch das Konzept der Klassenerziehung Menachem

---

1038 Kap. 3.1.1.

Glens –, die ein Bewusstsein für die jiddische Sprache im Rahmen einer jüdischen Arbeiterklasse schaffen sollte.<sup>1039</sup> Beide setzten daran, für eine „Volkserziehung“ und für ein Selbstbewusstsein als „amerikanische Juden“ zu überzeugen. Beide argumentierten gegen eine religiöse Auffassung vom jüdischen Leben, wodurch sie eine dritte Möglichkeit dokumentierten, *Yidishkayt* aufzufassen – als eine nationale, säkular-jüdische Gemeinschaft.

#### 4.4 DEUTUNGEN STIGMATISIERENDER SELBST- UND FREMDZUWEISUNGEN

Die in den vorangehenden Abschnitten 4.1 bis 4.3 behandelte Frage nach der Bestimmung von *Yidishkayt* reflektierte das zuweilen problematische Verhältnis zu Nichtjuden, über das sich die nachfolgend referierten Literaten selbst verorteten. Selten eine näher bestimmte Gruppe, waren *goyim* eine feste Referenz für Auf- und Abwertungen des Selbst oder des Anderen. In diesem und im folgenden Abschnitt 4.5 stelle ich universalistische Positionen dar, die den Bezug zur verschiedentlich bestimmten, nichtjüdischen Umwelt wahrten, hierzu das Selbst in Beziehung setzten und so gesellschaftliche Verortungen<sup>1040</sup> vornahmen. Diese Positionen waren fester Bestandteil einer jüdisch-anarchistischen Identifikation, nicht obwohl, sondern weil sie universal argumentierten. Zunächst werden in diesem Abschnitt Deutungen stigmatisierender Zuweisungen an Juden durch Juden und Nichtjuden behandelt, worauf in Kap. 4.5 anarchistische Selbstverständnisse mit Bezug auf universale Konzepte von Kunst, Wissenschaft oder der menschlichen Natur folgen.

Kommunistische und internationalistische Autoren setzten Partikularität mit Verschlossenheit und Abschottung gleich. Entsprechend beschrieb V. Nayman die Rückkehr zu jüdischen Wurzeln als Selbstisolation, Ghettoisierung und in Analogie zu Ausgrenzungen im Nationalsozialismus.<sup>1041</sup> Hier wurde nicht nur Religion, sondern auch Formen nationaler Partikularität verworfen. Darin sah Nayman das Konzept der Sonderstellung der Juden, das er als faschistisch

---

1039 Kap. 4.1.1. Finkelshtayn forderte, die *Sholem Aleykhem-*, *Arbeterring-* und *Yidish Natsyonaler Arbeter Farband-* Schulen organisatorisch zusammenzuführen, das heißt, dass er der jeweiligen Ausrichtung in Bezug auf die Lehre des Jiddischen oder des Hebräischen wenig Wert beimaß und eine „Gruppenerziehung“ etwa im Sinne der jiddischen Sprachpflege (nicht jedoch die sog. Volkserziehung) ablehnte (Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3; s. Fn 621).

1040 Vgl. zu den von R. Brubaker eingeführten Termini die Konzeptualisierung dieser Arbeit, S. 44 ff., Fn 192.

und separatistisch klassifizierte: Nazismus und Frömmigkeit glichen sich darin, Juden „zurück in das Ghetto“ zu bringen.<sup>1042</sup> Der Verfasser lachte über die messianischen Spekulationen seiner Zeitgenossen, für ihn aussichtslose Strategien in der Selbstbehauptung des Judentums bzw. der „Rettung der Welt“. Hitler hingegen, schrieb er sarkastisch, habe die „besseren Mittel“, die eigenen Ziele umzusetzen:

Hitler, Rosenberg und Goebbels behaupten, dass der Nationalismus die Welt retten wird, auch die Religiös-Ethisch-Sozialistischen behaupten, dass wenn das jüdische Volk zu Gott zurückkehrt, werde es befreit und nebenbei die Menschheit befreit. Goebbels, Rosenberg und Hitler behaupten, das deutsche Volk sei auserwählt unter allen Völkern, dass das deutsche Volk mit einer Mission auf die Welt kommt, die Völker zu befreien und zu erleuchten. Auch die religiös-ethischen Sozialisten glauben, das jüdische Volk habe die Mission, die Welt zu befreien. Nur die Strategien der Befreiung und Erlösung sind verschieden.<sup>1043</sup>

Das Motiv der Auserwählung wurde genutzt, um eine Nähe zwischen beiden Strömungen zu unterstellen: Den einzigen und geringen Unterschied ermittelte Nayman in der Wahl der Mittel – die Vernichtung von Juden, Sozialisten, Liberalen, Intellektuellen und Religiösen „durch das Schwert“.<sup>1044</sup>

Deutlich wird, dass Religiosität neben anderen Klassifikationen als Stigma gedeutet wurde. Die nationalsozialistischen Zuschreibungen wurden mit Ansprüchen, die Nayman neuen Religiösen zuwies, gleichgesetzt. Nayman gab Zuschreibungen wieder, die Jüdinnen und Juden eine Sonderstellung zuweisen und diese entweder positiv (*religyez-ethische sotsyalistn*) oder negativ (*natsis*) werteten – beide Zugänge lehnte Nayman freilich ab. Der Autor plädierte da-

---

1041 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3. Vgl. auch Kap. 3.1.1 und 3.2.1. Der Vorwurf war, Nichtreligiöse und Nichtjuden zu überzeugen und zu missionieren bzw. mit „ihrer Tora die Menschheit retten“ zu wollen. In diesem Sinne zitierte Nayman Aron Shtaynberg, der das Christentum, das nun in einigen Ländern verfolgt werde, erneuern, retten und „rejudaisieren“ wolle. Shtaynberg vertraue auf die Gerechtigkeit unter Nichtjuden, die sich nach Jesaja 2,2 mit den Juden verbünden würden. Zu Dramatisierungen durch NS-Vergleiche als gruppenbildende Strategie s. Fn 199, S. 155 ff., 242 ff. dieser Arbeit.

1042 די קרייזן פון עטיש-רעליגיעזן סאציאליזם [...] באגרייפן, ווייזט אויס, ניט אַז זיי געברויכן ניט ווילנדיק עס, נאַצישע פּראָזן און זיי זעען אויך ניט איין, אַז אויך זיי ווילן איבעררוקן אויף צוריק דעם רעדל פון געשיכטע, ווען זיי רופן, מען זאָל זיך צוריקקערן צו גאַט און – צום געטאָ. (ebd)

1043 היטלער, ראָזענבערג און געבעלס באַקעמפן דעם „אידישן“ מאַרקסיזם און די „אידישע“ וויסנשאַפֿט. די רעליגיעז-עטישע סאָציאָליסטן לאָזן בלויז אויס „אידיש“, אָבער זיי טענה'ן אויך, אז דער מאַרקסיזם און די וויסנשאַפֿט האָבן אוםגליקלעך געמאַכט די וועלט. היטלער, געבעלס און ראָזענבערג טענה'ן, אַז דער נאַציאָנאַל-סאָציאָליזם וועט ראַטעווען די וועלט, אויך די רעליגיעז-עטישע סאָציאָליסטן טענה'ן, אַז דאָס אידישע פּאָלק מוז זיך צוריקקערן צו גאַט, וועט עס געראַטעוועט ווערן און, אגב, באַפרייען די מענטשהייט. געבעלס, ראָזענבערג און היטלער טענה'ן, אַז דאָס דייטשע פּאָלק איז דאָס אויסדערוויילטסטע פון אַלע פעלקער, אַז דאָס דייטשע פּאָלק קומט מיט אַ מיסיע אויף דער וועלט צו באַפרייען און צו דערלייזן די פעלקער. אויך די רעליגיעז-עטישע סאָציאָליסטן גלייבן, אַז דאָס אידישע פּאָלק האָט אַ מיסיע די וועלט צו באַפרייען. בלויז די טאַקטיק צו דער באַפרייאונג און דערלייזונג זיינען פאַרשיידן. (ebd)

1044 די נאַציס ווילן באַפרייען און דערלייזן די פעלקער דורך דעם שווערט און דורך אויסראטן אידן, סאָציאָליסטן, ליבעראַלן, אינטעלעקטואַלן און די רעליגיעז-עטישע סאָציאָליסטן, בעת די לעצטע ווילן באַפרייען די וועלט דורך רעליגיאָזשעט, מאַראַל און עטיק. (ebd)

für, Partikularität gänzlich zu negieren und sich dem Internationalen zuzuwenden. Zu beachten ist, dass er in dieser Ausführung „das jüdische Volk“ als Religionsgemeinschaft verstand, da er ausschließlich gegen den „Ruf zurück zu Gott“ und gegen Juden, die „eigentlich noch nie aus dem Ghetto herausgekommen“ seien, polemisierte. Deutlich wird auch, dass für Nayman die gesellschaftliche Verortung (social location) unmittelbar mit einer Strategie (*taktik*) der Selbstbehauptung verknüpft war. Rhetorisch reduzierte er das Spektrum der Möglichkeiten einer sozialen Verortung der Juden auf zwei Optionen: Hin zum Ghetto oder hin zu „Zivilisation, Marxismus und Wissenschaft“. <sup>1045</sup> Dass es um Strategien des Kollektivs ging, mit denen sich der Autor auseinandersetzte, wird in der abwertenden Einschätzung deutlich, „sie“ bildeten sich ein, „sie könnten mit ihrer Tora die Menschheit retten“. Sein Ziel war nicht weniger, als das Wohl eben dieser Menschheit, für die der Autor zu sprechen beanspruchte. <sup>1046</sup>

In gleicher marxistischer bzw. radikal-aufklärerischer Terminologie sah T. Eyges die „Fackel des Lichts und der Aufklärung“ bedroht, für den die Rückkehr zum bzw. das Beharren auf dem religiösen Judentum, auf der Abkehr von der bis dahin kosmopolitischen Tradition, eine Form des Nationalismus war. <sup>1047</sup> Er beschrieb die Entwicklung als nationalistisch-chauvinistischen Alptraum, als Epidemie (*mageyfe*) des Chauvinismus, wenn Juden „zurück zu Gott, zurück zum Glauben rufen“. Nationalismus wurde also als Festhalten an der Tradition, an Feiertagen, Bräuchen und als Pflege eines spezifischen, literarischen Kanons beschrieben. Die Befürworter des Partikularen betitelt Eyges als Profiteure, tendenziöse Fraktionen, ehemals kosmopolitisch-weltliche Intellektuelle, *frumakes* und Heuchler, die sich als „noble Ritter“ ausgaben auf dem Weg, das Volk zu retten. Implizit unterstellte Eyges damit den neureligiösen Sozialisten, lediglich für den eigenen Vorteil, nicht von Überzeugung geleitet, zu handeln. <sup>1048</sup>

Die Abwehr der positiven Umdeutung der Außenseiterposition wird in Eyges' Polemisieren deutlich, alle „kleinen Völker“ würden verfolgt und unterdrückt, somit liege die Ursache von Krieg und Unterdrückung nicht darin, dass man sich vom Glauben entfernt hat. So auch die Klage über die „Katzenjammer-Reden mit chauvinistischen Phrasen“, das jüdische Volk sei

---

1045 Kap. 3.1.1.

1046 Nayman appellierte an seine literarischen Herausforderer: „Helft vielmehr dem Kampf für einen wahren Sozialismus und wir werden eine prächtige Welt haben, wo jeder Mensch scheinen kann wie die teuersten Steine einer Brosche. [...] Marxismus ist kein Dogma und keine Utopie, sondern eine Anleitung zum selbständigen Denken, das zu Wahrheit führt.“ (vgl. Kap. 3.1.1).

1047 T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3. Vgl. Kap. 3.2.1, 3.2.3.

1048 Diese Argumentationsstrategie verfolgte auch Shlomo Sayman (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3; vgl. Kap. 3.2.3).

„das schönste der Welt“ – diese „leeren Phrasen“ dienten nicht dem Zweck, dem „wir alle“ verfolgen, nämlich materielle Unterstützung für diejenigen zu sammeln, die sie brauchen.<sup>1049</sup> In das Zentrum der Argumentation rückte damit das Plädoyer für gegenseitige Hilfe, die keine Rücksicht auf separatistische Anliegen nehmen dürfe. Auch hier adressierte Eyges, wie zuvor Nayman, eine radikale Gemeinschaft und formulierte ihre Aufgaben.

Khayim Ashli argumentierte umgekehrt und stellte die Vorstellung von einer nichtjüdischen Zivilisation höchstselbst in Frage.<sup>1050</sup> Nicht die Frommen waren die Engstirnigen, wie von Nayman beschrieben, sondern die atheistischen Radikalen, die vor Wut „kochen“, sobald sie von Religiosität hören. Dagegen sei es nichtjüdischen Freigeistern, wie Emerson, Thoreau oder Tolstoj möglich, sich auf „religiös-philosophische Meditationen“ einzulassen. Auch in diesem Fall dienten *goyim* als Referenz des positiven Vergleichs, doch generalisierte Ashli die gesellschaftliche Verortung der Juden und überhöhte sie in universalistischer Manier: Sh. Horodetski, An-Ski und Bertold Feyvel sei die nichtjüdische Zivilisation „näher“ gewesen, als den atheistischen Radikalen. Diese aber fanden im jüdischen Geist erst den „wahren, universalen, den allmenschlichen Geist“. Andere Werke fanden „die größte Bewunderung [...] unter *goyischen* Europäern, *goyischen* Gelehrten und Schriftstellern“. Hier ist das Nichtjüdische in einer Argumentation *ad verecundiam* eine Instanz der moralischen Integrität – wer dieser „näher“ steht, liege richtig. Dann wieder fragte der Autor nach dem Wesen des Nichtjüdischen, „was soll das sein, *goyische* Zivilisation?“. Schließlich stütze sich die europäische Kultur auf die biblische Literatur, die Propheten und ihre Ethik; Bibelübersetzungen revolutionierten die menschliche Geschichte. Ashli stellte damit dem Begriff *goyische* Zivilisation den eines universalen Geistes entgegen, der dem Judentum entsprungen sei. Allerdings traf Ashli eine bestimmte Auswahl an Denkern einer nichtjüdischen Zivilisation, die von Kropotkin, Marx und Tolstoj vertreten werde,<sup>1051</sup> ebenso wie er eine Auswahl an jüdischen Intellektuellen heranzog. So verwies er zum einen auf spirituelle Erfahrungen von sozialistischen, nichtjüdischen Den-

---

1049 אָזא דערשיינונג פאַסירט ביי אַלע פעלקער אָבער אין אונדזער קליינער אידישער וועלטל האָט זי אָנגענומען שוין אַ צו גרויסע פּראָפּאַרציע. אויף אַלע קאַנפּערענצן און פּאַרזאַמלונגען וועגן הילף פאַר די מלחמה-ליידנדיקע, ווי אויך פון די משולחים, וואָס זיי פאַרן אַרום איבער דער פּראָווינץ פאַר קהל'שע אינטערעסן, הערט מען נאָר קאַצן-יאַמער רעדעס מיט שאַוויניסטישע פּראָזעס, ווי "דאָס אידישע פּאַלק אין דאָס שענסטע אויף דער וועלט", "קומט צוריק צו אייערע אידן", "ווערט אידן!". Der *me-shulekh* ist der Gesandte, der in den Ländern der Welt Jüdinnen und Juden zur chassidischen Tradition bewegen soll. Insofern spielte Eyges auf diese nun erstarkende Missions- und Fürsorgetätigkeit von Chabad Lubawitsch an.

1050 Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5; vgl. Kap. 3.1.3, sowie den *shifles*-Komplex. Bereits in der Unterüberschrift wird deutlich, dass er das Verhältnis „Judentum und *goyische* Zivilisation“ adressierte.

1051 Vgl. das Zitat S. 164 f.

kern, um Religiosität aufzuwerten. Zum zweiten nannte er Jiddischisten und Intellektuelle, um das Jüdische im „allmenschlichen“, auch nichtjüdischen Denken hervorzuheben. Mit beiden Strategien beabsichtigte der Autor, den Starrsinn der antireligiösen Kritik zu mildern und einen für jüdische Religiosität scheinbar gesperrten Begriff des Nichtjüdischen aufzuweichen.

Als zweite mögliche, religionsnahe Antwort auf stigmatisierende Fremdzuweisungen kann die Polemik A. Almi im November 1944 gelesen werden, in der Almi jüdische Originalität und Schöpfungsreichtum zu beweisen beabsichtigte.<sup>1052</sup> Er schrieb, der „jüdische Monotheismus, der auf der Idee eines abstrakten universalen Gottes beruht“, und von einer „universalen ethischen Idee beseelt“ sei, dass dieser „Monotheismus eine größere Revolution im menschlichen Denken war, und auch den Monismus in der Philosophie verursacht“ habe.<sup>1053</sup> Analog zu Ashli verortete Almi den Ursprung des Monotheismus in der jüdischen Tradition und wandte sich gegen tendenziöse Bibelforscher, die den jüdischen Quellen „Diebstahl“ unterstellten und Originalität absprachen. So beruhte auch hier das Nichtjüdische auf jüdischem Denken, das aufgewertet wurde. Almi stand mit dieser Sicht nicht allein, auch erklärte Shmuel Levin in der Abhandlung mit dem Titel „Die größte Schaffung des menschlichen Geistes“<sup>1054</sup> den *Tanakh* – also spezifisches, von anderen Autoren religiös qualifiziertes Schriftgut – zu einem Teil der literarischen Tradition der Menschheit. Hier wurde die Bibel nicht nur als Teil der Literatur, sondern als ihre höchste Kunst und Errungenschaft (*hekhste literarische dergraykhung*) aufge-

---

1052 Almi antwortete auf einen Brief des Antireligiösen Shlomo Sayman in *FAS* vom 15.09.1944 (Kap. 3.2.2). Dass hier A. Almi als mögliche – so nicht von Almi selbst formulierte – Antwort auf V. Nayman behandelt wird, lässt sich damit begründen, dass Almi mögliche Analogien zum Nationalsozialismus explizit abstritt. Dieser Topos wurde von Nayman 1938 in die Debatte eingebracht (Kap. 3.1.1) und von Almi 1944 wiederholt. Almi schrieb, „zwischen dem jüdischen Monotheismus, der auf der Idee eines abstrakten universalen Gottes beruht“ und dem Gottesdienst der Ägypter „ist so ein Unterschied wie zwischen dem Sozialismus der Sozialdemokratie und des Anarchismus und dem Sozialismus der Nazis, die dem 'Führer' huldigen.“ (A. Almi (b), *FAS*, 10.11.1944, S. 3).

1053 [...] דעם אידישן מאָנאָטעאיזם, וואָס באַזירט זיך אויף דער אידישער פֿון אַן אַבסטראַקטן אוניווערסאַלן גאָט, דער מקור פֿון אַלץ וואָס עקזיסטירט, [...] שוין נישט צו רעדן דערפֿון, וואָס בעת דער אידישער מאָנאָטעאיזם איז באַזעלט פֿון אַן אוניווערסאַלער עטישער אידישער [...] אמת, מיינע ראַדיקאַלע, אַטעאיסטישע לייענער וועלן זיך טראַכטן, אַז די פראַגע איז פֿאַר זיי חל נישט וויכטיק, כאָטש זיי דאַרפֿן אין אמתן דאַנקבאַר זיין דעם אידישן מאָנאָטעאיזם, [...] היסטאָריש איז דער ענין אומגעווענער וויכטיק, ניט נאָר דערפֿאַר, וואָס דער מאָנאָטעאיזם איז געווען די גרעסטע רעוואָלוציע אין מענטשלעכן דענקען און ער האָט אויך דערנאָך גורם געווען דעם מאָניזם אין דער פֿילאָזאָפֿיע [...] (A. Almi (a), *FAS* 6.10.1944, S. 5)

1054 Sh. Levin, *FAS* 28.3.1941, S. 5. Zur Abschwächung der Kritik am autoritären Lehrsystem des *kheyder*, vgl. Kap. 3.2.2. Levin beklagte sich über die traditionelle Pädagogik der *melamdim*, die den Schülern im *Kheyder* „kein Stückchen *Ivre* gelehrt“ hätten. Es gebe mehr Nichtjuden, die sich des *Tanakh* erfreuten, weil das ästhetische Genießen der Tora den Frommen verboten sei. Bei einem Großteil der nicht-frommen Rezipienten sei dieser Genuss „schwach entwickelt“, weil ihnen die entsprechende Schulung fehle. Daher bedürfe es einer Lehre, einer Schulung in ästhetischen Fragen, damit die Schüler den „Geschmack“ am *Khumesh* finden (ebd.).

wertet. Almi aber wertete zusätzlich „die *goyim*“, vor allem Deutsche, als „Barbaren“ ab.<sup>1055</sup>

Implizit teilte Almi damit die dem rassistischen Denken entspringende Annahme, Juden und „das deutsche Volk“ seien verschieden. Er richtete sich gegen die Praxis, „das deutsche Volk als Muster von Hochkultur“ zu idealisieren. Die Ausführung klassifizierte aber nicht nur „den Deutschen“, sondern auch der „Ägypter mit der Peitsche“ repräsentierte „die *goyim*“. Genannt wurden 'die Ägypter', und häufig 'die Deutschen', aber auch nicht näher bestimmte „Verfolgungen in den Ghettos“ und der „Pogrom-Antisemitismus“, sodass der Autor ein abstraktes Kollektivum von Nichtjuden zeichnete, bestehend aus Antisemiten und Judenfeinden. Zwar sei, so differenzierte Almi, der ägyptische Wächter über Sklaven um Einiges zivilisierter, als Nationalsozialisten. Die zweite Beschreibung, die sarkastische Kategorisierung der Nichtjuden als Feinde und Bedrohung der Juden, blieb logisch unaufgelöst. Die antisemitische „deutsche Bibelkritik“ zog Almi heran, in deren Tradition er die radikalen atheistischen Leser verortete: Auch hier wurde eine Analogie zum deutschen Antisemitismus als Dramatisierung genutzt, um Gruppengrenzen zu beschreiben: „Unsere *maskilim* und Intelligenz [sind] verrannt in der germanischen Kultur“<sup>1056</sup>.

Bemerkenswert sind die Kontexte, in denen Almi und Levin diese Aufwertungen der jüdischen Tradition vornahmen: Almis Polemik wendete sich gegen eine antisemitische „Bibelkritik“, die nachzuweisen suchte, dass Juden keine Originalität in der menschlichen Geschichte bewiesen hätten.<sup>1057</sup> In diesem Zusammenhang will Almi gerade Juden eine produktive, einflussreiche gesellschaftliche Rolle zuweisen. In diesem Fall bot sich eine Universalisierung des Partikularen an, um eine Umdeutung von negativen Fremdzuschreibungen zugunsten einer Aufwertung der gesellschaftlichen Verortung des Selbst vorzunehmen. Anders in den Fällen Levin und Ashli, die die Juden an das reiche literarische Erbe erinnern wollte, sie gewissermaßen zu ihren Wurzeln zurückzurufen beabsichtigte. Dies drückte sich darin aus, dass die umgebenden „Kulturvölker“ aufgewertet wurden, wenn sie sich intensiv mit der Bibel befassten.<sup>1058</sup> Shmuel Levins Positionierung der jüdischen literarischen Tradition steht der Argumentation Ashlis nahe, der eine Gleichheit der Nichtjuden und Juden, allerdings unter *jüdischen* Vorzeichen begründete. Die Bibel sei für nichtjüdische europäischen Kulturvölker ein großes

---

1055 A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5.

1056 Ebd.

1057 Almis Argumentation bezog sich nicht explizit, aber wahrscheinlich auf die Diskussion um und nach dem Bibel-Babel-Streit von 1902 (s. dazu Fn 700).



literarisches Werk, voll bildlicher Schönheit, mit fesselnder und bezaubernder Epik, mit Entdeckungen der höchsten und tiefsten göttlichen Wahrheiten über die Welt und den Menschen, mit Anweisungen über gutes und frommes Verhalten und über die Strafen, wenn man schlecht und verdorben ist. Auch Historisches, nicht nur über das Volk Israel, sondern fast aller „orientalischer Völker“ sei hier niedergeschrieben worden, und finde sich in Malerei und Skulptur, in Michelangelos Moses und in Rembrandts biblischen Gestalten. So zeichnete Levin ein Bild der biblischen Literatur, die von allen „Völkern“ geschätzt werde.

\*\*\*

Antworten auf die vorangehenden Bestimmungen von *Yidishkayt* in den Abschnitten 4.1 bis 4.3 können zum einen die Kritik an einem jüdischen Nationalismus sein, wie sie von Nayman oder Eyges formuliert wurde. Diese äußerten der Faschismus-Vorwurf, gegen den sich Almis Positionierung in Kap. 4.1.2 wendet. Er drückte sich in Analogien zum Nationalsozialismus und in Abwertungen wie „Chauvinismus“ oder „Epidemie“ aus. Es ist bezeichnend für die hier untersuchte Gemeinschaft, dass Dramatisierungen, die regulärer Bestandteil der Verschiebung von Gruppengrenzen sind, in diesen konkreten Fällen durch Analogien zu Akteuren des Nationalsozialismus vorgenommen wurden. Ashlis, Levins und Almis Positionen formulierten zum anderen eine Gleichheit zu Nichtjuden, jedoch unter jüdischen Vorzeichen: Jüdischer intellektueller und philosophischer Schöpfungsreichtum, der Fortschritt von Zivilisationen und antijüdische Gewalt wurden thematisiert, um die Rolle des Selbst in der Welt positiv zu bestimmen. Insofern wurde das Universale im jüdischen Anarchismus von 'beiden' Seiten der Debatte – von sog. Neureligiösen wie auch von den klassischen Religionskritikern in Anspruch genommen.

Die Positionen Ashlis und Almis weisen Nuancen der Aufwertung des Selbst und der Abwertung des Anderen auf: Ashli wertete das Partikulare, in diesem Fall Religiosität, positiv, indem er auf spirituelle Erfahrungen bekannter nichtjüdischer Denker verwies, und *goyim* als

---

1058 וואָס שײַך דער ביבל זענען מיר הינטערשטעליק לגבי געוויסע אייראפעאישע קולטורפעלקער, נישט-אידן, וועלכע לייענען די ביבל. איך באהויפט, אז די מערהייט פון זיי האָבן זיך באַצויגן און באַציען זיך צום דאָזיקן ווערק מיט מער טיפקייט (און אפשר אויך אין באהויפט, אז די מערהייט פון זיי האָבן זיך באַצויגן און באַציען זיך צום דאָזיקן ווערק מיט מער טיפקייט (און אפשר אויך. Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5). Also spielte auch für Levin das Motiv eine Rolle, das bei Khayim Ashli auftaucht, ein gebildeter *goy* sei besser als ein jüdischer *amoretz* (s. auch S. 188 f., Fn 724 sowie Fn 1114).

Vergleichsgröße und moralische Instanz einsetzte. Diese sind für Almi Barbaren und Judenhasser, vor deren Kultur der Autor warnt. Antisemitismus war in diesen beiden Beschreibungen eine relevante Form der Ausgrenzung, die in die soziale Verortung des Selbst einbezogen wurde. Anders die Autoren Nayman und Eyges, die die Begriffe Nichtjuden und Zivilisation synonym verwendeten, um *Yidishkayt* oder jüdische Religiosität abzuwerten. Eine solche Gleichsetzung liegt in Naymans Beschuldigung, Neureligiöse liefen vor „Zivilisation, Marxismus und Wissenschaft“ davon und isolierten sich damit selbst. Nayman machte darin deutlich, dass Religiosität auch als Stigma gedeutet wurde, und wendete antijüdische, zumindest antipartikularistische Konzepte an. Fremdzuweisungen über eine Sonderstellung von Juden wies dieser in ihrer positiven als auch negativen Aufladung zurück. Damit negierte er das Partikulare, um sich einer international verstandenen Gemeinschaft zuzuwenden.

#### **4.5 UNIVERSALITÄT UND YIDISHKAYT: DIE ZUGEHÖRIGKEIT ZUR MENSCHHEIT ODER: DI FARTIFUNG FUN DER MENTSHLEKHER ZELBST-DERKENTENISH**

Das Untersuchungsmaterial weist drei Konzeptionen auf, nach denen *Yidishkayt* und das Partikulare in den Hintergrund treten und mit universal gültigen, „allgemein-menschlichen“ Ideen gearbeitet wird: die Natur des Menschen in zwei Fällen, das allgemein gültige Wissen und eine entsprechende Wissenschaft in drei Fällen, zuletzt die allgemeinemenschliche Religiosität und Kunst in zwei Fällen. Diese drei Konzeptionen erweisen sich als Dreh- und Angelpunkte für die Schaffung eines kosmopolitischen Selbstverständnisses wie für die Unterscheidung von einem nicht Dazugehörigen, das schließlich auch das Selbst beschrieb. Im Folgenden werden Positionen dargestellt, die Universalität durch Positivbezüge in die Selbstverortungen einbauten. Antisemitische Stigmatisierung spielte nun kaum mehr eine Rolle.<sup>1059</sup> Wie unter Abschnitt 4.4 waren auch in der nachstehenden Auseinandersetzung Differenzen zu Nichtjuden zu schmälern, wobei andere Wertsetzungen vorgenommen und neue Unterscheidungskri-

---

1059 Diese Position teilte bspw. Emma Goldman, die sich gegen Khayim Zhitlovskis Drängen wehrte, sie solle sich „als jüdische Tochter“ zur „Sache der Juden“ bekennen. Sie erklärte, „[...] social injustice is not confined to my own race [...]“ (Goldman 1931: 370). So auch die Herausgeber des *Forverts* und der *FAS* Abe Cahan (Fn 574) und Shaul Yanovski (Fn 566, 567), die den Partikularismus als Nationalismus ablehnten (vgl. Michels 2005: 142). Vgl. die Positionen der Autoren Nayman und Eyges in Kap. 4.4.

terien – die menschliche Natur oder universal gültiges Wissen – eingeführt wurden. Obwohl nicht explizit, liegen auch in den anschließenden Ausführungen Identifikationen verborgen, die in gemeinschaftsbildenden Prozessen zur Anwendung kommen, etwa wenn die menschliche Natur als religiös begründet wurde. Mit diesen nahmen auch die im Folgenden angeführten Autoren Bezug auf eine radikale Gemeinschaft.

Die Rezeption der Schriften Gustav Landauers ist Teil der sehr breiten, mühseligen und kaum entlohnten Übersetzungstätigkeit innerhalb jiddisch-anarchistischer Kreise.<sup>1060</sup> Rezeption und Übersetzung Landauers, Kropotkins und Tolstojs zeigen, wie stark das durch Übersetzer und Redakteure zur Anwendung kommende Gemeinschaftskonzept auch mit nichtjüdischen sozialistischen Bezügen verwoben war. Der Artikel, der posthum im Februar 1941 veröffentlicht wurde, fasste Gemeinsamkeiten und Unterschiede der „gesellschaftlichen Ansichten“ der Autoren Kropotkin, Tolstoj und Dostojewskij zusammen.<sup>1061</sup> Diese drei Schriftsteller können im Rahmen der Debatte als potentielle Autoritäten und Identifikationsfiguren innerhalb der nicht nur jiddischsprachigen anarchistischen Bewegung aufgefasst werden. Landauers Auffassung, Kropotkin habe „kein Verständnis“ für Religion, Psychologie und Mystik, wird in Kapitel 3.1.3 ausgeführt. Nun wird herausgestellt, welche vermeintlich universalen Interessen des Menschen der Autor beschrieb. Erkennbar ist diese Proklamation, wenn Landauer im Anschluss an Tolstoj Gott als „das ursprünglichste Weltwesen“ beschrieb, „wie wir ihn in den wahren Grundschichten unseres Wesens finden, wenn wir alle uns umgebenden Umstände und Lügen der zeitlichen Bedingungen abwerfen.“<sup>1062</sup> Dieses „Weltwesen“ wurde nicht mittels eines spezifischen Kanons oder in Verbindung mit der Übergabe heiliger Schriften an ein bestimmtes Volk beschrieben. Vielmehr galt der Verweis auf das Selbst, „unser“ Wesen, das einen abstrakten Menschen beschrieb, der stellvertretend für alle konkreten Erscheinungen und Verschiedenheiten der Menschen stehe. Diese „Grundschichten unseres Wesens“ beschrieben die menschliche Natur, hier liege das Gute unter Armut und Lüge verschüttet. So-

---

1060 Eine zentrale Figur der Übersetzungstätigkeit war Yankev A. Merison (Fn 569, 580), den Abba Gordin als „anarchistischen Ikonoklasten“ bezeichnete (1951: 179-187), ein 'Revisionist', der für eine Annäherung an die Gewerkschaften und für parlamentarische Beteiligung plädierte.

1061 Es handelt sich um einen Auszug aus Gustav Landauers *Memuarn fun a revolutsyoner*, herausgegeben durch das *Feter Kropotkin yubiley-komitet*, in das Jiddische übersetzt von G. David, Y. A. Merison, New York 1912 (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3). Andere Schriften Landauers wurden von Herman Frank übersetzt (Fn 556).

1062 דער גאָט, וועלכן טאַלסטאָי מיינט דאָ, איז דער אורשפרינגלעכסטער וועלט-וועזן, ווי מיר געפינען אים אין סאַמע גרונטשיכט פון אונדזער וועזן, בעת מיר ווארפן ארופ אלע אַרומיקע אומשטענדן און ליגנס פון די צייטלעכע באַדינגונגען. (G. Landoyer, FAS)

(07.02.1941, S. 3)

mit sei, ebenso wie für Tolstoj und Dostojewski, die „uralte menschliche Natur“ rein und „frei von solchen finsternen Elementen.“ Landauer führte aus,

Kropotkin sieht in der menschlichen Natur die ursprünglichen Instinkte der Gesellschaftlichkeit und Gegenseitigkeit, die man schon in dem tierischen Wesen findet. Er sieht, dass der Kampf der ökonomisch und politisch Unterdrückten die Hindernisse beseitigen will, die den Weg zur Entwicklung der gesellschaftlichen und solidarischen Instinkte verstellen. Sie wollen solche Zustände hervorrufen, die eben diesen guten Neigungen und Instinkten im Menschen entsprechen. Kropotkin [...] ist auf der Seite der Versklavten, [...] ist einer derer, die aufs Innigste mit den Leiden der Unterdrückten mitfühlt, und er sieht wahrlich in ihnen, und nicht in den herrschenden Klassen, die Verkörperung der besten menschlichen Charakterzüge.<sup>1063</sup>

Die Verallgemeinerung und Entpartikularisierung des Unrechts, das allen Menschen, ungeachtet der Herkunft, Religion oder Sprache widerfahre, betreffe die menschliche Natur, Neigungen oder Instinkte nicht einer einzelnen, verfolgten Gruppe, sondern den unverstellten, menschlichen Charakter – sie „verkörpern“ ihn. Es handle sich nicht um eine spezifisch jüdische Tradition, sondern um eine abstrakte Gesellschaftlichkeit und Gegenseitigkeit. Landauer fasste zusammen, Kropotkin habe „jedes Unrecht, ob von oben oder von unten“, ob durch herrschende oder durch unterdrückte Klassen, mit den gesellschaftlichen Umständen, unter denen Menschen leben, erklärt.<sup>1064</sup> Hierin lag der implizite Verweis auf das Eigene. Zwar wurden bei dem Plädoyer für gewaltlosen Widerstand und der Kritik an Gewalthandlungen von oben wie von unten die Akteure nicht spezifiziert. Doch waren es „die Revolutionäre“, die zu sehr über eine „abstrakte Menschheit“ nachdachten, ihre Ziele in der Zukunft suchten und dabei die Gegenwart vernachlässigten.<sup>1065</sup> Schließlich solle für alle Menschen die göttliche Ordnung in der Welt verwirklicht werden – wodurch Tolstoj auf alle diejenigen verweist, gegen die Gewalthandlungen gleich welcher Motivation durchgeführt werden. Unrecht wurde durch

---

1063 קראָפּאָטקין זעט אין דער מענטשלעכער נאטור די אורשפּשרינגלעכע אינסטינקטן פון געזעלשאפטלעכקייט און קעגנזייטיקייט, וועלכע מען באַמערקט שוין אפילו אין דעם חיה'שן וועזן. ער זעט אַז די קאַמף-אויפטרעטן פון די עקאָנאָמיש און פּאָליטיש אונטערדריקטע ווילן באַזייטיקן די שטערונגען, וואָס פאַרשטעלן דעם וועג פאַר דער אַנטוויקלונג פון די געזעלשאפטלעכע און סאַלידאַרישע אינסטינקטן; זיי ווילן אַרויסרופן אַזעלכע צושטאַנדן וואָס זאָלן אַנטשפּרעכען די דאָזיקע גוטע נייגונגען און אינסטינקטן אין מענטשן. קראָפּאָטקין [...] נעמט זיך אָן פאַר די פאַרשקלאַפּטע, [...] איז איינער פון די, וואָס סימפּאַטיזירט אָפּן מיט די ליידן און יסורים פון די אונטערדריקטע, און ער זעט דווקא אין זיי און ניט אין די הערשנדיקע קלאַסן די פאַרקערפּערונג פון די בעסטע מענטשלעכע שטריכן (ebd)

1064 יעדן אומרעכט און יעדע געוואָלד-טאַט, אַלץ איינס צי זיי פלעגן קומען פון אויבן אויף אונטן, אָדער פון אונטן אויף אויבן, דורך די הערשנדיקע אָדער די אונטערדריקטע קלאַסן, האָט קראָפּאָטקין דערקלערט דורך די געזעלשאפטלעכע אומשטענדן, בעת ער האָט געהאַלטן, אַז די אוראַלטע מענטשלעכע נאַטור איז דווקא פריי פון די דאָזיקע פּינסטערע עלעמענטן (ebd)

1065 [...] די מענטשן גיבן זיך צופיל אָפּ מיט דער סביבה, מען דענקט צו פיל וועגן דער אַבסטראַקטער מענטשהייט און איר צוקונפט, וועגן די אַנדערע מענטשן. [...] אָבער פאַקטיש איז דאָך פאַראַן בלויז דער אויגנבליק [...], און אַפּפּערט נישט די ווירקלעכקייט פאַר דעם חלום! (ebd)

eine bestimmte Haltung ausgelöst, die von jeder Person eingenommen werden könne: Durch einen „eingeschränkten Horizont“ und eine damit zusammenhängende Moral. So zitierte Landauer Tolstoj, wer auf „Grundlage des Zeitlichen“ handelt, verewige zuweilen die Umstände des Unrechts und führte sie sogar fort. Nur wer aufgrund der „unverdorbene, echten menschlichen Natur handelt“, tue das, „was recht und richtig ist“.<sup>1066</sup> Die Größe Dostojewskis liege nun gerade darin, auch in Gewalthandlungen, etwa denen eines Bombenattentäters, „das Verlorene und Vielfache im Menschen“ zu sehen. Dieser erfasse die „entblöhte, offene, nackte, geschundene Seele“ des Menschen, der „Seelenqualen“ erleide. Die Verlorenheit solle „mit gewaltigem Seelenfeuer“ herausgerissen und das menschliche Wesen durch das Einfache und Menschliche „beglückt“ werden.<sup>1067</sup> Landauer wollte damit Mitleid für Menschen wecken, die mit ihren Handlungen gewöhnlich Abscheu hervorrufen. Auf diese Weise ging dieser einen Dreischritt von dem revolutionären Pathos Kropotkins, über die Besinnung auf das einfache Leben und die Gewaltlosigkeit Tolstojs, hin zu der prinzipiellen Empathie mit den Taten der Qualen Leidenden, die Landauer den Schriften Dostojewskis entnahm. Landauer machte drei verschiedene Zugänge deutlich, mit denen Recht und Unrecht universal, nicht wie in Kap. 4.4. gruppenspezifisch, gedeutet wurden: Tolstoj richte sein Handeln nach dem Absoluten, dem Göttlichen und Ewigen, dem „Zentral-Geistigen des Weltalls“<sup>1068</sup>, während Kropotkin als Positivist und Relativist die Revolution bevorzuge. Dostojewski wurde weniger eindeutig beschrieben – Handlungen waren über die Erfahrung von Leid begründet, die durch Mitgefühl zu verstehen sind. In allen drei Fällen wurde nicht auf spezifisches, menschliches Handeln verwiesen, sondern auf das menschliche Wesen.

Mit dieser Übersetzung eines Textes von Gustav Landauer<sup>1069</sup> wurden Annahmen über eine menschliche Natur getroffen, die Eingang in die jiddisch-anarchistische Debatte finden soll-

1066 דער וואָס האַנדלט אויפן גרונט פון די צייטלעכע באַדינגונגען, מיינט טאַלסטאַי, דער פאַראייביקט, שטויסט כסדר ווייטער די אומשטענדן פון אומרעכט, [...] בלויז דער, וואָס האַנדלט אויפן גרונט פון דער ניט-פאַרדאַרבענער, עכטער מענטשלעכער נאַטור, נאָר אַזאַ איינער טוט דאָס, וואָס איז רעכט און ריכטיק. (ebd)

1067 דאָסטאָיעווסקײס גרויסקײס באַשטייט אָבער דווקא אין זײן טיפן בליק אויף דאָס פאַרפלאַנטערטע און פילפאַכיקע אין מענטשן, וואָס פון אַט דעם פלאַנטער וויל ער, מיט אַ געוואַלדיקן נשמה-פייער אַרויסרייסן זיך און באַגליקט ווערן אין זײן טיפסטן וועזן דורך דאָס איינפאַכע און פשוט מענטשלעכע. [...] ער [דער באַמבע-אַטענטאַטער] וואָלט געלעבט פאַר אונדז אין דער גאַנצער פסיכאָלאָגישער צעשפאַלטנקייט פון זײן נאַטור, אין דער פסיכישער אומרייפיקייט זײנער, מיט אַן אַנטבלויזטער, אָפן-נאַקעטער און צעווייטאַקטער נשמה. (ebd)

1068 [...] וועט מעגלעך זײן צו פאַרשטיין אויך יענעם פונקט וואָס אין אים גיין זיך טאַלסטאַי און קראַפּאַטקיין שאַרף פאַנאַדער. טאַלסטאַי טראַגט אריין דאָס אַבסאָליוטע, דאָס צענטראַל-גייסטיקע פון וועלטאַל. דאָס טראַגט ער אַריין אין לעבן; קראַפּאַטקיין אָבער איז אַ פאַזיטיוויסט און אויך אַ רעלאַטיוויסט, און ער ציט פאַר די רעוואָלוציאָנערע און, ווען נויטיק, אפילו די געוואַנסטע אַטענטאַטן און די אויפשטאַנדן פון די אונטערדריקטע – דווקא דאָס ציט ער פאַר אַנטקעגן דער אונטערגעוואָרפנקייט. (ebd)

1069 Vgl. Landauer 1924.

ten. Die Beschreibungen eines menschlichen Wesens wurden zur Grundlage eines universal gedeuteten Handelns, gerade weil Landauer an einer allmenschlichen Revolution gelegen war. Tolstojs göttliche Ordnung, Kropotkins das „Einfache im Menschen“, besonders der Armen und Unterdrückten, spiegle sich in Dostojewskis „geschundener Seele des Menschen“. Die „echte menschliche Natur“ sei „rein“, „unverdorben“, so werden unreine bzw. ungerechte Handlungen mit einer anderen Konstante – hier den „gesellschaftlichen Umständen“ – gedeutet.<sup>1070</sup> Ohne den Begriff zu verwenden, wurde der Topos der Entfremdung des Menschen von dessen Ursprüngen in die Debatte eingebracht. Eine soziale Kategorie wurde religiös gedeutet und im Sinne einer Heiligung des Alltagslebens (M. Weber) aufgewertet: Armut stehe dem Guten und Göttlichen näher als alles andere.<sup>1071</sup>

Während Landauer das Gute in der Natur des Menschen verortete, stellte diese für andere Autoren das Hauptproblem dar, das es zu überwinden galt: Denn der Mensch sei in seinem tiefsten Inneren egoistisch. Darauf verwies Noyekh Goldberg im Januar 1943, der „die Lehre Immanuel Kants über die Menschenliebe als Prinzip der Gesellschaft“ aufgriff. Bereits in der Unterüberschrift wird deutlich, dass sich der Autor nicht einer partikularen Tradition zuwandte, sondern die Dystopie einer „Menschheitsreligion“ entwarf.<sup>1072</sup> Menschen, nicht bestimmte Gruppen, wurden als Egoisten und übersteigerte Individualisten beschrieben. Immanuel Kants „Diagnose der Krankheit“ der Gesellschaft teilte Goldberg, der sich dessen Beschreibung der Gesellschaft durch radikale Philosophie, der Selbstbeobachtung, zuwendete. Gerade in einer Zeit revolutionärer Umbrüche habe Kant die sozialen „Übel“ zu verändern gesucht, indem er auf den Egoismus der Menschen verwies. Nicht eine an Tolstoj angelehnte Rückkehr zum inneren Wesenskern des Menschen, sondern eine „innere psychische Revolution“, eine Veränderung des Wesens der Menschen forderte Goldberg. Es sei notwendig, dass die Menschen „ihre fundamentalen Begriffe von der Praxis“ (*leben*), ihrer Moral und Ethik ändern, um das

---

1070 G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3. Andere Autoren erklärten das Gesellschaftliche und Soziale zur sog. zweiten Natur. So schrieb etwa Marx von „historisch entwickelten gesellschaftlichen Bedürfnissen, die zur zweiten Natur werden“ (Marx 1983: 867) und von erlernten Verhaltensweisen, die lediglich natürlich erscheinen. Beide Ansätze begründeten Gesellschaft nicht mit einer a priori egoistischen Natur des Menschen.

1071 „סאַלטאַץ אָבער וויל זאָגן: אמת, ביי די אַרמע איז דאָ מער גוטסקייט, זיי זיינען גענטער צו גאָט.“ (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3). Diese Heiligung von Armut konnte die Tradition der *Lamed-Vov-Tsadikim* aufgreifen; s. dazu Fn 341.

1072 Der Artikel wurde mit diesen Stichworten eingeleitet: קאַנטס „מענטשהייט“ אַ רעליגיע. דער ערשטער פון „מענטשהייט“ און אירע צערעמאָניעס. געזעלשאַפֿטלעכע סיסטעם לערע וועגן מענטשנליכע אַלס יסוד פון דער געזעלשאַפֿט. „רעליגיע פון מענטשהייט“ און אירע צערעמאָניעס. געזעלשאַפֿטלעכע סיסטעם אויפן באַזיס פון „פּאַזיטיווער רעליגיע“. חסרונות פון דעם פּלאַן. סאַציאַל-עגאָיסטישע נאַטור פון דעם מענטש. לעצטער אַרטיקל וועגן קאַנטס לערע. (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2).

soziale Gebäude „aus sich heraus“ umzugestalten, „ohne jedes Blutvergießen und Gewalt“.<sup>1073</sup> Nicht die Sozialisierung von Reichtümern, sondern eine Moralisierung, Beseitigung „egoistischer Neigungen“ führten dazu, den Menschen altruistisch zu machen.<sup>1074</sup> Dieser solle sich „von Herz und Seele den Interessen der Mitmenschen verpflichten“. Der Kern oder der Kitt der menschlichen Gesellschaft dürfe nicht Eigennutz und Feindschaft sein, sondern Menschenliebe und Brüderlichkeit.<sup>1075</sup>

So bestimmte Goldberg in einer klassisch freiheitlich sozialistischen Argumentation das Wesen des Sozialen normativ, das er nicht aus der menschlichen Natur ableitete; vielmehr sei das Soziale ein Ergebnis von „Plänen“, also von Ideen und Konzeptionen, die des Autors Bild von dem Menschen wiedergeben. Diese Pläne würden von Philosophen entworfen, die das soziale Leben bestimmten:

---

1073 קאנטס הויפט-געדאנק איז, אז די סאָציאַלע איבלען נעמען זיך ד ערעיקר פון דעם וואָס די מענטשן זיינען געוואָרן עגאָיסטיש און אינדיווידוואַליסטיש, און ניט פון דעם וואָס דער קאָפיטאַליזם טויג ניט. קאָנט מיינט אז מיר דאַרפן קודם-כל דורכמאַכן אַן אינערלעכע פּסיכישע רעוואָלוציע. זאָלן נאָר די מענטשן בייטן זייערע פּונדאַמענטאַלע באַגריפן מכוח לעבן, זייער אינערלעכע מאָראַל און עטיק, און דאַן וועט דער גאַנצער סאָציאַלער בנין איבערגעבויט ווערן שוין פון זיך אליין אָן יעדער בלוט-פאַרגיסונג און גאוואַלד. (ebd)

1074 Auch hier, wie in Ashlis Darstellung in Kap. 4.4, wurden bestimmte, nämlich sozialistische Autoren als Beispiele für eine menschenrechtliche, universale Tradition herangezogen. Der Autor begann mit einer Aneinanderreihung von Autoren, „Wegweiser der modernen Sozial- und Arbeiterbewegung“, die den Rahmen der Argumentation absteckten. So reihte Goldberg seine Argumentation in eine Tradition ein, die mit dem „Sozialist-Utopist“ Saint-Simon begann, dann Schlaglichter auf Proudhon und Luis Blancs (1811-1882) Schriften über die Pflichten des Staates und auf das Kommunistische Manifest warf. Schließlich stellte der Autor Auguste Comte in diese Aneinanderreihung, der die „Beobachtung zur Methode der Philosophie gemacht“ habe. Insofern nannte Goldberg sozialistische und kommunistische Autoren, in deren Tradition er sich verortete, obwohl er sich gegen jede Unterordnung des Einzelnen unter ein Kollektiv oder eine abstrakte Idee wandte. Hier wurde erneut die umstrittene Nähe zu kommunistischen Positionen deutlich.

1075 אַנשטאַט צו קלערן וועגן דער סאָציאַליזירונג פון די רייכטימער, האָט קאָנט גענומען זוכן מיטלען ווי אזוי צו עטיזירן און מאָראַליזירן די מענטשן, און, האַלטנדיק אז בטבעאז דער מענטש אַ סאָציאַלע באַשעפעניש, איז קאָנט געקומען צום אויספיר, אז מען דאַרף באַזייטיקן דעם מענטשנס עגאָיסטישע נייגונגען און אויך גלייכצייטיק מאַכן אים „אַלטראַיסטיש“, דאָס הייסט – ער זאָל זיין איבערגעבן בלב-ונפש צו די אינטערעסן פון די מיטמענטשן און צום טובות-הכלל [...]. דער יסוד פון דער מענטשלעכער געזעלשאַפט דאַרף זיין ניט איינגנוצן און שינאה, נאָרמענטשנליבע און ברידערלעכקייט. (N. Goldberg, FAS 15.01.1943)

(S. 2)

In den wenigen 2300 Jahren zwischen dem Tod des berühmten griechischen Philosophen Platon, der von einer kommunistischen Gesellschaft unter Führung der Philosophen träumte, und der Etablierung eines kommunistischen Staates nach Lenins Methode, sind zahlreiche Pläne zum Überbau der Gesellschaft entstanden, und es sind viele soziale Experimente in die Wege geleitet worden. In der neueren Zeit haben die ökonomisch-sozialen und politischen Bewegungen zu politischer Freiheit und Gleichheit geführt, zu allgemeiner Volksbildung, sozialer Versorgung, usw.<sup>1076</sup>

Diese Bildung helfe, „die Gesellschaft von allen Müßiggängern und Parasiten zu befreien“. So die „heilige Pflicht“ eines jeden Arbeiters.<sup>1077</sup> Auf diese Weise nahm der Autor zusätzlich zur normativen Bestimmung eine Umdeutung vor: Nicht eine vom menschlichen Willen unabhängige Konstante wie Natur bestimme das gesellschaftliche Leben, sondern Philosophie. Zudem werde mit dem Wandel des „Überbau“ bewirkt, dass die als schädigend bestimmten Faktoren („Müßiggänger“ und „Parasiten“, vorangehend bezeichnet als „Individualisten“ und „Egoisten“) lokalisiert und ausgegrenzt wurden. Auch wenn in quasi kommunistischer Manier die Beseitigung „egoistischer Neigungen“ einen scharfen Ton anklingen ließ, oder „Krankheit“ und „Heilmittel“ zur Sprache kamen, stand doch die personifizierende Identifikation der *leydikgeyer* nicht im Vordergrund.<sup>1078</sup> Goldbergs Fokus lag auf der inneren Veränderung von Überzeugungen. Der Weg der Veränderung wurde entsprechend mit sozialpsychologischen Begriffen dargelegt.<sup>1079</sup> Im Anschluss fokussierte der Autor auf die „Kraft der Religion“, der einzigen Kraft, die den Kopf mit dem Herzen harmonisieren und zusammenbringen könne. Kant selbst sei die Autorität, mittels derer Goldberg das Wesen des Menschen zu bestimmen und zu modifizieren beanspruchte. Doch ist es auch diese Autorität, die Goldberg durch den zuweilen sarkastischen Entwurf der Dystopie untergrub: Zwar habe Kant eine universale Idee stark gemacht. Neben der Comteschen höchsten Stufe der intellektuellen Entwicklung<sup>1080</sup> habe Kant die Idee entwickelt, die die Position des einzigen, höchsten und göttlichen Wesens einnehmen könne – die einer Menschheit, die alle Menschen einschließt, die verstorbenen, die le-

---

1076 אין די קאָרגע 2300 יאָר צווישן דעם טויט פון באַרימטן גריכישן פּילאָזאָפּ פּלאַטאָן, וואָס האָט געחלומט וועגן אַ קאָמוניסטישער געזעלשאַפט אונטער דער פירערשאַפט פון פּילאָזאָפּן, און דער שאַפונג פון אַ קאָמוניסטישער מלוכה לויט לענינס שיטה, זיינען אויפגעקומען אַן אַ שיעור פלענער פאַר דעם איבערבויען פון דער געזעלשאַפט, און עס זיינען געמאַכט געוואָרן אַ סך סאַציאַלע עקספערימענטן. אין דער נייער צייט האָבן די עקאָנאָמיש-סאַציאַלע און פּאָליטישע באַוועגונגען אונז דערפירט צו פּאָליטישער פּרייהייט און גלייכהייט, צו אַלגעמיינער פּאָלקס-בילדונג, סאַציאַלע פאַרזאָרג א.א.וו. (ebd)

1077 [...] האָט ער שוין געהאַלטן אַז עס איז דער הייליקער חוב פון די וואָס שטאַמען פון די אונטערדריקטע און וואָס האָבן געהאַט אַ מעגלעכקייט צו קריגן בילדונג צו באַפרייען די געזעלשאַפט פון אַלע ליידיקגייער און פאַראַזיטן. (ebd)

1078 Das Lob der Arbeit und die Identifikation von „Müßiggängern“ (*leydikgeyer*) waren verbreitete Topoi innerhalb der (jüdisch-) sozialistischen Arbeiter/innenbewegung, die „die Müßiggänger schiebt beiseite“ in dem Kampflied „Die Internationale“ rezitierte.

1079 Der Verstand sei mit den Gefühlen und dem Herzen zu verbinden. Weder dürften Gefühle den Intellekt beherrschen – hier zog Goldberg eine Analogie zu 'dem Katholizismus' –, noch solle der Verstand die Gefühle unterdrücken – dies sei „trockener Rationalismus“ (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2). Zum „trockenen Verstandeskult“ s. Fn 169. In dieser Gegenüberstellung von 'Katholizismus' vs. 'Rationalismus' verortete sich Goldberg als Vertreter sowohl der Religionskritik, als auch der sog. neuen Frommen.



benden und die noch geboren werden. Goldberg überzeichnete diese Idee als Dystopie: Der Menschheit werde in Form einer „Menschheitsreligion“ gehuldigt, sie sei ritualisiert, institutionalisiert und die Macht derer, die sie zu repräsentieren beanspruchen, werde monopolisiert. Stattdessen seien Menschenliebe und Solidarität ohne die Herrschaft einer abstrakten Idee zu erreichen, einen neuen Glauben, einem eigenen Stand von Priestern und der „Diktatur von einigen sehr reichen Einzelnen“.<sup>1081</sup>

Auf diese Weise übertrug Goldberg eine klassisch religionskritische Argumentationsform in eine Debatte um Universalität, verknüpfte sie mit seiner Konzeption von Demokratie und ökonomischer Gleichheit, die als „Selbstbeobachtung“, Selbstreflexion und Selbstveränderung auf den Begriff gebracht werden kann. Dagegen weise Kants Werk „Positive Gesellschaft“ häufig keine demokratischen oder ökonomisch egalitären Ideen auf. So wendete sich der Autor in Anwendung einer universalistischen Argumentation gegen die Herrschaft eines universal geltenden Prinzips, dem mittels Priestern oder Monopolisten gedient werde. Diese waren nach Goldberg, wie in der vorangehenden Ausführung zu Landauer, auch unter den Revolutionären selbst zu finden, die der Autor jedoch nicht näher benannte. Er schrieb wohlwollend:

Und doch können wir etwas aus Kants Plan lernen, abgesehen von all seinen Mängeln. Die bisherigen sozialen Experimente waren ein Reinfall, denn Menschen reden immer von den Pflichten anderer ihnen gegenüber und denken sehr wenig an die eigenen Pflichten anderen Menschen gegenüber. Mit einem Wort – Menschen haben sich selbst zu ethisieren und moralisieren vernachlässigt und wenn Menschen bleiben wie sie sind, kann sich auf keinen Fall eine bessere Gesellschaft entwickeln.

Die letzten 25 Jahre haben uns gelehrt, dass die Sozialisierung von Eigentum überhaupt nicht ausreicht, solange jeder nur an seine eigenen Interessen denkt. Das hat zu Orientierungslosigkeit und Unverantwortlichkeit geführt, nicht nur in der heutigen Gesellschaft, sondern in den Reihen der Revolutionäre selbst, und das hat die Welt in blutiges Chaos, zu einer närrischen Selbsterstörung geführt.<sup>1082</sup>

---

1080 Das Konzept ging auf das Drei-Stadien-Gesetz Auguste Comtes zurück, nach dem sich Geschichte in drei Schritten der Menschheit – von der Theologie, über Metaphysik zum Positivismus – entwickle (analog H. Spencer, vgl. Gordins Bezugnahme Fn 264). Nach G. W. F. Hegel bestand dieser Dreischritt aus einem dialektischen Prozess der Entwicklung von These und Antithese hin zur Synthese. Christliche Philosophen mit Thomas von Aquin sahen in diesem Dreischritt einen Ausdruck der Trinität Gottes. Der Mensch als fleischgewordener Sohn Gottes galt als die höchste Stufe der Entwicklung auf dem Weg zur Erlösung. Insofern problematisierte Goldberg an dieser Stelle ethische Implikationen der Comteschen Erkenntnistheorie.

1081 Kap. 3.2.1. Goldberg schlug vor, außer Jiddisch (*mame loshn*) seien Kindern etliche Fremdsprachen beizubringen, denn Sprachkenntnisse fungierten als „Heilmittel“ (*sgule*) gegen nationalistische Vorurteile und „Völker-Feindschaft“. (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2).

Während sich Landauer und Goldberg mit der menschlichen Natur befassten, zu der es zurückzukehren gelte oder die zu transformieren sei, wurde für andere Autoren das menschliche Wissen zu einem gemeinsamen Referenzpunkt für die Konstitution eines Menschheitskollektivs. Kap. 3.1.2 beschreibt die Almi-Goldman-Debatte im Jahr 1943 in Hinblick auf die Erklärungskraft religiöser und wissenschaftlicher Deutungsmuster. Dort wird Wissen als pluralistisches Konzept vorgestellt, das die „Wunder der Schöpfung“ verteidigt. Nun wird gezeigt, wie das menschliche Wissen als universale Konzeption der Selbstverortung eingesetzt wird. Die Debatte entzündete sich an der Frage, ob der moderne Mensch fortschrittlicher entwickelt sei und „mehr“ wisse, als der frühere. Eine universalistische Konzeption von dem Menschen wurde in dieser Auseinandersetzung um eine zeitliche Dimension erweitert. A. Almi behauptete hier im Anschluss an Bertrand Russell, dass „der frühere Mensch mehr wusste, als der heutige.“ Der Autor stellte einen Reichtum an Erfindungen, Reise- und Bildungsmöglichkeiten der Neuzeit heraus,<sup>1083</sup> wodurch das weit verbreitete Selbstverständnis von modernen, hier im Unterschied zu „primitiven“ Menschen präsentiert wurde. Im weiteren Verlauf seiner Ausführung aber stellte er dieses Konzept einem zweiten gegenüber. Wie Goldberg nahm Almi Bezug auf Immanuel Kant, und behauptete, die Welt existiere lediglich in der menschlichen Vorstellung.

Diese Frage ist nicht losgelöst vom hier erörterten Problem universalistischer Identifikationen, vielmehr hatte sie großen Einfluss auf die Bestimmung der Selbstverortung der Autoren, wodurch sich der Disput gerade erst entspann. Der Zusammenhang wird besonders deutlich, wenn Almi schrieb: „Wenn die Welt nur in unserer Vorstellung existiert, wo befinden sich dann unsere Vorstellung, unsere Gedanken? Wo befinden wir uns selbst? / [...] je mehr die

---

1082 דאָך קענען מיר עפעס לערנען פון קאנטס פלאַן, ניט קוקנדיק אויף אַלע זיינע חסרונות. די ביז איצטיקע סאָציאַלע עקספערימענטן זיינען געווען אַ דורכפאַל, מחמת מענטשן רעדן תמיד וועגן די פליכטן פון אַנדערע צו זיי צו אַט די וואָס רעדן, און טראַכטן זייער ווייניק וועגן די אייגענע פליכטן צו אַנדערע מענטשן. מיט איין וואָרט – מענטשן האָבן פאַרנאַכלעסיקט זיך אַליין צו עטיזירן און מאַראַליזירן, און אויב מענטשן וועלן אַלע בלייבן ווי זיי זיינען, קען בשום-אופן קיין בעסערע געזעלשאַפט ניט אַרויסקומען. די לעצטע 25 יאָר האָבן אונדז געלערנט, אַז די סאָציאַליזירונג פון אייגנטום איז לחלוטין נישט גענוג פל-זמן יעדער איינער טראַכט נאָר וועגן זיינע אייגענע אינטערעסן. דאָס האָט געפירט צו הפקות און אומפאַראַנטוואָרטלעכקייט ניט נאָר אין דער איצטיקער געזעלשאַפט, נאָר אין די רייען פון די רעוואַלוציאַנערן גופא, און דאָס אַלץ האָט דערפירט די וועלט צום איצטיקן בלוטיקן כאַאָס, צו אַ משוגער זעלבסטצעטערונג. (ebd)

1083 Selbst Almi, der sich der Provokation bewusst war, nahm die Frage vorweg, wie es sein könne, „dass der Mensch des 20. Jahrhunderts, das so reich an wissenschaftlichen Erfindungen und technischen Errungenschaften ist, dass der Mensch des Jahrhunderts von Elektrizität, Radio, Flugzeug, Unterseefahrt und Fernsehen, weniger weiß, als der Mensch einer primitiven Zeit, als es diese Dinge noch nicht gab.“ ווי סטייט, אז דער מענטש פון צוואנציקסטן יאָרהונדערט, וואָס איז אזוי רייך אין וויסנשאַפטלעכע דערפינדונגען, אין אַזעלכע טעכנישע דערגרייכונגען, אז דער מענטש פון דעם יאָרהונדערט פון עלעקטריציטעט, ראַדיאָ, עראַפלאַן, סובמאַרין און טעלעוויזיע, ווייס ווייניקער ווי דער מענטש פון א פרימיטיווער צייט, ווען די אַלע זאַכן זיינען נאָך ניט געווען?

Wissenschaft versucht, aufzuklären, [...] desto komplizierter, verlorener wird die Sache Welt und Existenz [...].<sup>1084</sup> In anderen Fällen, in denen nun partikuläre Bestimmungen eingesetzt wurden, handelte es sich um den gläubigen Juden oder den Christen:

Wenn ein gläubiger Jude oder Christ, der die Schöpfung in *Breyshes* glaubt, „Welt“ sagt, meint er unsere Erde, die laut *Khumesh* das Zentrum von allem ist. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind nur Laternen, um unsere finstere Erde zu beleuchten. Aber wenn ein Wissenschaftler „Welt“ sagt, meint er tatsächlich auch unser eigenes Sonnensystem, aber er weiß zugleich, dass unser Sonnensystem nicht das ganze Universum ist, dass es noch so viele Sonnensysteme in der Unendlichkeit gibt, deren Zahl niemand kennt.<sup>1085</sup>

Anders als „ein gläubiger Jude oder Christ“ charakterisierte Almi 'den' Wissenschaftler nicht, wodurch Partikularität auf eine religiös markierte Beschränktheit reduziert wurde. So hob Almi nicht den Eigenwert des Partikularen hervor; stattdessen stellte er es in den Schatten universaler Wissenschaft. Schließlich war „die Sache Welt und Existenz“ eine Metapher für den Menschen, dessen Verortung im Universum, das Wissen über die Schöpfung, allem voran aber für die Suche nach Sinnhaftigkeit. Dieses Problem stellte der Autor also als ein universal menschliches Interesse dar. Die Konzeptionen von Wissen oder vom Menschen waren Spiegelungen eines Selbstverständnisses, die an dieser Stelle gemeinsam mit einer Bestimmung des Verhältnisses zum Primitiven, nicht Modernen, nicht Fortschrittlichen zum Ausdruck kamen. Ebenso werden Selbstverständnisse deutlich, wenn das Verhältnis des Ich zu einer höheren Instanz bestimmt wurde.

Die Antwort Goldmans auf Almis Polemik verwies auf eine andere Konzeption von Universalität.<sup>1086</sup> Der Mensch folge quasi einer linearen, teleologischen Linie des Fortschritts und der Weiterentwicklung. Goldman stieß sich vor allem an Almis transzendenter Interpretation der Relativität des menschlichen Wissens und sträubte sich gegen Almis Bestreben,

---

1084 אויב די וועלט עקזיסטירט בלויז אין אונדזער פֿאַרשטעלונג, וואו געפינט זיך אונדזער פֿאַרשטעלונג, אונדזער געדאַנק? וואו געפינען מיר זיך אַליין? ווי איר זעט דערפון, איז וואָס מער די וויסנשאַפט זוכט אויפצוקלערן, קלאַר צו מאַכן, צו ענטפערן, אַלץ קאָמפּליצירטער, אַלץ פֿאַרפּלאַנטערטער ווערט דער ענין וועלט און עקזיסטענץ [...] (ebd).

1085 ווען אַ גלויביקער איד, אָדער קריסט, וואָס נעמט אָן דעם וועלט-באַשאַף פֿון בראשית, זאָגט: „וועלט“, מיינט ער אונדזער ערד, וואָס איז, לויט דעם חומש, דער צענטער פון אַלץ. די זון, די לבנה און די שטערן זיינען בלויז לאַמטערנעס צו באַלייכטן אונדזער פינסטערע וועלט. אָבער ווען אַ וויסנשאַפטסמאַן זאָגט: „וועלט“, מיינט ער טאַקע אויך אונזער אייגענעם זון-זיסטעם, אָבער ער ווייסט דערביי, אַז אונדזער זון-זיסטעם איז ניט דערגאַנצער אוניווערס, אַז עס זיינען פֿאַראַן נאָך אזוי פיל זון-זיסטעמען אין דער אומענדלעכקייט, וואָס קיינער קאָן קיינמאָל ניט וויסן זייער צאָל. (ebd)

1086 A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3.

die Vergangenheit zu verherrlichen und uns zu Gott zu führen.

Es ist wahr, die Welt heute ist schlecht und sinnlos, aber man darf daraus nicht entnehmen, die Welt sei in der Vergangenheit schön und vernünftig gewesen. Der moderne Gerechtigkeitsverstand nötigt zu genau dem Gegenteil, dass das Leben und Zusammenleben von Menschen schöner, besser und vernünftiger im Lauf großer Zeiträume wird.<sup>1087</sup>

Hier wurden zwei Punkte angedeutet: Die Gleichstellung des Wissens des früheren Menschen mit dem heutigen sah Goldman als Beschönigung („schön und vernünftig“) des Alten. Dies begründete er mit der zweiten Andeutung – die Entwicklung der Menschen verlaufe linear und in Stufen („im Lauf großer Zeiträume“). Mit diesen Annahmen wehrte sich Goldman dagegen, andere Wissensformen als gleichwertig zu behandeln:

Es wäre interessant, irgendein Wissensgebiet zu nehmen und das Wissen eines früheren und eines heutigen Menschen zu vergleichen und zu sehen, wer wem etwas schuldig bleibt. Es ist wohl klar, ohne jeden Zweifel, dass die Früheren nicht von einer Relativitätstheorie oder von einer Quantentheorie wussten, aber eine handvoll Menschen der heutigen Zeit, sagt man, kennen sie. Und ganz sicher ist, das die früheren nicht wussten, was die späteren Generationen geschaffen haben: wie man ein Radio bedient, Flugzeug, Submarine, Fernsehen, und wie man Elektrizität bekommt und mit ihr umgeht. Davon hatten ihre Wissenschaftsleute, Künstler und Techniker keinen Begriff.<sup>1088</sup>

Der Autor fasste die Behauptung als Beleidigung auf, „dass wir fast gar nichts wissen“<sup>1089</sup> und bestimmte damit eine Kategorie, die auf das antizipierte, universale Wir – den modernen Menschen, zu dem sich Goldman rechnete – verwies: Almi solle 'uns' etwas erklären, 'unser' Sonnensystem, 'unsere' Erde. Begriffe, die einem partikular jüdischen Zusammenhang entnommen waren, setzte Goldman im Gegensatz hierzu dann ein, wenn Handlungen des Gegenüber abgewertet werden sollten. Almi betreibe Haarspalterei (*pilpl*), wenn er die Existenz von Zufällen anzweifelte.<sup>1090</sup> Ebenso sei es nicht wissenschaftlich, wie Almi Theologie bzw. Philosophie mit den Naturwissenschaften gleichzustellen, um die Antworten, die gegeben wer-

---

1087 אין אָט דעם אַרטיקל, ווייזט מיר אויס, האָט ער זיך, רחמנא-לצלן, אויסגעגליטשט אין זיין דראַנג צו פאַרהערלעכן דעם עבר און פירן אונדז צו גאָט. אמת, די וועלט איז מיאוס און זינלאָז, אָבער מ'טאָר דערפון ניט דרינגען, אַז אין דער פאַרגאַנגענהייט איז די וועלט געווען שיין און שכלדיק. דער מאָדערנער ער שכל-הישראי ז מחויבפונקט דעם היפוך, אַז דאָס לעבן און צוזאַמענלעבן פון מענטשן ווערט שענער, בעסער און שכלדיקער אין לויף פון גרויסע צייט-אַפּשניטן [...] (ebd)

1088 ס'וואָלט געווען אינטערעסאַנט צו נעמען אַ וועלכן ס'איז וויסנס-געביט און פאַרגלייכן דאָס וויסן פון אַ פאַרצייטיקן מיט אַ היינטיקן מענטש און זען ווער וועמען ס'דאַרף אויסצאָלן. עס איז דאָכט זיך קלאָר, בלי שום ספק, אַז די פאַרצייטיקע האָבן פון אַ רעלאַטיוויטעט-טעאָריע אָדער פון אַ קוואַנטן-טעאָריע ניט געוואוסט, אָבער אַ מנין מענטשן פון דער היינטיקער צייט, זאָגט מען, ווייסן דאָס יאָ. און גאַנץ זיכער איז, אַז די פאַרצייטיקע האָבן ניט געוואוסט דאָס, וואָס די שפעטערדיקע דורות האָבן געשאַפן: ווי צו מאַכן אַ ראַדיאָ, עראָפּלאַן, סובמאַרין, טעלעוויזיע, און ווי צו קריגן און ווי אומצוגיין מיט עלעקטריציטעט. דערפון האָבן זייערע וויסנשאַפטסלייט, קינסטלער און טעכניקער ניט געהאַט די מינדסטע השגה. (ebd)

1089 און ווען ס'קומט צו דערקלערן אַ וויכטיקע טעאָריע מוזן אונדז באַליידיקן אזוינע ווערטער ווי: "מ'קען דערפון ניט קיין סך קליגער ווערן" און אַז מיר ווייסן גאַלע גאַרניט. (ebd)

den, zu vergleichen. Beide Bereiche stünden antagonistisch auf eine Weise gegenüber – Goldman zog eine biblische Allegorie heran und verglich den Antagonismus mit dem Angriff Moses (*Moysho Rabenu*) auf den Götzendienst (*avoyde zore*).<sup>1091</sup> So unterstrich die Verwendung spezifisch jüdischer Konzepte die Absicht des Autors, die Relativierungen seines Gegenüber zurückzuweisen.

Auch hier wurde, wie bei Almi, auf religiöse Menschen Bezug genommen und ein universal menschliches Bedürfnis nach Religion ironisch umgedeutet.<sup>1092</sup> Dieses menschliche Bedürfnis nach Spiritualität wurde als allgemeingültig unterstellt, zugleich aber durch Ironie unterwandert, um in der Debatte über Religiosität zu polarisieren: „Es ist wie es aussieht ein wesentliches Bedürfnis, bei diesem Wissenschaftsmensch wie auch beim einfachen sündigen Fleisch und Blut, sich ein bisschen die Seele von der Sünde und den Verbrechen gegen sich und seine Mitmenschen abzustauben, die er über die Woche begeht.“<sup>1093</sup>

Das allgemein menschliche Wissen nutzten beide Autoren als Konstante, die das Interesse des Menschen und Fragen an die Wissenschaft bestimme, die wiederum als singuläre und allgemein gültige Instanz behandelt wurde. Die Fragen, die sich diese Wissenschaft stelle, stellten sie dar, als handelte es sich um Astrophysik oder Mathematik, die in jedem Fall von Theologie getrennt zu betrachten seien. Andere Disziplinen wie die Wissenschaft vom Judentum spielten für die Autoren keine Rolle.

Anders stellte sich das Problem für Herman Frank, der eine Allgemeingültigkeit der Wissenschaft in Frage stellte und sich dann der Position A. Almis anschloss.<sup>1094</sup> Naturwissenschaft (*di eksakte naturvisnshaft*) sei deshalb nicht objektiv gültig, weil sie theologische Fragen nicht untersuche bzw. auf diese keine Antwort geben könne. Vielmehr beschränke sie sich auf das Erstellen mathematischer Gleichungen:

---

1090 לויט איינער פון יענע טעאָריעס פון באַשאַף [...] קומט אויס, אַז אונדזער זון-סיסטעם איז געבוירן געוואָרן דורך אַ "צופאַל", און ער, אַלמי, פּלפּלט זיך, אַז אויב אַ צופאַל איז מעגלעך איין מאָל, זיינען צופאַלן בכלל שוין מעגלעך... איז דער צופאַל מער קיין צופאַל ניט, נאָר אַ פּלאַן (איר זעט דאָ דעם געדאַנקען-שפּרונג!) וואָס "עמיצער" האָט פּריער אויסגעאַרבעט. (ebd)

1091 איז ניט וויסנשאַפטלעך אַזוי צו ריידן. דער "ווי אַזוי", מיטן "פאַר וואָס" גראַמען זיך פּונקט אַזוי, ווי משה רבנו מיט דער עבודה זרה... די וויסנשאַפט האָט צו טאָן בלויז מיט דעם "ווי אַזוי", און די טעלעאָלאָגיע (פּילאָזאָפּישע לערע וועגן די ענדצילן) און די טעלעאָלאָגיע האָבן צו טאָן מיטן "פאַר וואָס" און אויך "צוליב וואָס". (ebd)

1092 און איין מאָל אַ וואָך גייען זיך טאַקע געוויסע וויסנשאַפטסלייט אין די טעמפלען זיך אַפּרוען אַ שעה צייט פון דעם "ווי אַזוי" און זיך דערוואַרעמען אין דעם "פאַרוואָס", און "צוליב וואָס". דאָס איז ניט אַוועקצומאַכן מיט דער האַנט! (ebd)

1093 ס'איז אַ וועזענטלעכע באַדערפעניש, משמעות, ביים דאָזיקן וויסנשאַפטסמאַן, ווי ביים פּראָסטן זינדיקן בשר ודם, זיך אַ ביסעלע אַפּצושטויבן די נשמה פון די זינד און פאַרברעכן קעגן זיך און זיינע מיטמענטשן, וואָס ער באַגייט אַ גאַנצע וואָך. (ebd)

1094 H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5.

Er [Prof. Goldman] hat Recht, dass große Wissenschaftler des 19. Jh. wie Mach, Pierson und andere aufgehört haben, das „Warum“, die Ursache der Naturerscheinungen zu suchen und stattdessen bloß die *mathematischen* Formeln (Gleichungen) finden wollten, die die Zusammenhänge zwischen Naturfaktoren (wie Gewicht, Bewegung, Temperatur, Kraft, Energie, u.d.g.) ausdrücken, während die *praktische* Wissenschaft, die Technologie [immer] das „Wie“ zu beantworten sucht.<sup>1095</sup>

So setzte Frank einen technizistischen Begriff von Wissenschaft ein, die sich allein mit Berechnungen befasse. Er erinnerte an „philosophische Kreise“, die sich mit der Frage nach der Kausalität befassten und führte hierzu Baruch Spinoza an, David Hume und auch hier: Immanuel Kant. Zugleich aber stellte der Autor einen zweiten Wissenschaftsbegriff voran: Die Fragen dieser (eigentlichen) Wissenschaft seien universale Probleme, die sich jeder Mensch stelle. Dieser sei „der allgemeine Leser“ oder „der menschliche Geist“. Paradigmatisch zog er Fragen nach der Ursache des Wetters, der Schwerkraft oder der Schöpfung heran:

Für den denkenden, nicht-philosophischen Menschen ist die „Ursächlichkeit“ noch eine dringende Sache als für den abstrakten [sic; hier: abstrahierenden, LT] und geschulten Denker. Er, der einfache Mensch aus Fleisch und Blut, will immerfort wissen beispielsweise über die Ursache von Regen, von Blitz, Donner u.d.g. kennen. [...] Noch mehr: Es quält den Kopf des denkenden Menschen die Frage, was ist die Ursache von Stoff, woher kommt er? Wenn die Ur-Sache von Stoff irgend ein unbekannter Ur-Stoff ist, woraus wurde dann der Ur-Stoff geschaffen? Aus nichts kommt doch nicht etwas hervor.<sup>1096</sup>

Diese in der jüdischen Philosophie schon seit der Antike mit Philo von Alexandrien (ca. 25 v.d.Z.-50 n.d.Z.) gestellte Frage nach der *Creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, deutet auf einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, schließlich sind, so der implizit bleibende, zugrundeliegende Kerngedanke, alle Menschen von Wetter, Schwerkraft oder der Schöpfung betroffen. Universal sei die Feldtheorie Albert Einsteins, der „eine einheitliche Erklärung für alle fundamentalen Naturerscheinungen und Faktoren, wie Schwerkraft, Licht, Elektrik, Stoff

---

1095 ער איז גערעכט, אז גרויסע וויסנשאפטס-לייט פון 19טן י. ה. ווי מאך, פיערסאָן און אנדערע האָבן אויפגעהערט צו זוכן דעם „פאַרוואָס“, וואָס די אורזעכלעכקייט פון די נאַטור-דערשיינונגען, און אַנשטאָט דעם געוואָלט געפינען בלויז די מאַטעמאַטישע פאַרמולעס (גלייכונגען), וואָס דריקן אויס די שייכותן צווישן נאַטור-פאַקטאָרן (ווי געוויכט, באַזעגונג, טעמפּעראַטור, קראַפט, ענערגיע א. ד. גל.), בעת די פראַקטישע „ווי אַזוי“. (ebd.; Herv. i. O.). Möglicherweise verwies Frank auf den Physiker und Philosoph Ernst Waldfried Josef Wenzel Mach (1838-1916). Der schottische Dichter und Romantiker James Macpherson (1736-1796), ein Vorbild für Walt Whitman, auf den sich Shea Tenenboym (s. Fn 690) positiv bezog, scheint an dieser Stelle nicht gemeint zu sein – die Aufzählung von zwei Personen *Mach, Pierson* bleibt diesbezüglich uneindeutig.

1096 פאַרן דענקענדן ניט-פילאָזאָפּישן מענטשן איז די „אורזעכלעכקייט“ נאָך אַ פּיל דרינגענדיקער ענין ווי פאַרן אַבסטראַקטן און געשולטן דענקער. ער, דער פשוטער בשר ודם, וויל שטענדיק וויסן, למשל, די אורזאך פון רעגן, פון בליץ, דונער א. ד. גל. [...] נאָך מערער: ס'קוועלט דעם דענקענדיקן מענטשנס מוח די פראַגע – וואָס די אורזאך פון שטאַף, פון וואָנען נעמט עס זיך? אויב די אור-זאך פון שטאַף איז עפעס אַן אומבאַקאַנטער אור-שטאַף, טאָ פון וואָס איז באַשאַפן געוואָרן אַט דער אורשטאַף? פון קיין זאך קומט דאָן קיין זאך ניט אַרויס. (ebd.; Herv. i. O.) Der Autor spielte auf die kalamitische Tradition mit Saadia Gaon und die neoplatonische Tradition an, über die *creatio ex nihilo* zu spekulieren. Das auf Arabisch verfasste, philosophische Hauptwerk Saadias war *Kitāb al-Amānāt wa-al-Itiqādāt*, das 1186 von Judah ibn Tibbon in das Hebräische (*Sefer ha-Emunot ve-ha-De'ot*), und 1948 von S. Rosenblatt in das Englische übersetzt wurde (*The Book of Beliefs and Opinions*).

und Energie<sup>1097</sup> suche. Diese Theorie habe in Biologie, Soziologie und Psychologie Eingang gefunden. Auch in diesen Ausführungen wurden trotz der universalistischen Argumentation Begriffe eingesetzt, die den Autor in einem jüdischen Kontext verorteten:

[...] von den tausenden Mathematikern und Physikern der Welt wird man nicht mehr als ein paar Tausend zählen oder sogar nur hunderte, die mit den höchsten Sphären reiner Mathematik und mathematischer Physik vertraut sind [...]. Und doch ist in den neuen mathematisch-physikalischen Theorien wie in jeder *Wissenschaft* überhaupt kein Nutzen. [...] Die Sache „Gott“ und „Religion“ [...] ist vielmehr eine ethisch psychische, innerlich-menschliche Sache, als ein Ergebnis „wissenschaftlicher“ Spitzfindigkeiten über die Existenz Gottes, die sehr alt sind, aber doch gänzlich unfruchtbar und nutzlos für die Vertiefung der menschlichen Selbsterkenntnis.<sup>1098</sup>

Die Begriffe *hey mish* (zu Hause), *skhar-toyre* (Nutzen der Lehre) und *pilpl* (talmudische, spitzfindige Diskussion) wurden in variierenden Kontexten eingesetzt und damit nicht allein dafür verwendet, um spezifische oder nicht universale Eigenschaften zu deuten: Physiker, die in der reinen Mathematik *hey mish* sind, das heißt mit ihr vertraut sind, wurden zwar als eine kleine, nicht die Allgemeinheit repräsentierende Gruppe gezeichnet. Dennoch blieb unbestimmt, nach welchen spezifischen (ethnischen, religiösen, etc.) Kriterien sich diese Gruppe zusammensetzen soll. Der Kontext blieb also neutral. Ebenso wenig wurde das Lehrgeld spezifiziert. Es steht als Metapher für die im Allgemeinen brotlose Kunst der Lehre – eine jüdische wie auch eine nichtjüdische Wissenschaft wurden gleichermaßen als brotlose Künste gezeichnet. Anders die spitzfindigen Debatten: Der *pilpl* wurde den allgemein menschlichen Eigenschaften diametral gegenüber gestellt und damit dem hier als beschränkt gezeigten Bereich der Wissenschaft zugewiesen, die ihrerseits in Anführungszeichen gesetzt wurde.

Hier werden mehrere Wege deutlich, Universalität zu bestimmen und dem Menschen ein allgemeines, ureigenes Interesse nachzusagen. Auch explizit der jüdischen Tradition zugewiesene Begriffe wurden zu beiden Zwecken eingesetzt: Sie dienten der Darstellung spezifischer Eigenheiten oder der bloßen Beschreibung und Kategorisierung unspezifischer Eigenschaften.

---

1097 אַלס [sic] אַ מין אוניווערסאַלע לערע, שטעלט איינשטיינס שולע אַרויס די אַזוי-גערופענע „פעלד-טעאָריע“, וואָס זוכט צו געפינען (דורך דער היפּאָטעזע פון אַ „קראַפט-פעלד“) אַן איינהייטלעכע דערקלערונג פאַר אַלע פּונדאַמענטאַלע נאַטור-דערשיינונגען און פּאַקטאָרן, ווי שווערקראַפט, ליכט, עלעקטריע, שטאַף און ענערגיע [...] (H. Frank, FAS 3.12.1943) (S. 5)

1098 [...] פון די טויזנטער מאַטעמאַטיקער און פיזיקער אין דער וועלט, וועט מען מסתם נישט אַנצייילן מער ווי אַ פּאַר טויזנט און אפשר נאָר הונדערטער וואָס זיינען היימיש אין די העכסטע ספּעציע פון ריינער מאַטעמאַטיק און מאַטעמאַטישער פיזיק [...] און דאָך איז אין די נייע מאַטעמאַטיש-פיזיקאַלישע טעאָריעס, ווי אין יעדער וויסנשאַפט, קיין סחרי-תורה לחלוטין נישטאָ. [...] דער ענין „גאַט“ און „רעליגיע“ [...] איז פיל מער אַן עטיש-פּסיכישער, אינערלעך-מענטשלעכער ענין ווי אַ רעזולטאַט פון וויסנשאַפטלעכע פּלפּוליס מכח דער „עקזיסטענץ פון גאַט“, וואָס זיינען זייער אַלט, אָבער דאָך לחלוטין אומפרוכטבאַר און נוצלאָז פאַר דער פּאַרטיפּונג פון דער מענטשלעכער זעלבסט-דערקענטעניש. (ebd., S. 7; Herv. i. O.)

Nicht zuletzt wurde in neukantianischer Tradition auch eine allgemeine Religiosität dem menschlichen Wesen zugewiesen. Dies war dann der Fall, wenn sie als Nährboden für andere Tätigkeitsfelder galt, wie für Kunst, Bildung, Wissenschaft oder weiter gefasst, der Aufklärung und der Zivilisation. Wie die bisher zitierten Autoren schrieb auch Tsvi Kahan dem Menschen bestimmte Eigenschaften zu.<sup>1099</sup> Der Autor betonte die Schleiermachersche Unterscheidung zwischen Religiosität von Religion und ihre Zugehörigkeit zum Wesen des Menschen.<sup>1100</sup> Ohne diesen Willen sei der Mensch nicht ein Mensch: „die immerwährende Unzufriedenheit, das ständige Streben aufzusteigen, die Sehnsucht zum Höchsten, die göttliche Unruhe – ohne das ist der Mensch nichts“.<sup>1101</sup> Religion sei nicht aus der Angst entstanden, sondern folge „einem höheren Gefühl“ – dem „Religiositätsgefühl“.<sup>1102</sup> Dieses habe das Verhältnis des Menschen zur Natur neu geordnet, sie angeeignet und die Angst vor ihr verwandelt. Es sei die Wurzel des Strebens nach Bildung, Kultur, Fortschritt und Zivilisation. „Kultur strebt im Grunde auch nur danach, die Natur theoretisch verstehbar und praktisch möglich zu machen. [...] daher sind auch Kunst und Wissenschaft die Töchter der Religiosität.“<sup>1103</sup> Damit wurde jedem Menschen ein Gefühl der und für Religiosität zugeschrieben, von dem Kultur abgeleitet wurde. Somit wurde auch in universalistischen Positionsbestimmungen, ähnlich den nationalistischen Argumentationen, Bezug auf eine menschliche Natur genommen.

Wie Kahan implizierte auch Alfred Bingham eine konstante menschliche Eigenschaft, die er als Religiosität beschrieb. Für diesen Autor bestand eine „universale Glaubenskrise“, wenn

---

1099 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5.

1100 Vgl. Kap. 3.1.3. Mit Bezug auf Ludwig Feuerbach sei „die Religiosität das höhere Wesen des Menschen, die im Menschen angelegt ist“, „das schönste und höchste in ihm“, ja „der Wille zum Höchsten“. די [...] רעליגיאזיטעט – דאָס העכערע וועזן פון מענטשן, וואָרים די רעליגיאזיטעט איז איינגעבוירן אין מענטשן. דאָס איז דאָך איינגטלעך דאָס [...] שענסטע און העכסטע אין אים. עס איז דער ווילן צום העכערן, [...] (ebd.).

1101 [...] די אייביקע אומצופרידנהייט, די אומאויפהערלעכע שטרעבונג צום שטייגן, די בענקשאַפט צום דערהויבנסטן, די געטלעכע אומרו – [...] Eine zu Religion erstarrte Religiosität verglich Kahan mit einem zu Kohle versteinerten Baum (Fn 889), so dass dieses „Nichts“, das der Mensch ohne das Streben nach Höherem sei, als Leblosigkeit aufgefasst wurde. Im Folgenden wird deutlich, dass der Autor damit auch Kulturlosigkeit implizierte.

1102 נאָך טיפער, שענער און פון אַ ברייטערן בליק איז די דערקלערונג פון שלייערמאַכער (”רעדעס איבער דער רעליגיאָן”): ”רעליגיע איז ניט געבוירן געוואָרן פון שרעק, נאָר פון אַ העכערן געפיל. עס איז נישט אמת, אַז די מורא האָט געבוירן דעם גלויבן אין גאָט. [...] עס איז דאָס רעליגיאזיטעט-געפיל, וואָס האָט גאוואַלט פאַרוואַנדלען דאָס אומהיימלעכע וועזן פון דער נאַטור אין אַ באַקאַנטעס, היימלעכעס; [...] (A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3)

1103 דאָס געפיל איז געווען דער שורש פון דער אָנהויב-שטרעבונג צו בילדונג, קולטור, פאַרשפרייט און ציוויליזאַציע. קולטור, אין תוך גענומען, האָט דאָך נאָר די שטרעבונג צו מאַכן די נאַטור פאַר אונז טעאַרעטיש-פאַרשטענדלעך און פראַקטיש-מעגלעך [...], וואָרים קונסט און [...] (L. Feuerbach, zit. in Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5). Diesen Ursprungsmythos der „Kultur“ in der Religion teilte Abba Gordin wie auch das im Folgenden dargelegte Verständnis von Kunst (VB:85 ff.).



„falsche Religionen“ die Lücke füllten, „die die alten hinterließen“. Bingham deutete die „neuen, falschen Religionen“ durch nationalistische und kommunistische Strömungen in scharfen Worten, um schließlich gegen Ende der Ausführung einen „neuen, einen umfassenden Glaube, eine neue Weltreligion“ zu fordern, die an die Stelle der falschen Religionen treten solle.<sup>1104</sup> Wird das „Religiositätsgefühl“ zur allgemein menschlichen Eigenschaft erklärt, konnte jedes menschliche Streben, jeder Eifer als universaler, religiöser Impuls interpretiert werden. Diese Strategie nutzte auch Kahan, der verschiedene Gefühle auf eine Stufe stellte.<sup>1105</sup> Die Kritik an Religion verwarf dieser als undifferenziert und falsch. Darüber hinaus deutete er eine auch philosophische Kritik an der religiösen Interpretation menschlichen Handelns gewissermaßen als eine Art Selbsthass. Jedem Menschen sei dies Gefühl zu eigen, so dass ein Infragestellen dieser Eigenschaft zu einer logischen Unmöglichkeit, zu einem Kampf gegen das wahre Selbst wird. Mit diesem universalen Gefühl verknüpfte Kahan eine Theorie über Kunst,<sup>1106</sup> die er als allgemeinmenschliche Eigenschaft beschrieb: „Jede Form von Kunst ist ein Ausdruck des Strebens nach Höherem, des Zitterns im Herzen des Schöpfers, der der Göttlichkeit näher kommen will.“<sup>1107</sup> Wird das Gefühl unterdrückt, zu einem „Tabu“, wie Kahan seinem radikalen, jüdischen Umfeld zuwies, wecke es „ein solches Widerstandsgefühl bei unseren Künstlern, sie begannen zu erkennen, dass nur das religiöse Gefühl, das ein Tabu vonseiten der trockenen Parteikreise im jüdischen Leben geworden ist, die wahre ewige Quelle der Kunst ist.“<sup>1108</sup> Das eingangs angeführte, mystische „Streben nach Höherem“ sah Kahan als eine Quelle von Widerstand und Revolution im Bereich der Kunst. So verwies der Autor

---

1104 A. Bingham, FAS 15.9.1944, S. 2. Auch Almi beschrieb Religion mit einem sehr breiten Begriff und meinte fatalistisch: „[...] am Ende gibt es keinen Unterschied, ob die Wahrheit Religion, Wissenschaft, Marxismus oder Anarchismus ist, es ist alles Glauben, alles Religion, weshalb es keine absolute Wahrheit gibt.“ So galt der Glaube in jeder Form als eine universal menschliche Eigenschaft. Almi stand in seiner Enttäuschung von Gott für einen philosophisch-mystischen Glauben, der „an Wunder [glaubt], mein Freund und Kollege B. Rivkin wird das bezeugen, die Kraft eines Wortes, die Kraft eines Gebets, die Kraft eines Fluchs, sogar eines Einzelnen, kann die Welt aufrühren.“ (A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3; s. Kap. 3.1.3).

1105 זייער [פריידענקערס, LT] שינאה צו דער רעליגיע נעמט טיילמאל אן אַזאַ מאָס, אַז זיי פאַרוואַרפן אויך די רעליגיאָזיעטע, וואָס איז גאַר עפעס אַנדערש, [...] וואָרים אַפילו דער אייפער, וואָס זיי ווייזן אַרויס צו באַקעמפן די רעליגיע, איז אויך נאָר א פאַרשטאַרקטע פאַרם פון רעליגיאָזיעטע. (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5)

1106 Zu Ansätzen einer anarchistischen Theorie der Kunst – Arbeiter/innendichtung und -literatur, der Volkskunst „arte del pueblo“, ästhetischen Dogmen, zur Kritik an Definitionen und Festschreibungen des „Schönen“ – und zur revolutionären Funktion der Kunst im Anarchismus vgl. Glöckner 1989: 199-342.

1107 [...] יעדע פאַרם פון קונסט איז אַן אויסדרוק פון שטרעבן צום העכערן, פון דעם ציטער אין האַרצן פון דעם שעפער, וואָס זוכט צו קומען נענטער צו דער געטלעכקייט, [...] (Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5)

1108 האָט זיך גענומען אַזאַ ווידערשטאַנדס-געפיל ביי אונזערע קינסטלער. זיי האָבן אָנגעהויבן זיך אַרומזען, אַז דאָס רעליגיאָזיעטע-געפיל, וואָס איז געוואָרן „טאַבו“ אויף דער ידישער גאַס מצד די טרוקענע פארטיי-קליינלעך, איז נאָר דער אמתער אייביקער קוואַל פון קונסט [...] (ebd)

implizit darauf, dass die Religiosität als menschliche Eigenschaft auch unterdrückt werden kann. An anderer Stelle beschrieb er sie als Entität, die gewaltsam durch die Parteiführer entfernt, aus den Herzen gerissen würde.<sup>1109</sup> Mit diesen Hinweisen sind Kahans Ausführungen vor dem Hintergrund der stalinistischen Religionsverfolgungen zu verstehen.

\*\*\*

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die vorgebrachten Fälle das menschliche Wesen bestimmten. Sie dokumentieren drei Konzeptionen, nach denen *Yidishkayt* und das Partikulare in den Hintergrund traten und mit universal gültigen, „allgemein-menschlichen“ Ideen gearbeitet wurde: die Natur des Menschen in den Texten Landauers und Goldbergs, der eine universale Religiosität durch Kahan und Bingham zugeschrieben wurde. Fragen nach der Ursache von sichtbaren Phänomenen, Naturerscheinungen und Interessen des Menschen wurden als das menschliche Wissen in den Ausführungen Almis, Goldmans und Franks bestimmt.

Natur, Wissen, Religiosität und Kunst waren damit zentrale Kategorien für die Bestimmung von universalen und revolutionären Ideen. Sie bildeten den Ausgangspunkt für die Unterscheidung von Recht und Unrecht, Gut und Böse. Diese Unterscheidungen dienten, wie in der Almi-Goldman-Debatte auch der gesellschaftlichen Verortung – der zumeist positiv konnotierte Begriff der Zivilisation wurde hierbei mit Kategorien von Recht und Unrecht, Fortschritt und Rückschritt differenziert.<sup>1110</sup> In fast allen Fällen gingen die Autoren deduktiv vor, wenn aus ahistorischen Konstanten, wie der Natur, der Religiosität oder dem Wissen Implikationen für den Charakter der Menschen getroffen, oder Forderungen in Bezug auf eine gesellschaftliche Umwälzung gestellt wurden. Vorstellungen über eine menschliche Natur und Seele wurden also im Sinne einer Charakterisierung von Menschen bzw. Handlungen eingesetzt, um Recht und Unrecht zu deuten. An die Ausführungen konnten sich damit gruppenbildende

---

1109 אָבער וואָס די משכילים האָבן אין יענע יאָרן נישט געוואָגט צו טאָן, האָבן געטאָן שפעטער די פאַרטיי-פירער פון די "בירזשעס" אין די 1904-1905, [...] איז געווען קלאָר איין זאַך, אַז מען דאַרף מבער חמץ זיין מיט דער גאַנצער רעליגיע און אויך מיט יאָרן (ebd.; zu den birzshes s. Fn 538).

1110 Im Jahr 1908 wurde eine Karikatur in dem Satiremagazin *Der kibetser* (zit. in Goldstein 2006: 80) abgedruckt, die in zwei Bildern *tsivilizatsyon* (sic) und *barbarizm* gegenüberstellte. In Abb. 1 würgte ein „Weißer“ einen „Schwarzen“, in Abb. 2 umgekehrt ein „Schwarzer“ einen „Weißer“. Die Darstellung legte die Wesensgleichheit von Zivilisation und Barbarei als Unterdrückung der jeweils anderen „Rasse“ nahe.

Prozesse – der Appell an 'den Menschen', 'den Armen', 'den Revolutionären' – anschließen, die durch Formulierungen wie „unser Wesen“, das „Wesen des Sozialen“ erkennbar werden, oder auch durch eine universale Konzeption Gottes, des Absoluten oder eines „Weltwesens“.

Aus den Aussagen über Universalität lassen sich ebenso Selbstverständnisse und Verortungen entnehmen, wie aus den in den Kapiteln 4.1 bis 4.3 dargelegten partikularen Vorstellungen. Universale Argumentationen adressierten insofern das Selbst: Nach Landauer war es das Unrecht, das auch durch Revolutionäre verübt werde, ebenso für N. Goldberg, der für eine innere, psychische Revolution plädierte. Dieser wendete sich gegen eine falsche Utopie wie auch Kahan und Bingham falsche Religionen in Form des Kommunismus ablehnten. Kahan adressierte explizit die „trockenen Parteikreise“, die tabuisierend die Quellen von Widerstand und Revolution unterdrückten. Almi und A. L. Goldman diskutierten den „vorzeitigen“ (*amolik*) und „modernen“ (*hayntik*) Menschen, der zur Bestimmung des Verhältnisses zu Religiosität und wissenschaftlichen Forschungen herangezogen wurde. Über diese Zuschreibungen sind bspw. eine antikommunistische Bündnispolitik ableitbar, oder die Zusammenarbeit mit religiösen Akteuren.

Ziehen wir Abba Gordin hinzu, brachte auch dieser Autor vereinzelt universalistische Annahmen zum Ausdruck, die aber nicht zu einer 'die Menschheit' affirmierenden Argumentation führten. Zuweilen beschrieb er eine wahre Philosophie, jedoch um sie als Studium des Selbst, des Partikularen zu kennzeichnen. Daneben wurde das Allmenschliche – die Tora, die den Nichtjuden zu komplex und zu streng sei – wiederum zum Merkmal der Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden. Insofern setzte der Autor universale Begriffe ein, um sie anschließend mit polymorphen Bestimmungen zu versehen. Allein das Verhältnis zu Esperanto kann als Ausnahme gelten: Gordin bedauerte sehr, dass sich diese Sprache nicht durchsetzte, mittels derer in Schulen die Verbundenheit zu *gesamten* Menschheit gelehrt werden könne.<sup>1111</sup>

---

1111 Fn 476, 487.

#### 4.6 ZUSAMMENSCHAU: BESTIMMUNGEN VON YIDISHKAYT

Aus dem Untersuchungsmaterial sind fünf Konzeptionen zu entnehmen, wie und unter welchen Voraussetzungen *Yidishkayt* unabhängig von Religion bzw. Religiosität bestimmt worden ist: Zunächst eine nicht explizit mit moralischen Attributen versehene Alltagspraxis und *de-facto*-Existenz einer jüdischen Gemeinschaft, umfasste sie dann wieder Wertsetzungen und einen Lebenswandel. Sie konnte aber auch eine metaphysische Einheit in der diasporischen Vielfalt und Uneinheitlichkeit darstellen. Unter anderem Blickwinkel ließ sich die soziale Verortung einiger Autoren durch ihren jeweiligen positiven oder negativen Bezug auf Fremduweisungen darstellen, und schließlich durch ihren Bezug auf universalistische Annahmen über die Natur oder das Wissen des Menschen. Diese fünf Konzeptionen transportierten wiederum verschiedene Implikationen für die politischen Forderungen und Bündnisse der Akteure.

Die Positionen in 4.1 zeigen, dass *Yidishkayt* als Kultureinheit und Kultur der Differenz bestimmbar war. Doch ist auch der Begriff der Kultur sperrig und bedurfte etwa für A. Almi in Kap. 4.1.2 einer näheren *politischen* Bestimmung als freiheitlicher Protestkultur. In diesem und in anderen Fällen benannten die Autoren als Bedrohung wahrgenommene Entwicklungen in der „Kulturarbeit“, die nicht nur konkurrierende kommunistische Strömungen (4.1.2) waren, sondern auch sozialer Art sein konnten, wie der Arbeitsalltag, Ermüdung, Hunger und Probleme von Migrant/innen. Externe Prozesse kultureller Natur wurden benannt, so etwa die kulturelle Angleichung, „Amerikanisierung“, „Standardisierung“ oder Konsumismus (4.1.1). Hierbei wurde – etwa in der Beschreibung durch M. Smith – das Problem der Akkulturation auf der sprachlichen Ebene wahrgenommen.<sup>1112</sup> In den meisten Fällen waren aber innerjüdische Prozesse der Kern der Argumentation: So schrieb H. Frank gegen die rationalistische Einseitigkeit R. Mahlers, A. Almi gegen die Inklusion von Kommunisten durch Leyvik, Sh. Niger gegen die exkludierende, sanktionierende *Agude*. Das bedeutet, dass diese Positionen auf Repräsentationsansprüche antworten: Sie betonten eine empirische Vielfalt des Judentums

---

<sup>1112</sup> Die Verwendung einer Sprache war nicht zuletzt mit politischen Fragen verbunden. In den späten 1880er Jahren begann man bewusst, sich einem umgangssprachlichen, populären, volksbezogenen Jiddisch anzunähern; insbesondere die Herausgeber der *Folkstsaytung* Abba Braslavsky und Moyshe Mints schrieben weniger gehoben, als es literarisch üblich geworden war und sich ziemte. Alexander Harkavy, der zu den Pioneers of Liberty gehörte, schrieb 1887 und 1888 eine Reihe von Artikeln darüber, wie man 'echtes' Jiddisch schreibe. Es grenzte sich vom sog. „potato Yiddish“ ab, bei dem Anglizismen wie *djob* und *vinde* statt *arbet*, *melokhe* oder *fentster* verwendet wurden. A. Cahan hingegen verteidigte die Verwendung des Englischen mit dem Argument, so spreche der durchschnittliche Einwanderer (Howe 1976: 530).

und wehrten Positionen ab, die einseitig einer einzelnen Strömung zusprachen, das wahre Judentum zu repräsentieren. Dieserart bestimmten Sh. Nigter und A. Almi *Yidishkayt* als eine auf Aufklärung und *maskilim* zurückgehende Tradition der Differenzen, des Freidenkens, Skeptizismus und der Abweichung (*apikorses*). Nicht nur deskriptiv, auch normativ bestimmte Nigter das Wir mit einer demokratischeren Struktur als sie die *Agude* vorgab: Kollektivität wurde nicht vertikal von oben nach unten verlaufend konzipiert, sondern horizontal: Diejenigen Vorgaben und Gebetsbücher galten, die die Gemeinde tatsächlich einhält bzw. nutzt (4.1.3). Die Kategorie der Nichtjuden (*goyim*) diene sowohl als positive und negative Referenz. Almi etwa erfasste die Kultur der politischen Divergenz in Bezug auf Nichtjuden, die in gleicher Weise wie Juden Debatten und Konflikte austrugen, weshalb sich Juden nicht anders verhalten bräuchten. Nigter hingegen forderte nicht eine stärkere Abgrenzung, sondern Zusammenhalt – vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Bücherverbrennungen sei es falsch, nun auch innerjüdisch Bücher wie Mordechai Kaplans Gebetsbuch zu verbieten. Beispiele von Nichtjuden wurden selektiv herangezogen, um die lokale Argumentation im Sinne der Gleichbehandlung von Juden zu untermauern, so etwa in Ashlis Aufzählung einzelner nichtjüdischer, progressiver und pazifistischer Gelehrter.<sup>1113</sup> In diesen Bezügen zu Nichtjuden wird deutlich, dass hinter der Frage nach dem Wir, nach Selbstverortung und Identifikationen, auch eine gesellschaftliche Verortung stand, bei der die Frage nach der eigenen Normalität mitgedacht wurde. Auf diese Normalität wird verwiesen, indem das Wir in Beziehung gesetzt bzw. der Vergleich überhaupt angestellt wird. Das landläufige Verhalten *vi ba laytn* – wie unter Nichtjuden üblich – ist für zahlreiche Positionen eine feste Referenz. 'Absonderung' erweist sich so als vielseitig einsetzbare Anschuldigung.

Der darauffolgende Abschnitt 4.2 beschreibt eine Zwischenposition zwischen Differenzorientierung und Ontologie, bei der *Yidishkayt* zwar als Wertegemeinschaft, ihre Werte aber als zeitlos behandelt wurden. Die Erziehung zu diesen Werten setzt eine prozessuale und dynamische Konzeption voraus. Die Ausführungen Abba Gordins zeigten *Yidishkayt* als eine antipolitische, ethische Differenz. Es handelt sich nicht um eine Anhängerschaft von Juden an

---

1113 Kh. Ashli zog Laotse und Menzius exemplarisch heran, um zu zeigen, dass antireligiöse Radikale nur gegen jüdische, nicht aber gegen andere Denker polemisierten (Kap. 4.2). Das Argument Ashlis war eine mustergültige Argumentationsstrategie gegen Antisemitismus: Der Verweis auf den doppelten Maßstab – andere handeln in gleicher Weise wie Jüdinnen und Juden, doch werden allein diese kritisiert – forderte die Gleichbehandlung von Jüdinnen und Juden ein. An anderer Stelle berichtete Ashli von Emerson, Thoreau oder Tolstoj, die der Argumentation dienen sollen, auch Nichtjuden ließen sich auf religiös-philosophische Meditationen ein (Kap. 4.4).

eine bestimmte politische Idee, sondern um eine Form der ethischen Lebensführung. Das Kriterium für das Ethische war für Gordin die Staatenlosigkeit, eine von anderen Gemeinschaften sich unterscheidende Lebensweise, die zur Identifikation mit der Diasporagemeinschaft positiv aufgeladen wurde. Die Grenze zog Gordin um einen sehr kleinen, quasi-elitären Kreis von Kulturschaffenden, doch wird auch deutlich, dass dieser Autor an introspektivistische und neochassidische Positionen anschließen konnte und somit Gruppengrenzen zu überschreiten suchte. Diese Verortungen haben Implikationen für das politische Programm der jeweiligen Akteure: Gordin und Ashli legten Wert auf jüdische Bildung und Erziehung. Ashlis Fokus auf eine jüdische Erziehung führte zu einer anderen Abgrenzung von Nichtjuden, als sie Gordin vornahm. Ashli generalisierte das Jüdische zu einer Form universaler Gelehrsamkeit. Der „jüdische Geist“ sei gerade nicht getrennt von der nichtjüdischen Kultur zu betrachten – beide Zivilisationen stützten sich in gleicher Weise auf die Bibel. Nichtjüdische Denker seien mithin jüdischen Nichtwissenden oder gar Ignoranten auch unter Radikalen vorzuziehen.<sup>1114</sup> Für Ashli wurde Bildung zu dem höher bewerteten Gut; der Herkunft oder einer explizit jüdischen Selbstverortung maß dieser Autor weniger Bedeutung bei, als einer universalen Gelehrsamkeit.

*Yidishkayt* wurde auch in einander widersprechenden Kontexten verwendet: Ashli beschrieb sie zum einen als ein Phänomen der Vergangenheit – eine kleinstädtische Lebensweise, die die Gemeindeverwalterinnen (*gabets*) unerbittlich überwachten. Zum anderen wurde sie als Metapher für die europäische Kultur eingesetzt, die auf der biblischen Literatur, den Propheten und der biblischen Ethik beruhe. Auch Glen nutzte eine gemischte Form substantialisierender und handlungsorientierter Beschreibungen von *Yidishkayt*. Hier sollte die Erziehung zu Kultur, Klasse und Nation dazu verhelfen, die Verantwortung des Einzelnen gegenüber dem Sozialen zu stärken. Die Ausführungen der Autoren Gordin und Glen zeigen, wie stark ethnische Begriffe mit der Vorstellung einer *Erziehung* zur Gemeinschaft verbunden sein konnten. Hierfür wurden Umdeutungen vorgenommen, etwa wenn Gordin betonte, dass das Judentum keine Religion in christlich-mystischem Sinne sei, sondern ein Lebenswandel und Lebensentwurf. Stilistisch bedient er sich der fortwährenden Wiederholung, um das neu interpretierte

---

1114 Die mittelalterliche Moralliteratur, hier das *Sefer Hasidim*, stellte die Ehre eines Nichtjuden, der die Noachidischen Gesetze (Sanh. 56–60; Yad, Melakhim, 8:10, 10:12) befolgte, über die eines Juden, der nicht Tora studierte. Ashli folgte einer Interpretation der Noachidischen Gebote durch Moses Mendelssohn und Herman Cohen, die die zugrunde liegende, rationale Menschheitskonzeption als gemeinsame ethische Grundlage von Juden und Nichtjuden verstanden (Cohen 1919: 142, 381 f.).

Selbstverständnis zu unterstreichen. Eine Umdeutung war auch die Betonung der Kulturgeschichte in Glens Beitrag, bei der Bildung und Wissen transportiert worden seien, und der Autor auf diese Weise den Stellenwert der Erziehung deutlich machte. Auch dienten Dopplungen der Umdeutung, wenn etwa Kahan den „tiefen Unterschied“, *dem tifn untersheyd un dem groysn mehalekh* zwischen Religion und Religiosität betonte.<sup>1115</sup> Diese Neuinterpretationen sind wesentlicher Bestandteil der Argumentationsstrategien der sog. *traditsyonistn*; sie verweisen auf einen Erklärungs- und Legitimationsbedarf. Das Leben in der Diaspora wurde des Öfteren mit innerjüdischen Differenzen in Verbindung gebracht. Begründungen für den Zusammenhalt des jüdischen Volkes trotz der Zerstreuung wurden gesucht und, wie gezeigt wurde, in rechtfertigender Weise vorgetragen. Damit wurden Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft erkannt, artikuliert und eine übergeordnete Einheit beschrieben. Mit innerjüdischen Differenzen gingen die Autoren A. Gelberg, Herman Frank und Shmuel Niger auf verschiedene Weise um: Während Niger und Frank religiöse Strömungen benannten und die Vielfalt der Selbstverortungen unterstrichen, betonte Gelberg weniger das Religiöse, als den Umstand der Diaspora-Existenz, aus der sich kulturelle Verschiedenheiten unter Juden ableiteten. Für Niger und Frank stand die Differenzen übergreifende Einheit im Hintergrund; sie wurde nicht weiter erörtert. Gelberg wiederum führte die „Eigenart des jüdischen Volkslebens“ genauer aus, weil dies Gegenstand des Lehrplans sein sollte. Hierzu unterwanderte der Autor althergebrachte Kategorien und Fremdzuweisungen, um für eine stärkere Differenzierung, etwa unter Kulturschaffenden selbst, zu werben. Zugleich aber verstärkte er Fremdzuweisungen an andere. Es ist denkbar, dass Niger und Frank aus einer defensiven Haltung heraus schrieben – Niger gegen die *Agude*, Frank gegen Mahler – während Gelberg mit einer offensiven Haltung eine Selbst-Identifikation einforderte und so einen größeren Spielraum für seine Ausführungen nutzen konnte. Die Frage nach dem Inhalt der Tradition, die sich Gelberg stellte, der eine Offenheit der Lehrplaninhalte zugrunde lag, hielt diesen Spielraum, diese Breite an Identifikationsmöglichkeiten offen.

Dagegen wurden in Kapitel 4.3 Positionen deutlich, die die Existenz einer Kultureinheit explizit bestritten und zu nationalen Bezügen tendierten. Doch mischen sich auch hier Beschreibungen von Substanz und Performanz: Einmal folge das jüdische Volk einem Selbsterhaltungstrieb, dann wieder betonten die Autoren die Erziehung oder auch die Subjektivität der

---

1115 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5; Kap. 4.5.

Identifikation und die Möglichkeit der Selbstbestimmung. Diese Neubestimmungen können ein Gefühl des Aufbruchs der Gemeinschaft bewirken. An diesem Punkt wird auch deutlich, dass sich ethnische (eigentlich ethnisierende) und religiöse Positionen in der Frage nach der Tradition überlagerten. So werden in diesem Passus Positionierungen beschrieben, die Judentum als eine nationale oder völkische Einheit bestimmen. Durch die uneinheitliche Verwendung kann davon ausgegangen werden, dass die Begriffe zeitgenössische Allzweckbezeichnungen waren, die in ihrem kontextuellen Gebrauch beobachtet werden müssen. Zum Beispiel liege das jüdische Volk „im Staub, voll eitriger Wunden“<sup>1116</sup> oder „ertrinkt in seinem Blut“,<sup>1117</sup> ohne dass in diesen, das Judentum als einheitlichen Körper beschreibenden Fällen von einer völkischen Argumentation die Rede sein kann.

Überraschenderweise tauchte eine Position auf, die den Einzelnen unter das Kollektiv unterordnete, und Handlungen, die dem Volk schaden, zu sanktionieren forderte.<sup>1118</sup> Hier stellte sich die auch von anderen Positionen wie Khayim Zshitlovski oder Halper Leyvik geforderte Vernachlässigung politischer Differenzen in ihrer Konsequenz besonders eigentümlich dar: Die überparteiliche Zusammenarbeit solle dem ethnischen Kollektiv und der Volkserziehung dienen. Auch betonte der Autor die relationale Verbundenheit (*connectedness*) der Juden als *folk*, auf kategoriale Gemeinsamkeiten oder das Teilen von Attributen ging er aber nur sehr diffus ein. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil große Kollektive wie Nationen typischerweise nicht durch relationale Verbundenheit, vielmehr ihnen bestimmte Attribute zugewiesen und sie darüber erst bestimmbar werden.<sup>1119</sup> Lediglich die gegenwärtigen, externen Umstände – hier verwies man auf antisemitische Zuschreibungen und Verfolgungen – wurden als eine gemeinsam zu tragende Last bestimmt. Auch hier handelte es sich um eine Verbundenheit (*connectedness*) unter Jüdinnen und Juden, weniger um ein gemeinsames Merkmal (*commonality*).<sup>1120</sup>

Die Kapitel 4.4 und 4.5 zeigen universale Positionen, die nicht obwohl, sondern aufgrund ih-

---

1116 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5.

1117 A. Golomb, FAS 8.9.1939, S. 2.

1118 Y. Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3, Kap. 4.3.

1119 „[...] when a diffuse self-understanding as a member of a particular nation crystallizes into a strongly bounded sense of groupness, this is likely to depend not on relational connectedness, but rather on a powerfully imagined and strongly felt commonality.“ (Brubaker 2004: 47).

1120 Als Gemeinsamkeit (*commonality*) müsste Y. Finkelshtayn die Juden als Paria beschreiben, dann würden die externen Zuschreibungen auch zu einem vom Autor zugewiesenen, geteilten Attribut der Gruppe. Diese Argumentation verfolgte er jedoch nicht, sodass die Beschreibungen als relationale Verbundenheit (*connectedness*) der Juden interpretiert werden können.



res Universalismus Bezüge zur lokalen jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft herstellten. Diese Positionierungen weisen verstärkt gesellschaftliche Verortungen neben den formulierten Selbstverständnissen auf, bei denen eine universale Gleichheit zwischen Juden und Nichtjuden betont, und eine entsprechende Gleichbehandlung als Ideal postuliert wurden. Diese Gleichheit kann wiederum zu verschiedenen Schlüssen führen: V. Nayman steht exemplarisch für die universalistische Position, jede Partikularität zugunsten einer Klasse von Arbeitern zu vereinen. Ähnlich wertete T. Eyges das Beharren auf dem Eigenen als Verschlossenheit, Abschottung und letztlich Chauvinismus ab. Hier kam der antijüdische Vorwurf auf, Juden seien in ihrer Abgeschlossenheit hartnäckig und „verstockt“. Die Grundstruktur dieser Zuweisung findet sich in zahlreichen Identitätsdebatten wieder und deutet vielerorts auf eine Ich-Bezogenheit der Sprechenden, sofern sie das Nichtjüdische als das Regelhafte unterstellen. Denn nur wenn eine Handlung in ihrem *Bezug* auf das Nichtjüdische verstanden wird, kann Autonomie als Ablehnung gedeutet werden. Dies Regelhafte, die nichtjüdische Universalität, wurde von Nayman und Eyges als Zentrum allen Handelns antizipiert. Mit derselben Präsupposition kam Almi zu anderen Schlussfolgerungen: Gleichheit zu Nichtjuden beinhaltete das Recht, *anders* zu sein. Paradigmatisch lässt sich diese Position anhand der Auseinandersetzung zwischen A. Almi und Khayim Zshitlovski bzw. Halper Leyvik zeigen – beide Seiten beriefen sich auf eine Gleichheit zu Nichtjuden, leiteten aber je verschiedene Schlüsse ab. Hierbei ist zu erkennen, worin die nichtjüdische Entität bestehen soll: Während Zshitlovski und Leyvik aus der Sicht Almis auf eine Einheit der *goyim* verwiesen und den kulturellen Zusammenhalt über politische Differenzen hinweg befürworteten, rückte Almi die politischen Gruppierungen der Nichtjuden ins Blickfeld, bei denen die Überzeugungen mehr Gemeinsamkeit als eine geteilte Sprache herstellten. Aus diesem Grund sprach sich Almi für eine dezidiert politische, anarchistisch-sozialistische Positionierung innerhalb der jiddischsprachigen Kulturszene aus.

Als polarisierender Autor unterstrich Abba Gordin eine grundsätzliche, wesensbedingte Differenz zwischen Juden und Nichtjuden und den Eigenwert des Partikularen, der das Jüdische positiv über dem Nichtjüdischen verortete und eine Umdeutung externer, antisemitischer Zuschreibungen vornahm. Wie Nayman, wenn auch mit gänzlich verschiedener Intention, dokumentieren Gordins Ausführungen, dass sowohl Religiosität als auch Ethnizität als Stigma gedeutet werden konnten. Ebenso polemisch wie Gordin beschrieb Almi in diesem Abschnitt Nichtjuden – bedingt auch die ihnen nachstrebenden, Anerkennung heischenden jüdischen „Imitatoren“ – als „Barbaren“ und deutete das Nichtjüdische als eine jüdisch-monotheistisch

geprägte Zivilisation. Gleichheit wurde somit als ein mit jüdischen Vorzeichen charakterisiertes Ideal beansprucht.<sup>1121</sup> Beide Autoren nutzten Beschämung („shaming“)<sup>1122</sup> als gruppenbildende Strategie, die bloßstellt, wer sich einer jüdisch-amerikanischen, 'bourgeois' Kultur annäherte, die die Autoren als standardisiert und intellektuell flach wahrnahmen.<sup>1123</sup> Die Angleichung an Nichtjuden galt als billiger Abklatsch, Kopie oder Verfälschung des Originals, mitunter auch als Götzendienst.<sup>1124</sup>

Schließlich arbeiteten die Identifikationen in Kapitel 4.5 mit universal gültigen, „allgemeinmenschlichen“ Ideen, wie der Natur des Menschen, einem allgemein gültigen Wissen und einer entsprechenden Wissenschaft, sowie einer übergeordneten, allgemeinmenschlichen Religiosität und Kunst. Universal konzipierte Aussagen transportierten in den dargelegten Fällen deskriptive und normative Konformitätserwartungen, d.h. Vorstellungen darüber, wie menschliches Handeln sei und sein solle. Dem wurden Aussagen über entfremdetes oder unmenschliches Handeln entgegengesetzt, die den Vorwurf der Kulturlosigkeit, die Abgrenzung gegen Primitivität oder im Fall der Dystopie Goldbergs die Anklage gegen eine „Diktatur von einigen sehr reichen Einzelnen“ transportierten. Kämpferisch forderte man, „die Gesellschaft von allen Müßiggängern und Parasiten“ zu befreien, eine „Diagnose“ der Gesellschaft gestellt, und eine „Arznei“ verschrieben.<sup>1125</sup> Diese Fälle können als Aufrufe und Appell interpretiert werden, innerhalb der jiddisch-anarchistischen Gemeinschaft und der Arbeiter/innenbewegung Protest gegen die Unterdrückung von Religiosität, von Kunst, gegen die stalinistischen Verfolgungen und gegen die „Verstaatlichung der Revolution“<sup>1126</sup> zu mobilisieren.

---

1121 Ebenso Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5, beide Autoren Kap. 4.4.

1122 Anders als bei führenden Mitgliedern und Intellektuellen einer sozialen Bewegung entsteht Gemeinschaftsbildung bei der Mehrheit der weniger gebildeten Mitglieder aus niedrigen Schichten bzw. working-class-Kulturen über Rekrutierungsmechanismen wie die Zusicherung und Bereitstellung materieller und symbolischer Belohnungen, über die Verteilung bzw. den Entzug von Ehre, oder über Männlichkeitsrituale (vgl. Brubaker 2006: 101, sowie Fn 200 dieser Arbeit). Diese Mechanismen kamen mit Ausnahme der Ehrenbezeugung in dieser Debatte nicht zur Anwendung.

1123 Vgl. A. Golomb in Kap. 4.1.1.

1124 Gordin beschämte diejenigen, die den Konflikt mit kommunistischen Gegnern scheuten (Kap. 2.2.4), ebenso wie Almi, der das Ausbleiben von Protest als Schmach darstellte (Kap. 4.1.2). In abgeschwächter Form trug Niger die Enttäuschung von der radikalen Presse vor, die nicht genügend gegen die Exkommunikation Kaplans protestierte (Kap. 4.1.3).

1125 Neben N. Goldberg nutzte T. Eyges pathologisierendes Vokabular (Kap. 3.2.3).

1126 Rocker; Goldman 1968.

## 5 RESÜMEE: ERTRAG DER UNTERSUCHUNG

The historians refuse to confront Jewish radicalism in its own right, even as they make shrewd remarks about its unanticipated role; the Jewish radicals, in similar fashion, refused to confront religion in its own right, even as they made shrewd remarks about its unacknowledged uses.

(Howe 1976: 323)

In der vorliegenden Untersuchung wurde der Frage nachgegangen, wie jiddischsprachige Anarchisten um Abba Gordin Zugehörigkeit verhandelten, das heißt die Grenzen dieser gemeinschaftsstiftenden Kategorien testeten, bestimmten und verschoben. Dabei wird deutlich, dass sich die Differenzebenen, auf denen Zugehörigkeit angesiedelt wurde, während der Analyse gewissermaßen vermehren – nicht nur eine, sondern vier oder fünf Ebenen überlappen einander und können nur idealtypisch getrennt betrachtet werden. Die Untersuchungskategorie Religion ist um drei oder gar vier Kategorien zu ergänzen: Das Soziale im Sinne einer Klassenzugehörigkeit, das Ethnische oder die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und das Politische in der Zugehörigkeit zur anarchistischen Bewegung bzw. zum Radikalen, Freidenkerischen wurden immer wieder zum Selbstverständnis und zur sozialen Verortung hinzugezogen. Radikalität konnte sich sowohl auf das Politische wie auch auf das Soziale oder die Kulturproduktion beziehen. In allen Fällen wurde Radikalität mit Freidenken gleichgesetzt. Kategorien wurden so miteinander verbunden, dass sich die Differenzebenen quasi vermehrten und überlagerten: Wissenschaft wurde zuweilen politisch gedeutet, sodass diese Kategorie dem Politischen subsumiert, oder auch eigenständig als Frage nach der Ursache von Erkenntnis über die Menschheit behandelt wurde. Das Religiöse wurde stellenweise auch als Kriterium der sozialen Abgrenzung und als Frage der Klassenzugehörigkeit gedeutet. Eine Tradition der religiösen Verfolgung wurde politisiert und diente der Aufwertung des zur Diskussion Stehenden, etwa wenn die Verfolgung von Wissenschaft und „Epikureern“ durch die Kirche herangezogen wurde, um sich mittels einer traditionellen Argumentation – es sei schon immer so gewesen – auf eine historische Distanz und Gegnerschaft zu berufen. Der Verweis auf den Status als Minderheit oder Paria und die Antworten, die Akteure auf Verfolgungen gaben, um etwa Unrecht im Rahmen der Theodizee erklärbar zu machen, spiegelte das jeweils religiöse oder eth-

nische Selbstverständnis. Dabei wurde die Position des gesellschaftlichen Außenseiters positiv gedeutet und affirmiert, oder diese Positivwendung als Wiederholung des Unrechts, als Chauvinismus abgewehrt.<sup>1127</sup>

Religion wurde weit expliziter adressiert und problematisiert, als die Zugehörigkeit zu einem Volk, was zunächst mit dem *sampling*, der Auswahl der Artikel in der *Fraye Arbeter Shtime* begründet werden kann. Dennoch liegt mit den Schriften Abba Gordins auch ein chronologischer Querschnitt vor, in denen sich der Autor mit dem Religiösen befasste und der Begriff des Volkes ebenso wenig offen diskutiert wurde. Dies relativiert den Verweis auf die Vorauswahl. Außerdem ist die harsche Religionskritik, vor deren Hintergrund die Debatte verlief und mit der sich Traditionalisten auseinandersetzten, zu berücksichtigen – die Religionskritik der *maskilim* erfuhr quasi eine überarbeitete Neuauflage. Gerade das Verhältnis zur nichtjüdischen Umwelt und die Bewahrung von Eigenständigkeit waren wesentliche Topoi der jüdischen Aufklärung, die nicht zuletzt durch verschiedentlich eingesetzte Begriffe von Religion in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit bis heute Gegenstand von Diskussionen sind.<sup>1128</sup> Vor diesem Hintergrund zeichnet sich das „Ressourcenproblem“<sup>1129</sup> deutlich ab, das allein in den Polemiken gegen die neue Religiosität vorgetragen wurde, nicht von Religiösen oder sog. *traditsyonistn* selbst. Darin kam die etablierte, religionskritische Norm dieser Gemeinschaft zum Tragen, die in einigen Selbstdarstellungen von neuen Religiösen beschrieben wurde.

Dieses dominante anarchistische Selbstverständnis trat in erster Linie im unterschiedlichen Einsatz von Argumentationsstrategien hervor: Sogenannte *pro-traditsyonistn* waren bestrebt, die gemeinschaftsstiftende Kategorie Religion neu zu bestimmen und auf diese Weise mit dem radikalen, anarchistischen Selbstverständnis in Einklang zu bringen.<sup>1130</sup> Das geschah häu-

---

1127 G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3, Kap. 4.5 dieser Arbeit. Der Autor kritisierte im Anschluss an Tolstoj jedes Unrecht, gleich ob es durch Herrschende oder durch Revolutionäre begangen worden sei. Unterdrückt seien alle Menschen, ungeachtet ihrer Herkunft, Religion und Sprache. Herrschaft war somit nicht entlang eines Klassenunterschieds strukturiert, sondern im Sinne einer Kosmologie als ganzheitliche Totalität gedacht und konzipiert.

1128 Batnitzky 2011. Die Autorin befasst sich auch mit chassidischen Strömungen, deren Verständnis von Religion sich von dem protestantischen Begriff der Religion im Privaten unterscheidet. Vgl. hierzu Fn 230 dieser Arbeit.

1129 Kap. 3.1.1.

1130 Mordkhe Yafe (1939a,b), A. Almi (1940) und Shmuel Levin (1941) waren die Autoren, die gegen „Pseudo-Religiöse“ aus einer *nicht antireligiösen* Perspektive polemisierten. Während Yafe sie explizit nutzte, verwendete Almi die Bezeichnung nicht. Dieser beschrieb die gotteslästerlichen Schlechtwetter-Religiösen sarkastisch als die, die mit Büchern um den Almemor (die Bima) der *shul* (Synagoge) umhergingen. Levin kritisierte die „Konjunktur-*bal-tshuves*“ oder „konjunkturelle Gläubige“. Beide – Almi und Levin – kritisierten einen falschen Umgang mit der Tradition unter sog. neuen Frommen.

fig durch Umdeutungen und Bedeutungsverschiebungen, etwa in der Einführung der Dichotomie Religion und Religiosität, oder durch Neubesetzen des Begriffs Religion mit einem Glaubenssystem, wodurch *falsche* Religionen wie Nationalismus und Kommunismus anvisiert werden konnten und sich der Fokus verlagerte. Häufig wurde der Konflikt über antagonistisch gesetzte Subkategorien ausgetragen, deren Verhältnis zueinander bestimmt wurde, wie Gott<sup>1131</sup> und das Böse,<sup>1132</sup> der *Tanakh* bzw. die Bibel<sup>1133</sup> und Wissenschaft,<sup>1134</sup> allen voran Frömmigkeit und Freidenken bzw. Radikalität oder der freie Wille. Eine stark individualisti-

- 
- 1131 Gott wurde als allhöchste Kraft und universaler Verstand imaginiert, als Instanz, mit der Gläubige willkürlich umgingen (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5; Kap. 3.2.2), als allmächtig, erbarmungslos, gefräßig und als Gewalt über Leben und Tod (A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3; Kap. 3.2.1), oder konträr als die Ursache von Leben (A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2; Kap. 3.2.2). Der Gottheit wurde etwa in der Diskussion um das Opferritual das Böse zugerechnet, wobei Abba Gordin darauf verwies, dass die Propheten den Opferkult als Götzendienst verboten, während Sayman argumentierte, der Opferkult sei gerade deshalb praktiziert worden, weil er für den wahren Dienst an Gott gehalten worden sei (Kap. 3.2.1). Für Gordin war die Gottheit das Ich, das Ego oder der reine Geist, eine weibliche und schöpferische Kraft (Kap. 2.2.3). Nach Gordin fordere das Ich bzw. das Ego fordere kein Opfer, sondern *diburim un maysim* (Kap. 2.1). So entfaltete sich die Diskussion um das Wesen Gottes an der *Akedas Yitskhak*, der biblischen Geschichte der Opferung Isaaks.
- 1132 Die Autoren A. Almi und Melech Ravitsh suchten nach einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Vor dem Hintergrund der Theodizee diente die Metapher 'Hiobs Frau' als positive Identifikationsfigur für einen antiautoritären Bezug zu Gott (A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5; M. Ravitsh, FAS 1.11.1940, S. 6). Für Gordin war die Entfremdung vom Naturzustand (*natirlekhster matsev*) die Ursache von Gewalt. Technik produziere Uniformität, Ähnlichkeit und Identitäten, die der Naturzustand nicht vorsehe (Kap. 2.2.5). Auch hier wurde Gewalt Menschen zugeschrieben, wenn geistige Gewalt (*rukhniesdike gevalt*) durch Indoktrination sowohl von Juden, wie Christen, von Kommunisten, Sozialisten und selbst Anarchisten ausgeübt werde.
- 1133 Bei den Verhandlungen stand der *Tanakh* metaphorisch für ein traditionell religiöses Judentum. Hier wiederum waren einzelne Geschichten umstritten, weil sie „zu religiös“ bzw. nicht in einem freiheitlichen Sinn umzudeuten waren: Die Schöpfungsgeschichte, die Bindung Isaaks, die Sintflut und der Turmbau zu Babel. Angeschlossen wurden Unterscheidungen zwischen den zu begehenden Feiertagen getroffen. *Peysekh*, *Khanike* und *Purim* seien im freiheitlichen und sozialen Sinne umdeutbar, *Rosh hashone* und *Yonkiper* hingegen nicht (Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7; Kap. 2.2.2). Relegitimierungen strebten nach Rehabilitation; sie stellten die Semantik dieses Symbols in Frage, etwa wenn der *Tanakh* als Weltliteratur und Buch der Jugend der Menschheit (Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5; Kap. 3.1.3) oder als Ursprung der europäischen Zivilisation beschrieben wurde, der in zahlreiche Bereiche der nichtjüdischen Kultur, wie Literatur, Politik und Recht eingeschrieben sei (Kh. Ashli, FAS 13.11.1942, S. 5; Kap. 3.1.3). Bezugsgröße und Referenz waren auch Nichtjuden, etwa die „größten Vertreter der amerikanischen Literatur“, die als Zeugen für die Ehrwürdigkeit des umstrittenen Werkes fungierten. Um die Umdeutungen zu bestärken, wurden auch Heroisierungen und die Idealisierung einer jüdischen Leidensbereitschaft eingesetzt (A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5; Kap. 3.1.3).
- 1134 Hierfür werden dem Wissenschaftler etwa Aufgaben- und Zuständigkeitsbereiche zugewiesen, die von religiösen Fragen separat betrachtet wurden. In der Wissenschaftsgeschichte wurden Verfolgungen durch die Kirche oder etwa der Atheismusstreit um J. G. Fichte (1762-1814) und die darauffolgende Sanktion als Indizien für eine nonkonformistische Tradition herangezogen (Kap. 3.1.1). Hier wie in der Zuweisung von Zuständigkeitsbereichen wurden Wissenschaft und Religion als Dichotomien bzw. Antipoden einander ausschließend verstanden. Jedoch nicht, wenn sie von Religion nicht zu trennen und mit Kunst, Moral und Poesie eng verknüpft wurden. Die Wissenschaft wurde in diesen Fällen als eine Folge von Religion nachgeordnet betrachtet oder als ihr Gegenüber und Teil des Bösen dargestellt. Damit stoße Religion einen zivilisierenden Prozess an, sie wird als das fortschrittliche Streben nach Höherem, die Verwirklichung der göttlichen Ordnung gezeichnet. Sie erfülle eine gesellschaftliche Funktion, indem sie sinnstiftend wirkt (Kap. 3.1.3).

sche Interpretation schrieb dabei das Böse nicht einer überirdischen Instanz zu, sondern dem Verantwortungsbereich des Menschen.<sup>1135</sup> Das Subjektive und Individuelle an „Fakten“ rückte hier in den Vordergrund, die Eigenverantwortlichkeit in der Aufnahmebereitschaft und Interpretation von Wissen wurde deutlich gemacht. Der hohe Stellenwert des Subjektiven äußerte sich in spiritualistischen, zum Teil introspektivistischen<sup>1136</sup> Positionen, wie sie Gustav Landauer, Abba Gordin oder Menachem Boreysho vertraten. In den antiautoritären Antworten auf den Vorwurf, Gott oder neue Fromme seien despotisch, wurde intern auf eine innerjüdische religiöse und nationale Pluralität, oder extern und universalistisch auf die Eigenverantwortung der Gläubigen verwiesen. Autorität ging somit nicht von den handelnden Akteuren aus oder von einem Glaubenssystem per se.<sup>1137</sup> Wissen war somit auch wertorientiert konzipiert. Es zeigte sich in diesen wissenschaftskritischen Positionen eine Nähe zum Kulturpessimismus der Kritischen Theorie, die 1944 das Werk *Dialektik der Aufklärung* erstmals veröffentlichte. Diese Nähe ist bemerkenswert, weil sie zeigt, dass intellektuelle, hier wissenschafts- und fortschrittskritische Standpunkte von kulturellen oder ethnischen Kategorien der West- und Ostjuden unabhängig sind. Auch die Form des Schreibens, der autoritäre Duktus und der Anspruch eines privilegierten Zugangs zu einer metaphysisch konzipierten, alles durchdringenden Wahrheit waren der Kritischen Theorie ähnlich. Mit dieser ideengeschichtlichen Nähe lässt sich die Debatte um religiöse *Yidishkayt* in die größere Bewegung eines erstarkenden religiösen Sozialismus<sup>1138</sup> einordnen, wie ihn Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Löwenthal<sup>1139</sup> vertraten oder auf christlicher Seite Paul Tillich oder T. S. Eliot,<sup>1140</sup> die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. auf Probleme des Rationalismus, auf technizistisch eingesetzte wissenschaftliche Erkenntnisse und auf Fragen der Entindividualisierung und Massenkultur antworteten, indem sie um eine Erneuerung des Geistes und der Tradition rangten. Das Religiöse konnte hierbei im Schleiermacherschen Sinne als das „Spirituelle“ und das „Lebendige“ auf-

---

1135 A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3, Kap. 3.1.2; Almi 1940, Kap. 3.2.2. In diesem Sinne können hier Abba Gordins Ausführungen eingeordnet werden, der auf die Prozesshaftigkeit der Tradition und Vielfalt der Tora verwies, die erst gedeutet werden müsse (s. Kap. 2.1, S. 69 ff., sowie Kap. 2.2.1, Fn 387).

1136 Zu Überschneidungen zum Introspektivismus s. die Fn 557, 694, 838 dieser Arbeit.

1137 A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5; M. Ravitsh, FAS 1.11.1940, S. 6; Kap. 3.2.2. Almi schätzte die Haltung der Frau Hiobs gegenüber Gott, Ravitsh verwehrte sich dagegen, „wie ein Wurm“ vor Gott zu kriechen. In diesem Sinne kann auch die Abwehr der *kheyder*-Kritik bzw. der Kritik der autoritären Lehrformen als Forderung nach Eigenverantwortung interpretiert werden: In der Debatte um die Lehrinhalte der jiddisch-säkularen Schulen wurde auf die Art und Weise der Lehre, nicht auf ihre prinzipiellen Inhalte verwiesen (Sh. Levin, FAS 28.3.1941, S. 5; Y. Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7; Kap. 3.1.3).

1138 Der Begriff, etwa die Abgrenzung von einem 'profanen' Sozialismus ist nicht eindeutig und wurde zum Teil von den Akteuren selbst verwendet (vgl. Buber 1928/ 1985; zum „ethischen Sozialismus“ s. u.a. die Beiträge in Ulbrich 2006).

1139 Löwy 1997; s. die Fn 106; 107.

gefasst werden, dem eine revolutionäre Kraft beigemessen wurde.<sup>1141</sup>

Wie gezeigt, wurde Religion als Wissensproblem in Kap. 3.1 oder als Frage nach Herrschaft in Kap. 3.2 verhandelt. Beide Kategorien, Wissen und Herrschaft, sind in ihrer Umstrittenheit und Nichtselbstverständlichkeit zentral und recht charakteristisch für das hier untersuchte anarchistische Geflecht an Ideen. Denn sie berührten die Kernfrage nach Autonomie, Determinismus und Fremdbestimmung. Der hohe Stellenwert von Bildung, der für die anarchistische Ideengeschichte typisch ist, spiegelte sich darin.<sup>1142</sup> Die Topoi der klassischen Aufklärung und des Humanismus, „was kann ich wissen“?, „was sollen wir wissen?“, „wofür lernen wir?“ tauchten in dieser Debatte auf. Sie richteten sich auf normative Fragen nach einer instrumentellen, zweckdienlichen Vernunft, die sich vor dem Hintergrund der Materialschlachten im Ersten Weltkrieg, den Kriegsvorbereitungen in den 1930er Jahren und der Verbindung von Forschung, Patriotismus und Militarismus abzeichneten.<sup>1143</sup> Wissen, auch das religiöse Wissen, wurde zu einer ethischen Frage. Religion als Herrschaftsform und -instrument wurde, gezeigt in Kap. 3.2, von beiden Seiten diskutiert – sowohl von Religionskritikern als auch von sog. Traditionalisten, die sich jeweils gegen dogmatisierte, routinisierte und institutionelle

---

1140 Christlich religiöser Sozialismus entstand während der Revolution 1848/49 und war ein von den Frühsozialisten in Frankreich wie C. H. de St. Simon geprägter Begriff. Die Schweizer Pfarrer H. Kutter und L. Ragaz, daneben K. Barth, P. Althaus und E. Eckert suchten zu Beginn des 20. Jhds. nach einer begrifflichen Synthese zwischen Sozialismus und Christentum, sie verstanden sich als „religiös-sozial“ und konfessionell ungebunden. Kennzeichnend für die mehrheitlich protestantische Bewegung waren eine starke Kirchenkritik und der Wunsch nach Unabhängigkeit vom Christentum (vgl. den Eintrag von Paul Tillich in RGG<sup>2</sup>: 637-648). Auch hier wurde das 'Reich Gottes' auf Erden angestrebt, eine neue Theonomie, die in Abba Gordins Begriffen als eine Verwirklichung des Individuums, des Egos, beschrieben werden könnte. Doch bemühten sich auch diese sozialistischen Denker um eine Abgrenzung von einer anarchistischen „utopistischen Ethik“: Nach Tillich sei religiöser Sozialismus universal und stehe einer „abstrakt egalitäre[n] und anarchistische[n] Theorie des Gesellschaftsaufbaus“ (ebd.: 645) konträr gegenüber.

1141 Auf Analogien zu W. Benjamins Denken wurde schon des Öfteren verwiesen; abschließend soll eine der Geschichtsphilosophischen Thesen angeführt werden. Er verstand Spiritualität als revolutionäre Kraft – als „Mut“, „Humor“, „List“, Beständigkeit im Lauf der Geschichte und Hartnäckigkeit gegenüber erlebtem Unrecht. „Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztern im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen [...]“ (Benjamin 1965: 80).

1142 Vgl. die Ausführung zum *shifles*-Komplex S. 186 ff.

1143 So jedenfalls beschrieb Leslie Vaughan die Verbindung von Wissenschaft und Kriegstechnik des US-Staates, „whose new form of warfare depended above all on the cooperation of the intelligentsia: on technical expertise, scientific administration and managed information designed to mobilize a domestic consensus.“ (Vaughan 1991: 445). Hier wurde die Zeit des Ersten Weltkriegs bis zur Red Scare behandelt. Diesen Zusammenhang problematisierte Almi (Kap. 3.1.2), ebenso wie Gustav Landauer, der Naturwissenschaft als das Zweckdienliche und Unmoralische zugunsten des Innehaltens und der Spiritualität ablehnte (Kap. 3.1.3), und Abba Gordin, für den jedoch allein die nichtjüdische Zivilisation in Frage stand, die mit Giftgas und Bomben verbunden sei (Kap. 2.2.4; 2.2.5).

Formen der Religion, vertreten etwa von kirchlichen Vertretern und Einrichtungen, richteten. Insofern kann auf beiden Seiten der Debatte von einem *antiklerikalen* Konsens gesprochen werden. Der Konflikt mit Vertretern Gottes auf Erden wurde hierbei im Rahmen des Klassenkampfes verstanden, wodurch Herrschaft aber nicht mehr eine der Religion zugeschriebene, ihr innewohnende Eigenschaft gedeutet wurde.<sup>1144</sup> Neben diesen Deutungen und Umdeutungen, Korrekturen und Belehrungen scheint die Intensität der Debatte am stärksten, wenn Zuschreibungen über das Barbarische und das Moderne, etwa im Vorwurf der Rückständigkeit, zum Einsatz kamen. Hier war es die Öffentlichkeit, die durch das Religiöse, das man in den privaten Bereich verwies, verletzt sei: Sayman verknüpfte in dieser in Kap. 3.2.2 sukzessive nachgezeichneten Polemik gegen Khayim Liberman die sonst üblichen Argumentationsstrategien, die in ihrer Kumulation zur Identifikation des Nonkonformisten führten. Zwar wurden Abwertungen, Dramatisierungen und Provokationen von fast allen Autoren eingesetzt, doch verknüpfte Sayman diese gruppenbildenden Strategien, mit denen das Gegenüber beschämt und zum Schweigen gebracht werden sollte.<sup>1145</sup>

Neben dem Religiösen wurden auch politische und soziale Differenzen explizit diskutiert, wodurch das Ethnische zu einer schwelenden, sich entziehenden und zugleich willkürlich durchbrechenden Kategorie der Identifikation wurde und lediglich von Universalisten und Kosmopoliten (vgl. Kap. 4.5) – auch hier nur implizit – in Frage gestellt wurde. In Bezug auf Volk, Nation und *Yidishkayt* sind die Angaben in Kapitel 4 weniger explizit und um Einiges widersprüchlicher, als in Bezug auf Religion und Religiosität in Kapitel 3. Die Annahmen kamen häufig implizit zum Tragen und waren aus dem Kontext herauszuarbeiten, während in der Debatte um Religion oder Religiosität als Merkmal der Zugehörigkeit mit expliziten Definitionen gearbeitet wurde. Die Kategorien Religion und Religiosität überlagerten damit die Debatte – eine mögliche Erklärung ist, dass Merkmale der Zugehörigkeit verhandelt wurden (religiöse Handlungen, Kleidung, Lebensweise),<sup>1146</sup> zu denen bereits durch die osteuropäische Aufklärung eine deutliche Distanz geschaffen worden war. Die in Kapitel 3 angeführten Schriften diskutierten diese Distanz, während die dort zitierten Akteure keinen Druck zur Rechtfertigung der von ihnen verwendeten Begriffe für Volk, Nation und *Yidishkayt* sahen. Anders je-

---

1144 Kap. 2.2.2. Gordin schränkte ein, Synagoge und Rabbinat seien vom Klassenkonflikt ausgenommen, da hier keine Privilegien und Landbesitz in Anspruch genommen würden.

1145 Kap. 3.2.3. Neben Shlomo Sayman problematisierte auch T. Eyges, die „vorgestrigen Freidenker“ würden mit ihren Thesen hausieren gehen.

1146 Annahmen über unsichtbare Identitäten speisen oft aus Wissen über die, die sichtbar sind – also von der Kleidung auf den Bildungsstand und von der Hautfarbe auf die Nationalität.



doch in Bezug auf die soziale Verortung: Wurde die Selbstverortung innerhalb eines jüdischen Kollektivs nur implizit angedeutet, war die Grenzziehung zu den umgebenden Völkern und Nichtjuden weitaus deutlicher. Für ein „praktische[s] Verständnis, das Personen von sich und ihrer gesellschaftlichen Welt haben“, die „situierete Subjektivität“<sup>1147</sup>, wie Brubaker die soziale Verortung umschreibt, nahmen Akteure häufig historische oder gegenwärtige Bezüge auf antisemitische Fremdzuschreibungen oder betonten stattdessen die Gleichheit zwischen Juden und Nichtjuden (Kap. 4.4). Die Nichtexistenz einer Grenze wurde herausgestellt und damit möglicherweise, das Innere der Gruppe adressierend, auf antisemitische Zuschreibungen reagiert. Es wird dann deutlich, dass diese Debatte eine innerjüdische Diskussion um Differenz und Gleichheit im Verhältnis zur nichtjüdischen Gesellschaft war, die auch in dieser Hinsicht Fragen der osteuropäischen Aufklärung bzw. *Haskole* wiederholte.

Zudem wurden andere Kategorien neben *Yidishkayt* umgedeutet und neu bestimmt; so wird bestätigt, dass sich Menschen in einem Raster von sich überschneidenden, zuweilen auch gegenläufigen Kategorien des Partikularen und des Universalen verstanden und erfuhren. Selbstverständnis und gesellschaftliche Verortung waren insofern keine homogene Entität.<sup>1148</sup> Kategorien wie die nichtjüdische Zivilisation und ihr Verhältnis zum „jüdischen Geist“ wurden abgewogen, während das Partikulare auf- oder auch abgewertet wurde. Dann wurden die nicht näher bestimmten Kategorien „Zivilisation, Marxismus und Wissenschaft“<sup>1149</sup> explizit gemacht, oder schwebten im Hintergrund der Debatte. Abwertungen wurden je nach Ziel der Argumentation eingesetzt: So wurden *goyim* als Barbaren dargestellt, oder umgekehrt die Nähe des „jüdischen Geistes“ zur nichtjüdischen Zivilisation unterstrichen.<sup>1150</sup> Für Kosmopoliten wiederum waren die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden kaum von Interesse und andere Unterscheidungen – etwa die Natur oder das Wesen des Menschen – wichtig.<sup>1151</sup> Nichtjuden fanden dann keine Erwähnung, wenn es um eine weltweite Gemeinschaft von Freidenkern und Wissenschaftlern ging, die sich der Objektivität des Wissens verschrieben hätten. Die Wissenschaftsdebatte scheint mit der Frage nach den Ursachen von Naturerscheinungen, oder nach dem Wissen des früheren und des neuzeitlichen Menschen ein universal zu

---

1147 Brubaker 2004: 71.

1148 Ebd.: 72.

1149 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

1150 A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3.

1151 Kap. 4.5. Der Begriff Kosmopolitismus diente in der Sowjetunion als antisemitisches Schimpfwort (Pinkus 1974). Hier wurde er von T. Eyges (FAS 21.3.1941, S. 3) und Kh. Ashli (FAS 13.11.1942, S. 5) affirmativ zur Selbstbeschreibung einer radikalen Intelligenz eingesetzt.

klärendes Problem zu sein. Einige Autoren suchten zudem Verbindungen zwischen dem Partikularen und dem Universalen: So wurde etwa ein universal konzipiertes, religiöses Gefühl anhand einer spezifischen Gruppe dargestellt. Umgekehrt konnte 'das Jüdische' als universale Philosophie gedeutet werden. Dann wurde dem jüdischen Monotheismus eine historische und philosophische Bedeutung, oder dem *Tanakh* ein hoher literarischer Stellenwert in der Kulturgeschichte zugewiesen. Das Umdeutungs- und Aufwertungsbestreben konnte sich sowohl nach 'außen' gegen antisemitische Zuschreibungen, wie auch nach 'innen', etwa gegen eine jüdisch-säkulare Strömung richten. Implizit transportierten diese Positionen das Zentrum der Wertsetzungen – Universalität, 'die Philosophie' oder 'die Literatur'. Dies auch, wenn Khayim Ashli und Abba Gordin den jüdischen Charakter 'des Universalen' und 'der Menschheitsliteratur' unterstrichen. In allen Fällen aber wurde die Frage offen gelassen, ob Partikularität nicht eine eigenständige Bedeutung, quasi aus 'sich' heraus haben konnte, ohne dass ihr *Nutzen* in der menschlichen Geschichte oder Literatur bewiesen werden musste.

Es ist evident, dass sich die Deutungen von Religion als Religiosität auf Lehrplaninhalte auswirken konnten, zumal sie die Grundsätze von Institutionen, hier der *Arbetering* Schulen, berührten. Sie hatten aber auch Folgen für das Verhältnis dieser radikal jiddischistischen Subkultur zur amerikanisch-jüdischen Mehrheitskultur. Wurde *Yidishkayt* im breiten Sinne als Kultur oder Lebensentwurf verstanden, lag eine Distanzierung von Akkulturationsbestrebungen nahe. Wurde Judentum, wie durch Gordin, nicht als Religion, sondern ohne die Dichotomie 'weltlich vs. religiös' konzipiert, kollidierte dieses Verständnis mit einem Begriff von Religion als privater Angelegenheit, als subjektives Interesse losgelöst von der Öffentlichkeit, im marxischen Sinne als Privatwillkür oder „Schrulle“<sup>1152</sup>. Diese Kollision zeigte sich in der harschen Kritik Saymans (Kap. 3.2.3) an „*frumakes*“, den neuen Religiösen, die ihre Positionen „zu laut“ vertraten und sich öffentlich durch sichtbare Merkmale zu erkennen gäben. Es ist möglich, dass sich die humanistischen Deutungen von Religiosität als Wurzel allen Strebens nach Höherem, als Teil der menschlichen Zivilisation und Kultur, als Element von Kunst und Bildung, gegen diese Konzeption einer säkularen Öffentlichkeit und gegen den Verweis des Religiösen in den privaten Bereich richteten. Diese These ist vor dem Hintergrund des Verlusts der Autonomie der traditionellen Gemeinden (*ko'ol*) zu verstehen, die keine Trennung von Religiosität und Öffentlichkeit praktizierten. Gerade die Autorität der Gemeindeverwal-

---

1152 S. dazu Fn 729 dieser Arbeit.

tung wurde in den Debatten des Öfteren herangezogen, worin die Präsenz dieser Frage um Religion und ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit deutlich wird.

Neben Umdeutungsprozessen und der Übernahme von Fremdzweisungen wurden bestehende Kategorien gefestigt,<sup>1153</sup> erweitert, umgangen oder unterwandert,<sup>1154</sup> Autoritäten untergraben<sup>1155</sup> und die Glaubwürdigkeit des Gegenüber geschwächt.<sup>1156</sup> 'Weiche' Abgrenzungen werden deutlich, wenn „Brücken“ gebildet, Unterschiede kenntlich gemacht, aber Gemeinsamkeiten beibehalten wurden. Anhand der jeweiligen Strategie lassen sich die Position der Akteure in der Debatte, und die Rolle die Religiösen zugewiesen wurde, erkennen. So wurden neue Religiöse zum einen nicht als Bedrohung wahrgenommen, wenn beschwichtigend davon überzeugt werden sollte, Marxismus und Wissenschaft würden zu Unrecht beschuldigt.<sup>1157</sup> Ebenso suchte die Argumentation die Vermittlung, Gottlosigkeit sei zu Unrecht der Beweis eines strengen Radikalismus.<sup>1158</sup> Andererseits wurden aber, wie gezeigt werden konnte, neue Religiöse von einigen Akteuren doch als Bedrohung der Gemeinschaft in ihrem 'bestehenden' Charakter wahrgenommen.

Abba Gordin nahm in diesen Debatten eine polarisierende Rolle ein: Seine sozial-psychologischen, philologischen und ethisch-pädagogischen Ausführungen provozierten in dem Moment, in dem sie der Autor auf eine Gotteskonzeption zurückführte.<sup>1159</sup> Er verband Elemente der frühen chassidischen Tradition mit den sozialkritischen und pädagogischen Motiven der

---

1153 A. Almi, FAS 20.05.1938, S. 3, Kap. 4.2. Hier wurde die traditionale Argumentation herangezogen, dass sich das Judentum schon immer durch *mekhitse* nach außen abgegrenzt habe. Almi verwendete den Begriff für die rituelle Trennwand, die *innerjüdisch* den für Frauen vorgesehenen Bereich im Gottesdienst abgrenzte.

1154 Ebd., Kap. 4.2; 4.4. Dieser wies den Vorwurf 'jüdischer Faschismus', geäußert von Ben Tsien Goldberg und Khayim Zshitlovski, zurück; ebenso wie A. Gordin, der den Vorwurf „linker Faschismus“ zurückgab (M:28; s. S. 120 f. dieser Arbeit, sowie Fn 935). Von Gelberg wurden die Kategorie 'osteuropäisches Judentum' und andere als unzulässige Verallgemeinerungen, ebenso wie das Konzept einer 'Kultureinheit' ausgehoben (Gelberg 1939a; Kap. 4.3). Hier finden sich schriftliche Zeugnisse in Form von Selbstbeschreibungen („wir sind eine nationale Minderheit“), die die Makroebene spiegeln, auf der Reibungen zwischen Minderheiten und Mehrheitsgesellschaft ablaufen.

1155 So seien I. Kants Werk nicht ausreichend demokratisch und sozial (N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2, Kap. 4.5) oder der „geschätzte Kropotkin“ wenig „empfänglich“ für das „ursprünglichste Weltwesen“ (G. Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3; s. Kap. 4.5).

1156 Das soziale Kapital der Glaubwürdigkeit wurde vor allem durch die Vorwürfe Heuchelei (*tsvies*) bzw. Verlogenheit, zweierlei Maß, Inkonsequenz innerhalb der eigenen Logik, Vergessenheit und selektive Wahrnehmung entzogen.

1157 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

1158 Ts. Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5.

1159 Ich möchte an die Verve Shlomo Saymans erinnern, mit der er Khayim Liberman aufforderte, nicht die radikale Gemeinschaft zu belehren. Liberman könne glauben, was er wolle, doch solle er Geschichte im Sinne des *Tanakh* nicht lehren. Mit Wissenschaft habe Frömmigkeit nichts zu tun (Sh. Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3).

*Haskole*, um nicht zuletzt den Akkulturationsbestrebungen der 1940er Jahre entgegen zu wirken. Damit bot der Autor eine eigene Antwort auf die osteuropäische Aufklärung als ein Phänomen des bürgerlichen Mittelstands, mit der er gerade nicht die Anerkennung jüdischen Lebens als produktiven Teil der nichtjüdischen Gesellschaft erzielte. Insofern warf seine Positionierung als religiöser Anarchist Fragen über das Verständnis von Religion, Anarchismus und das Verhältnis zwischen beiden auf. Dieser Autor spiegelte damit auch das Brüchige an Begriffen wie Säkularität oder Radikalität in der Sekundärliteratur, wie einleitend dargestellt wurde.<sup>1160</sup>

Für diese Antwort ist Gordin jedoch nicht bekannt geworden. Allein seine scharfe Kritik an den Entwicklungen in Russland nach 1918 wurde von der englischsprachigen Öffentlichkeit wahrgenommen. Zum einen ist dies mit der Sprache zu begründen – Gordin verfasste das Werk *Communism Unmasked* auf Englisch. Doch auch „interindividualistische“ Thesen verfasste der Autor auf Englisch. Vermutlich war die weit verbreitete, antikommunistische Stimmung vor dem Hintergrund des sich entfaltenden Kalten Krieges in den USA für das Werk eines Anarchisten aufnahmebereit. Dies sicher nicht ohne Bedenken des Autors, der sich vehement gegen jede Politik als Handlung auf der Grundlage von Machtunterschieden verwehrt. Gordin stritt auch nicht um eine angesehene Position innerhalb des politischen und kulturellen Feldes, sondern für eine *Abkehr* von Politik, für eine ethische Innerlichkeit und um kulturelle und anti-politische Autonomie.

Einen innovativen Beitrag leisteten neben Gordin auch Autoren, die moderne Konzeptionen von Tradition und die Relativität des Absoluten innerhalb einer gläubigen und sich als traditionell verstehenden Gemeinschaft stark machten. Auch innerhalb der antireligiösen Gemeinschaft waren sie innovativ, insofern sie einen nicht mehr privilegierten Zugang zu einem nicht mehr metaphysisch konzipierten Begriff von Wahrheit vertraten.<sup>1161</sup> So unterstrich Shmuel Nigger die Verschiedenheit der Liturgie, Khayim Ashli verwies auf sich unterscheidende Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeiten, die vom Standpunkt des Betrachters und vom Zugang zum Feld abhingen. Zudem boten die vorgestellten Positionen alternative Deutungen der Inhalte und Aufgaben von Wissenschaft. Der Begriff von Religion war hier eng mit Wissenschaft

---

1160 Jüngere Forschungen widmen sich den zahlreichen Konnotationen, die 'Weltlichkeit' und Säkularität annehmen konnten, vgl. hierzu Fishman 2009: 72 ff.; bereits 2006.

1161 Zahlreiche sozialistische, kommunistische und freidenkerische Zeitschriften um die Jahrhundertwende gaben sich Namen wie *Varhayt*, *The Truth-Seeker*, etc. (vgl. die Illustration in Tcherikover 1945: 421, sowie Fn 114 dieser Arbeit).

verbunden, das zeigt die Intensität der Debatte um wiederkehrende Verweise auf wissenschaftliche Erkenntnisse und auf das Kausalitätsproblem. Die Antworten auf dieses formulierte Problem waren atheistischer,<sup>1162</sup> agnostischer,<sup>1163</sup> oder mystischer<sup>1164</sup> Natur.

Damit müssen Annahmen über den Atheismus und die Antireligiosität des Anarchismus und die Säkularität des Jiddischismus zumindest seit der Oktoberrevolution modifiziert werden. Religiosität war nicht im phänomenologischen Sinne 'das' nonkonforme Element im Anarchismus, vielmehr erwies sie sich als Kategorie, die Spannungen innerhalb der Gemeinschaft vorantrieb und verschärfte. Es ist allerdings eine spezifische Deutung von Religion als Religiosität und Besinnung auf eine traditionelle Moral, die verteidigt wurde. Religion war in diesem Sinne eine Überzeugung, die individuelle Entscheidungen und das Privatleben beeinflusste. Charakteristisch für diese Gemeinschaft war folglich nicht die Feindschaft gegenüber der jüdischen Tradition, sondern die Ablehnung von Herrschaft *nicht nur* in Bezug auf Religion. Dies wird darin deutlich, dass die verschiedenen am Disput beteiligten Positionen die Frage nach Autonomie und Herrschaft adressierten, um Religion und Tradition zu verwerfen, oder umgekehrt auf den Brillanten im Steinhaufen<sup>1165</sup>, auf das zu bewahrende Element der Tradition, verwiesen. Wissen und Autonomie wurden in allen Positionen der Debatte als Herrschaftsfragen verhandelt. Religionskritiker adressierten das Autoritäre am traditionellen Gemeindeleben und verwendeten Gotteskonzeptionen, die eine überirdische, den Menschen feindlich gesinnte und despotische Macht beschrieben. Gordin und andere aber verwiesen auf die subjektive Verantwortung der Individuen, Tradition zu gestalten. Das Böse wurde von diesen Akteuren nicht mit dem Wesen Gottes verbunden, sondern mit der Konzeption des Menschen, der zu Entscheidungen befähigt ist. Auf diese Weise argumentierten traditionalistische Anarchisten mit der Selbstverantwortung der Individuen, während Religionskritiker Verantwortung und das Böse auf eine transzendente Macht verlagerten, von der es sich zu lösen galt.

---

1162 V. Nayman, FAS 29.07.1938, S. 3.

1163 A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2; sowie FAS 7.12.45, S. 5.

1164 Gordin befasste sich ausführlich mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion, indem er auf mystische Motive der Deutung der Welt zugriff. Es drängt sich die These auf, dass die harschen Kritiker der Religion nicht an der jüdischen Mystik 'vorbei' kamen. Allein der Agnostizismus gab eine Antwort auf das gestellte Kausalitätsproblem, ohne es zu ignorieren. Auch die Beschreibungen Natansons durch Nayman (Kap. 3.1.1) verwiesen auf eine Wissenschaftskritik, die an der Abstraktion von Natur ansetzte. Hier wurden Positionen einer anarchistischen Wissenschaftskritik antizipiert, die in den 1970er Jahren zum Tragen kam (vgl. Feyerabend 1990; 2009; zu ökologischen Positionen vgl. Bookchin 1996; Curran 1999).

1165 Die Metapher ist I. L. Peretz' Erzählung *Der brilyant* (1920: 214-22) entlehnt.

Religiöse argumentierten damit stärker individualistisch, als ihre Opponenten, die ein Weltdeutungsmuster fürchteten, das den kritischen Geist der potentiellen Gefolgschaft vernebeln würde. Insofern boten sie eine anarchistisch plausible Selbstverortung, die nicht trotz, sondern aufgrund der Verteidigung von Religiosität individualistisch war. Und es mag kein Zufall sein, dass sich ihre Religiosität mit dem starken Antikommunismus – exemplarisch standen hierfür A. Gordin und A. Almi – überlagerte und somit eine doppelte Abgrenzung vorgetragen wurde. Nicht zuletzt zeigte die harsche antikommunistische Polemik auch Gemeinschaftsansprüche der Akteure, die während der Februar- und Oktoberrevolutionen zur russischen revolutionären Intelligenz gehörten und noch immer um das Verbindende, auch und gerade mit antireligiösen Autoren um die Bestimmung des revolutionären Subjekts rangen.

Es lassen sich keine Ausschlussverfahren innerhalb dieser Gemeinschaft beobachten. So scharf die Polemik gegen Kommunisten oder gegen neue Religiöse auch formuliert wurde, fanden ihre Positionen dennoch einen Platz innerhalb der Debatte; sie wurden trotz der Intensität der Polemik weder ignoriert, noch zum Schweigen gebracht oder ausgeschlossen. Dieser Umstand mag mit den fehlenden Sanktionsmitteln zusammenhängen, doch spielte der weltflüchtige Charakter der Intellektuellenreligiosität und die Lebensführung der „Nichts-als-Intellektuellen“<sup>1166</sup>, die feste organisatorische Strukturen ablehnten, in gleicher Weise eine Rolle. Schließlich waren es nicht nur irdische Antagonismen, wie der Klassenkampf, die diskutiert wurden, sondern auch spirituelle und kosmologische Ansätze, die Fragen der Theodizee und der Weltunvollkommenheit nachgingen. Dies etwa im Anschluss an den Positivismus des 19. Jahrhunderts, der in der Debatte um das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik bzw. Transzendenz wieder aufgegriffen wurde. Die theoretischen und praktischen Sinnkonzeptionen waren demnach allumfassend, quasi kosmologisch konzipiert und strebten nicht danach, Andersdenkende zugunsten einer pragmatischen Politik, wenn auch vorübergehend, auszuschließen.

Stattdessen spiegelt die hier untersuchte Debatte eine Konkurrenz zu kommunistischen Strömungen innerhalb der jüdischen Emanzipation in Amerika – sie beschrieben identitäre Auseinandersetzungen um individuelle Freiheit, das Ringen um die „Seelen von Juden“<sup>1167</sup>. Religiöse Juden rief man 'zurück' zur Vernunft, Antireligiöse rief man zu Moral und den ethischen Lehren der Tora. Sie reflektierten eine subkulturelle Dynamik hin zur Neubestimmung von re-

---

1166 Weber 2005: 396.

ligiösen Inhalten – und damit der eigenen Identifikation, wenn etwa der wöchentliche Ruhetag und der Auszug aus Ägypten als Erinnerungen an Generalstreiks gedeutet und Inhalte des Dekalog als soziale Lehren interpretiert wurden.<sup>1168</sup> Diese Verhandlungen können als Teil der Reaktion auf den Rückgang jiddisch-anarchistischen Gemeinschaftsgefühls verstanden werden.<sup>1169</sup> Paradigmatisch für diese Konkurrenz können V. Nayman und A. Gordin als zwei polarisierende Kontrahenten herangezogen werden. Gordin vertrat, neben Leybush Lehrer, eine dezidierte Positivwendung von antijüdischen Fremdzuschreibungen. Seine Differenzorientierung, die das Judentum als das gänzlich Andere beschrieb, wehrte Gleichheits- und Assimilationsbemühungen ab und affirmierte abwertende Fremdzuschreibungen. Gordins Position lässt sich damit als polarisierender Knotenpunkt innerhalb einer inneranarchistischen Debatte um Gleichheit oder Differenz von religiösen und ethnischen Subgruppen der Kategorie Menschheit einordnen.

Darüber hinaus begleitete die Debatte auch den Einflussverlust des Anarchismus, der bereits drei Jahrzehnte anhielt, zeitweilig während des Spanischen Bürgerkrieges unterbrochen war, und der seit dessen Ende umso deutlicher hervortrat. Möglicherweise versuchten religiöse Anarchisten, diesem Niedergang durch die Hinwendung zu Frömmigkeit entgegenzuwirken und an den auflebenden Neochassidismus im Sinne I. L. Peretz anzuschließen. Dies aber sahen andere Akteure wiederum als Gefährdung des radikalen Charakters der Gemeinschaft. Diese Konzeptionen der Gefährdung bringen die jeweils wahrgenommenen Grenzen der Gemeinschaft zutage. Die Grenzüberschreitungen und das Verschwimmen der Gruppengrenzen beschrieben den Prozess, der als 'Überlaufen' zu den Lubawitscher Chassidim etwa von Sh. Sayman heftig angegriffen wurde. Diese Transformation äußerte sich in der Konkurrenz verschie-

---

1167 Diese Formulierung ist einem Ausdruck von Shmuel Eisenstadt entlehnt, der über den ultraorthodoxen, den „assimilierten“, den die Nationalautonomie befürwortenden oder den sozialrevolutionären, antinationalen Widerstand gegen zionistische Positionen schreibt: „Die intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen zwischen all diesen Lagern waren heftig und oft geradezu erbittert. Allerdings wurden die Spaltungstendenzen dieser Konflikte in den jüdischen Gemeinden, zumindest bis zu einem gewissen Grad [...] ausgeglichen. An erster Stelle stand die Tatsache, daß die Gegner nicht um ein zentrales Machtzentrum kämpften. Mit anderen Worten: sie rangen mehr um die 'Seelen' der Juden als um konkrete Ressourcen oder Machtstellungen [...].“ (Eisenstadt 1992: 163). Institutionell schlug sich dieses „Ringens“ um die „Seelen von Juden“ in der hohen Zahl an Neugründungen der säkularen und religiösen, sozialistischen und traditionalistischen Schulen in den 1920er und 1930er Jahren nieder, die ihrerseits die Vielfalt des amerikanischen Judentums wiedergaben.

1168 In „Uncle Moses“, der Verfilmung eines Romans von Scholem Asch aus dem Jahr 1932, ruft ein orthodox gekleideter Jude mit rituellem Gesang zum Streik auf, den er mit dem Auszug der Juden aus Ägypten und der Sklaverei vergleicht (ein Auszug ist dokumentiert in Pacific Street Film Projects 1980: 21:43-22:11 min.).

1169 Vgl. die Einleitung dieser Arbeit, S. 17 ff.

dener Sinnkonzeptionen, die die „all-embracing moral communit[ies]“<sup>1170</sup> anboten. Akteure wie Abba Gordin erkannten diese Konkurrenz nicht an und formulierten Anschlussmöglichkeiten zwischen anarchistischen und traditionellen Gemeinschaftskonzeptionen, wodurch Grenzüberschreitung erst möglich wurde.

Mit dieser Debatte zeigte sich innerhalb eines subkulturellen Ausschnitts jüdisch-amerikanischen Lebens in der Tat eine „religiöse Renaissance“<sup>1171</sup>. Auf die schon seit 1881 von der osteuropäischen *Haskole* enttäuschten Hoffnungen wurden verschiedene Antworten gegeben, von denen sich die – säkularen – kommunistischen und die zionistischen als die erfolgreichsten erwiesen.<sup>1172</sup> Sowohl die Forderungen des BUND nach nationaler und kultureller Autonomie wie auch anarchistische Bemühungen um Dezentralisierung und lokale Syndikate setzen sich in vergleichbarer Größe nicht durch. Es wird auch deutlich, dass nicht nur bundistische, sondern auch kosmopolitische, anti-politische und anti-staatliche Stimmen diejenigen waren, die die verschiedenen zionistischen Strömungen herausforderten. Diese standen dem Kulturnationalismus Achad Ha'am und dem Diasporanationalismus Simon Dubnows nahe.

Es ist möglich, dass diese Konkurrenz ein treibender Faktor in der kulturellen Dynamik der jiddischistischen Sprachbewegung war. Die beachtliche linguistische, sozial- und ideengeschichtliche Produktivität war mit der formalen Institutionalisierung der Sprache<sup>1173</sup> möglich: Diese Institutionen waren die Presse, hier die spezifisch anarchistische *Fraye Arbeter Shtime*, jiddische Schulen und Universitäten, Theater, literarische Werke und ihre Kritik. Über diese Institution sympathisierten die Autoren mit dem Selbstverständnis des Blatts; zum einen schrieben sie für eine anarchistische Zeitung, zum zweiten bestimmten sie damit, was in einer anarchistischen Debatte Gehör finden durfte. Zugleich zeigte die *Fraye Arbeter Shtime* die Breite der Zugehörigkeit von „Radikalen“, die sowohl anarchistisch, sozialistisch als auch kommunistisch argumentierten. Insofern kann dieses Blatt zugleich als Forum aufgefasst werden, das subkulturelle Transformationen dokumentierte, und nicht allein als Presseorgan mit einer dogmatischen Ausrichtung. Obwohl die konkurrierenden, kommunistischen und zionistischen Strömungen an Einfluss gewannen, war die kulturelle Produktivität der anarchistischen Jiddischisten nicht zu unterschätzen. Vor allem die starke Übersetzungstätigkeit, meist

---

1170 Tilly 1978: 79.

1171 Sh. Rabinovitsh, FAS 16.09.1938, S. 5.

1172 Pianko 2010.

1173 Zu den Institutionen der Sprache vgl. Fishman 1981: 439 ff.



ohne Entlohnung und des nachts durchgeführt, erweiterte das Spektrum der jiddischen Literatur – auch wenn, wie gesehen, einzelne Akteure diese kulturellen Arbeiten subjektiv als überflüssig klassifizierten, abwerteten und verwarfen. Analog waren die hier vorgestellten Konzeptionen von *Yidishkayt* eine Bereicherung des jiddisch-intellektuellen Lebens, die Kultur von jeglichen „machtpolitischen Einflüssen“<sup>1174</sup> zu befreien suchten. Diese kulturelle Produktivität war zum Teil mit einer ideologischen Abwehr von Akkulturation verbunden. Die Distanz wurde ausgesprochen differenziert dargestellt und Gruppengrenzen insofern instigiert, etwa wenn Gordin die Andersartigkeit der Juden zu den Nichtjuden betonte und diese Differenz politisch markierte.

Die Positionen in der Debatte spiegeln eine Bandbreite an jüdisch-anarchistischen Identifikationen, von denen einige in die plurale Mehrheitsgesellschaft als „jüdisch-amerikanisches“ Selbstverständnis aufgenommen wurden, andere wiederum nicht. Politischen Haltungen, etwa sozialdemokratischen, gewerkschaftlichen, pazifistischen oder antifaschistischen Standpunkten wurden häufig eine bereichernde Funktion für das US-amerikanische jüdische Leben zugesprochen.<sup>1175</sup> Anarchistische Literaten, nicht nur jiddischsprachige, standen so vor einem Problem, das sich auch jiddischistischen Kulturaktivisten stellte: Die subkulturelle Dynamik beschränkte sich auf die Einwanderungsgenerationen und ebte ab, sobald sich die potentiellen Anhänger, für die ein ganzes Auffangsystem aus Vereinen, Clubs und Gesellschaften bestand, mit der englischsprachigen Mehrheitsgesellschaft identifizierten und anderen sozialen Rückhalt fanden.<sup>1176</sup>

Sprache und Religiosität waren untrennbar mit der Frage nach Integration verknüpft. Die von Jonathan Sarna beschriebene, englischsprachige und mittelständige Subkultur fand durch ihr nicht-religiös-aber-jüdisch-Sein Anschluss an die nichtjüdische Mehrheitskultur.<sup>1177</sup> Insofern beschrieben die Konzeptionen religiöser *Yidishkayt* eine Form von Radikalität, die in Abgrenzung zur religiös pluralistischen Mehrheitsgesellschaft arbeiteten, in der Jüdischsein ohne explizit religiöses Leben gedieh. Nichtreligiöse Konzepte von *Yidishkayt* stellten damit eine „respektable“ Kategorisierung jüdischer Lebensentwürfe dar, da sie mit Normvorstellungen über

---

1174 Vgl. die Sicht von R. Rucker (Fn 12).

1175 Zu politischen Positionen zweier Reformrabbiner s. Fn 171.

1176 M. Smith, FAS 4.4.1941, S. 4, Kap. 4.1.

1177 Sarna 2004: 223. Anforderungen nachzukommen, ein amerikanischer „Bürger“ zu werden, indem man aufhörte, „Hebräer“ zu sein, bezeichnet Goldstein als „policy of Jewish invisibility“ (Goldstein 2006: 90; s. auch Fn 161 dieser Arbeit).

das Religiöse im privaten Bereich in Einklang standen. Folgen wir Michael Warner, lag darin eine „Hierarchie der Respektabilität“<sup>1178</sup> in unserem Fall alternativer jüdischer Lebensentwürfe: Diejenigen Konzeptionen von *Yidishkayt*, die nach Normalität strebten, waren mehrheitsfähig. Normalität war in der hier untersuchten Debatte das Nichtjüdische – das häufig als Norm und Vergleichsgröße galt<sup>1179</sup> – und der „jüdisch-amerikanische“<sup>1180</sup> integrative Lebensentwurf der Akkulturation, den einige der Autoren als „Standardisierung“ und „Massenkultur“ beschrieben und problematisierten.

Vor diesem Hintergrund dokumentierte die Debatte den Prozess der Aushandlung des Verhältnisses einer Gemeinschaft zu ihrer Umwelt, die als bedrohlich oder auch als bereichernd wahrgenommen wurde. Mit den eingangs aufgeworfenen Problemen der Historiographie, die den kulturellen Beitrag ethnisch homogen konzipierter Gruppen unterstreicht und hierbei Differenzen glättet, bleibt schließlich festzuhalten, dass sich Forschungen gerade nicht auf die mehrheitsfähigen, respektablen Deutungen von Kategorien wie in diesem Fall von *Yidishkayt* beschränken, sondern ihre Breite und den Ideenreichtum erfassen sollten. Dann kann nachvollzogen werden, wie und warum sich bestimmte Auslegungen durchsetzten, wodurch wiederum Forschungen im Rahmen der Jüdischen Studien die Durchlässigkeit der kulturellen Grenzen einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft zu spiegeln vermögen.

---

1178 Warner 1999: 49.

1179 Vgl. die Kap. 4.4 und 4.5.

1180 Nationalistische Integrationsvorstellungen, die von außen an die Akteure herangetragen werden, wendeten sich in den 1930er Jahren verstärkt gegen die sog. „hyphenate-americans“, die nicht als wahre Patrioten anerkannt würden. (Vaughan 1991).





## 6 INDEX

- Abend Blat, Dos: S. 30
- Adler, Cyrus: Fn 181
- Adler (Kovner), Y.: Fn 704
- Agudas Shohrey-Hofesh (ASHua"H): Fn 246; 249
- Agudes-harabonim fun amerike un kanade: S. 196; 207-8; 250-4; 298-301; Fn 172; 207
- Aksler, B.: Fn 211
- Albo, Josef: S. 67; 69; Fn 277; 290
- Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Poyln un Russland: see BUND
- Almi, A.: Kap. 3.1.2; 3.1.3; 3.2.2; 4.1.2; 4.2; 4.4; S. 144; 146; 182-7; 196-99; 277-80; 288-91; 296-300; 316; Fn 211; 595; 801; 892; 1130-37
- Alter Epshtayn: Fn 211
- Alter, Viktor: S. 158; 160; Fn 558
- Alveltlekher Yidisher Kultur Farband YKUF: S. 240; 242; Fn 919
- American Jewish Committee: Fn 49
- American Jewish Joint Distribution Committee: Fn 620
- Anarkkhiya: Fn 243
- Andrews, Steven P.: Fn 26
- An-Ski (Rapoport, Salomo Z.): S. 20; 99; 101; 276; Fn 263; 780; 987
- Anti-Diffamation League of B'nai B'rith: Fn 161
- Anti-Stage Jew Ridicule Committee, Chicago: Fn 161
- Aquinas, Thomas: Fn 496; 1080
- Arbeter Fraynt: S. 151; Fn 120; 562; 565; 566; 568; 569
- Arbeterhoyz: S. 237-8
- Arbeterring: S. 27; 120; Fn 100; 109; 120; 134; 137; 474; 785; 1019
- Arbeter Tsaytung, Di: S. 148
- Asch, Scholem: Fn 206; 566; 575; 1168
- Ashli, Khayim: see Almi, A
- Baeck, Leo: S. 141
- Bager, Shlomo: S. 160
- Bakunin, Michael: S. 4-6; 8; 114; Fn 27; 34; 37; 355; 443; 444; 461; *Autorität*: Fn 17; 19; *Religion*: S. 21-24; Fn 101; 104; *Wissenschaften*: Fn 25
- Bal-Makhshoves (Elyashev, Israel I.): Fn 49
- Bank, Yoysef: Fn 704
- Baranov, M.: Fn 574
- Bellegarrigue, Anselme: Fn 26
- Benjamin, Walter: Fn 169; 507; 710; 912; 1141; *Spiritualität*: Fn 1141
- Berditshevski, Mikha Y.: S. 20; 188; 258; Fn 95; 987
- Bergelson, Dovid: Fn 164; 928
- Bergson, Henri-L.: Fn 600; 637
- Berkeley, George: S. 158; Fn 608; 613; 637
- Berkman, Alexander: S. 60; Fn 29; 32; 42; 52; 211
- Bialik, Chaim N.: S. 204; 260; Fn 782; 987
- Bialostotski, B. J.: Fn 211
- Bingham, Alfred: S. 193-5; 231; 294-7
- Bittelman, Alexander: Fn 196
- Blanc, Louis: Fn 737; 1074
- Bloch, Ernst: Fn 107
- Blum, Léon: Fn 942
- de la Boëtie, Etienne: S. 4; Fn 15
- Boreysho, Menakhem (Khonen Ayalti): S. 146; 206; 308; Fn 341; 557; 694; 698; 736; 837; 838; 839; 926
- Borodolin, I.: Fn 211
- Boston Investigator: Fn. 114
- Botashanski, Yankev: S. 145
- Bovshover, Yoysef: Fn 85; 565; 905
- Braslavsky, Abba: Fn 1112
- Nakhman Bratslaver: S. 188-9; 257; Fn 536; 982
- Brousse, Paul: Fn 42
- Buber, Martin: S. 308; Fn 107; 331; 342; 556

- Bubinski, Yankev: S. 146-7; 154; 158; 160;  
Fn 609; 613; 839
- Bukshteyn, A.: Fn 211
- Cahan, Abe: S. 25; 28; 149; Fn 115; 160; 268; 562;  
574; 601; 1059; 1112
- Catholic Workers Movement: Fn 33
- Chabad Lubawitsch: S. 211; 223; 317; Fn 278; 1049
- Chagall, Marc: Fn 206
- Chaplin, Charly: Fn 206
- Clarion, The: S. 61
- Cohen, Herman: S. 71-2; 75;  
Fn 338; 369; 421; 664; 1114
- Cohen, Josef J.: Fn 134; 211; 213
- Comte, Auguste: S. 25; 63; 154; 286;  
Fn 268; 312; 340; 740; 1074; 1080
- Confédération Générale du Travail C.G.T.: Fn 28
- Confédération Nacional de Trabajo C.N.T.:  
Fn 20; 60
- Darwin, Charles: S. 25; 63; 165-6;  
Fn 344; 580; 614; 867
- Der Nister (Kahanovitsh, Pinhas): Fn 164; 205
- Delitzsch, Friedrich (Bibel-Babel-Streit):  
Fn 700; 864; 1057
- Dewey, John: Fn 31
- Deyvidson, S.: Fn 211
- Dostojewski, Fjodor: S. 281-4; Fn 679
- Dubnow, Simon: Fn 165; 321
- Dubovski, Dr.: Fn 211
- Durkheim, Émile: Fn 322; 420
- Edelshtat, Dovid: S. 148; Fn 85; 905
- Einstein, Albert: S. 292; Fn 206; 637; 716; 938
- Eliot, George: Fn 268
- Eliot, Thomas S.: S. 308
- Emerson, Ralph W.: S. 181; 276;  
Fn 626; 690; 859; 1113
- Entin, Yoel: Fn 139
- Epshtayn, Melech: Fn 5
- Epshtayn, Shakhne: Fn 196; 939
- Eyges, Tuvye B. (Thomas B.): Kap. 3.1.1; 3.2.3; 4.4;  
bes. S. 162-4; 217-20; 275-6; 279-80; 303-4;  
Fn 119; 558; 697; 702; 764
- Farber, Sh.: Fn 211
- Faure, Sébastien: Fn 249
- Faygnboym, Binyomen: S. 28; Fn 119; 572; 575; 618
- Feder: S. 60
- Fefer, Itsik: Fn 206; 208; 637; 928
- Ferrer, Francisco: Fn 31; 42; 249
- Feuchtwanger, Lion: Fn 206
- Feuerbach, Ludwig: S. 177-9; 229; Fn 420; 1100;  
1103
- Feyvel, Bertold: S. 276; Fn 987
- Fichte, Johann G. (Atheismusstreit): S. 221; Fn 594;  
1134
- Finkel, Madis: S. 160; Fn 613
- Finkelshtayn, Lew: S. 159; Fn 211
- Finkelshtayn, Yitskhak: S. 163; 265; 267-73; Fn 182;  
558; 707; 786
- Fink, Rubn: Fn 211
- Folkstsaytung: Fn 530; 1112
- Forverts: S. 149-50; Fn 49; 72; 89; 115; 196; 1059
- Fourier, Charles: S. 25; Fn 30
- Frank, Herman: S. 146; 165; 167; 172-5; 226; 236;  
249-50; 253-4; 291-3; 296; 298; 301;  
Fn 69; 211; 556; 637; 716; 717; 885; 892; 980;  
1061
- Frank, P. A.: Fn 569
- Fraye Arbeter Shtime (wenn nicht zitiert):  
S. 15; 29; 42; 50-1; 60; 148-51; 318-9
- Fraye Gezelshaft, Di: S. 148; Fn 87; 569
- Freie Arbeiter Union Deutschlands FAUD: Fn 28
- Freud, Sigmund: S. 65; Fn 266; 293
- Fromm, Erich: S. 141; Fn 107; 527
- Frumkin, A.: Fn 211
- Frumkin, Ester: Fn 205; 929
- Fuks, A. M.: Fn 211
- Solomon ben Jehuda ibn Gabirol: Fn 472
- Galleani, Luigi: Fn 42

- Gdalya, P.: S. 61; Fn 10
- Gelberg, Anatoli: S. 205-7; 210; 263; 267-72; 301; Fn 182; 558; 801; 839; 878; 888; 911; 1154
- Gintsburg, Shaul: Fn 791
- Glants-Leyeles, Aron: S. 146; 206; Fn 139; 208; 213; 520; 839; 926
- Glatshteyn, Yankev: S. 49; Fn 49; 520; 557; 736; 837
- Glazman, B.: Fn 211
- Glen, Menachem G.: Kap. 3.2.2; 4.2; bes. S. 206-7; 210; 260-2; 300-3
- Globus, James: Fn 211; 214
- Godwin, William: Fn 249
- Goethe, Johann W.: Fn 681
- Goldberg, Ben Tsien: S. 240; Fn 49; 206; 213; 934; 1154
- Goldberg, Noyekh: S. 193-5; 227; 284-8; 297; 304; Fn 69; 114; 837
- Goldblum, Khayim: Fn 139
- Goldfaden, Avrom: S. 25; Fn 240
- Goldman, A. L. (Abraham Leib): Kap. 3.1.2; 4.5; S. 167-76; 186-95; 289-91; Fn 631
- Goldman, Emma: S. 60; 190; 232; Fn 29; 42; 51; 86; 149; 236; 440; 572; 580; 1059
- Goldshteyn, I. B.: Fn 211
- Golomb, Avrom: S. 146; 205; 236; 238-40; 263; 267; 272; Fn 49; 785; 839
- Gordin, Abba: Kap. 2; Kap. 4.2; Kap. 5; daneben S. 2; 12-15; 28; 38; 41-57; Fn 6; 57; 73; 119; 120; 169; 170; 211; 214; 218; 223
- Gordin, Yankev: S. 28
- Gordin, Yudah L. (der Rezhitser lle): S. 59; Fn 378
- Gordin, Zeev V.: S. 59; 61; 81; 145-6; Fn 242; 289; 720
- Gordon, Hersh L.: S. 145
- Gordon, Judah L.: Fn 291; 397
- Gottlober, Avrom: Fn 240
- Guenzburg, Mordechai A.: Fn 291
- Grave, Jean: Fn 29; 249
- Groyser kundes: Fn 704
- Guillaume, James: Fn 27
- Guyot, Yves: Fn 612
- Hado' ar: S. 60
- Jehuda Halevi: Fn 472
- Hed hakvuzah: S. 60
- Hegel, G. W. Friedrich: S. 62; Fn 323; 496; 1080
- Heine, Heinrich: S. 238; Fn 726; 780; 905; 908; 972
- Heisenberg, Werner: Fn 655
- Herodot: Fn 8
- Herwegh, Georg: Fn 972
- Hess, Moses: S. 25
- Hillquit, Moris: Fn 171
- Hofshtayn, Dovid: Fn 928
- Homer: S. 194; Fn 8
- Horodetski, Shmuel A.: S. 20; 188; 258; 276; Fn 96.
- H. P.: S. 224; Fn 558; 813
- Hume, David: S. 292; Fn 654.
- Hurvits, Yitskhak A.: Fn 211; 905
- Ibsen, Henrik: Fn 566; 580
- Ingersol, Robert G.: Fn 120; 727
- Internationale, anti-autoritäre: Fn 37
- Internationale Arbeiterassoziation: Fn 33; 60.
- Internationale, Sozialistische: S. 136; Fn 27; 33; 37; 1078
- In Zikh: Fn 208; 520; 531; 837
- Iron-Clad Age (Indianapolis): Fn 114.
- Isakovits, D.: Fn 211; 892
- Joint Legislative Committee to Investigate the Educational System of the State of New York: see Rapp-Coudert Committee
- Jewish Sabbath Observers Association (Jew. Sabbath Alliance): Fn 162
- Jewish Socialist Federation: Fn 196
- Kahan, Tsvi: Kap. 3.1.3; 4.5; bes. S. 142-3; 178-80; 294; Fn 292; 558; 603
- Kallen, Horace M.: Fn 146; 893
- Kant, Immanuel: S. 177; 193-5; 221; 284-8; 292; Fn 365; 369; 654; 664
- Kaplan, Morchechai: S. 49; 146; 160; 196; 207-10; 223; 228; 231; 250-2; 299; Fn 172; 172; 239; 279; 502; 893; 1124

Josef Karo: Fn 449  
 Kartazshinski, Oskar: Fn 211  
 Kaspe, Avrom: Fn 138  
 Kats, Moshe: S. 28  
 Kazdan, Kh. Sh.: Fn 49; 88  
 Khaymovits, M. I.: Fn 211  
 Kibetser: Fn 704; 1110  
 Kohen, Michael: Fn 211  
 Koidanover, Tsvi H.: S. 68-9; 133  
 Kopelov, Yankev: Fn 102  
 Koralnik, Avrom: Fn 213  
 Kornhendler, I.: Fn 211  
 Korn, M.: Fn 211  
 Kosenitzer, Israel: Fn 165  
 Kovner, B.: Fn 575  
 Krants, Phillip: Fn 562  
 Krishtal, L.: Fn 211  
 Kropotkin, Peter: S. 4; 13; 114; 158; 165; 257; 276;  
     281-4; Fn 5; 11; 29, 340, 562, 566, 587; 613;  
     614; 626; 695; 905; 1155  
 Kropotkin literatur gezelshaft: Fn 580; 614  
 Feter Kropotkin yubiley-komitet: Fn 1061  
 Kulbak, Moyshe: Fn 205  
 Kvitko, Leyb: Fn 928  
  
 Landauer, Gustav: S. 181-2; 281-4; 287; 296; 308;  
     Fn 11; 107; 556; 587; 663; 679; 695; 738; 838;  
     864; 1143  
 Lapin, Berl: Fn 694; 837  
 Lawrence, David H.: Fn 268  
 Lazarson, R.: Fn 211  
 Lehrer, Leybush: S. 142-3; 146; 165; 256; 317;  
     Fn 49; 211; 839; 920; 949  
 Lenin, Wladimir I.: S. 60; 116; 286; Fn 32; 242; 372  
 Leonow, Leonid M.: Fn 470  
 Lessing, Gotthold E.: S. 130-1  
 Levin, Shmuel: S. 200-2; 204; 277-80;  
     Fn 558; 569; (794); 801; 811; 880; 1130  
 Levinsohn, Isaak Ber: Fn 164  
 Levin, Yankev: S. 144; 202-5; 255; 259-61;  
     Fn 53; 138; 594; 702; 801; 808; 878; 1133  
  
 Leyvik, Halper (Leyvik Halpern): S. 20; 240-4; 254;  
     298; 302-3; Fn 213; 558; 573; 1017  
 Liberman, Aron S.: Fn 84; 898  
 Liberman, Khayim: Kap. 3.2.3; S. 228; 310; Fn 211;  
     214; 617; 638; 791; 1159  
 Libin, Z.: Fn 575  
 Liebknecht, Wilhelm: Fn 103  
 Liessin, Avrom: Fn 575  
 Liliput: Fn 196  
 Literarische Heftn: S. 60  
 Litvin, A.: Fn 139  
 Lekert, Hirsch: Fn 84  
 Locke, John: Fn 41  
 Lombroso, Cesare: Fn 43  
 Louis, Roman: S. 148  
 Löwenthal, Leo: S. 308; Fn 107  
 Lubliner, Jakob I.: Fn 165  
 Luden, Yoysef: Fn 246  
 Lukács, Georg: Fn 107  
 Issak ben S. Luria Aschkenasi:  
     Fn 255; 259; 387; 423  
 Luxemburg, Rosa: Fn 33  
  
 Machno, Nestor: S. 13; 60; Fn 57  
 Mackay, John H.: S. 22; Fn 26; 30; 102  
 Magnes, Judah L.: Fn 171  
 Mahler, Raphael: S. 174-5; 249-50; 298; 301;  
     Fn 593; 657; 661; 954  
 Malakh, L.: Fn 211  
 Malatesta, Errico: Fn 5, 29; 249; 614  
 Malato, Charles: Fn 29  
 Marinov, Yankev: Fn 704  
 Markish, Perets: Fn 928  
 Marshall, Louis: Fn 49; 181  
 Marx, Karl: S. 1; 158; 165; 172; 174; 186; 193; 276;  
     Fn 268; 358; 608; 613; 614; 661; 737; 905;  
     1070; 1141; *Arbeit*: Fn 491; *Arbeitsteilung*: Fn  
     430; *Entfremdung*: S. 4; 239; *Religion*: S. 21;  
     100; Fn 398; 729; 805; 821; 829; 945  
 Maximoff, Gregori P.: S. 13; Fn 28  
 Mayzel, Nakhmen: Fn 211; 919



Megiles: S. 60  
 Melamed, Samuel M.: Fn 214  
 Mendele Moykher Sforim (Abramovitsh, Sholem Y.):  
     S. 204; 260; Fn 94; 347; 397; 781; 946; 987  
 Mendelssohn, Felix: Fn 726  
 Mendelssohn, Moses: Fn 233; 251; 277; 357; 365;  
     369; 664; 800; 961; 1114  
 Mendlovitz, Shraga F.: Fn 173  
 Merison, Katharina: Fn 580  
 Merison, Yankev A.: S. 148; 151; Fn 211; 614; 1060;  
     1061  
 Merlino, Francesco S.: Fn 29  
 Mevo'a: S. 60  
 Mieses, Mathias: Fn 239; 348  
 Mikhoels, Shloyme: Fn 205; 206; 637  
 Milkh, Yankev: Fn 211  
 Miller, Louis: S. 28; 149; Fn 575  
 Mill, John S.: S. 158; Fn 580; 613; 614  
 Minkoff, Nokhem B.: Fn 208; 520  
 Minsker Gruppe: Fn 205  
 Mints, A.: Fn 211  
 Mints, Moshe: Fn 1112  
 Monroe, J. R.: Fn 114  
 Morgn Zshurnal, Der: S. 51; 202  
 Most, Johann: S. 22; 154; Fn 29; 102; 249  
 Mühsam, Erich: Fn 29; 30  
 mujeres libres: Fn 18  
 Mukdoni, A.: Fn 213; 919  
 Müller, Friedrich M.: Fn 420  
  
 Natanson, William: S. 154-60; Fn 211; 558; 926;  
     1164  
 Naquet, Alfred J.: Fn 28; 30  
 Nayman, V.: Kap. 3.1.1; 3.2.1; 4.4; bes. S. 154-58;  
     272; 273-5; 303; 317; Fn 259; 350; 558  
 Nettlau, Max: Fn 211  
 New York Times: Fn 42; 247  
 Nietzsche, Friedrich: S. 22; Fn 95; 554; 568; 972  
 Nieuwenhuis, Ferdinand D.: Fn 249; 498  
  
 Niger, Shmuel: S. 20; 51; 143; 146; 154-5; 157; 160;  
     165; 188; 206-10; 236; 240; 245; 250-4; 298-9;  
     301; 314; Fn 49; 94; 138; 536; 537; 730; 736;  
     744; 839; 859; 1018; 1124  
 Novik, Pesakh: Fn 196  
 Nyu-Yorker vokhnblat: S. 60  
  
 Olgin, Moshe: S. 245; Fn 196  
 Opatoshu, Yoysef: Fn 49; 213  
 Oppenheimer, Franz: S. 127  
 Ostrowski, Nikolai A.: Fn 470  
 Otto, Rudolf *Religionsphänomenologie*: Fn 292; 679;  
     680; *das Irrationale*: Fn 117  
 Ovnt Tsaytung, Di: S. 148; Fn 87  
 Oyfsnay: S. 60  
  
 Bachja ben Josef ibn Paquda: Fn 472  
 Parmenides: Fn 8  
 Parsons, Albert R.: Fn 29  
 Peretz, Isaak L.: S. 20; 144; 173; 203; 223; 249-50;  
     317; Fn 94; 341; 747; 980; 987; 1034; 1165  
 Perl, Yoysef: Fn 239; 661  
 Philo Alexandrinus: S. 292; Fn 8; 502; 695  
 Pionere der Frayhayt: Fn 564; 1112  
 Planck, Max: Fn 637; 716  
 Platon: S. 6; 286; Fn 8  
 Plechanow, Georgi W.: Fn 372  
 Problemes: S. 15; 60; Fn 246  
 Proudhon, Pierre J.: S. 6; Fn 8; 11; 12; 249; 502;  
     568; 737; 1074. *Eigentum*: Fn 22; 23; 32; 250;  
     358. *Wissenschaften*: Fn 25  
 Puschkin, Alexander S.: Fn 301  
 Rabbinical College (Yeshiva C.): Fn 172; 173  
 Rabinovitsh, Sh.: Kap. 3.1.1; 3.2.1; bes. S. 144; 158-  
     62; 170; 191-2; 221; 225; Fn 537; 558; 889  
 Raiva, Gr.: Fn 211  
 RaMBaM (Moses Maimonides): S. 66; Fn 269; 338;  
     554; 819; 961  
 RaMHaL (Moshe Khayim Luzzatto): S. 67; 72; 76-7;  
     Fn 279; 509

Ramus, Pierre: Fn 29; 33

Rapoport, I.: Fn 211; 934

Rapoport, Salomo S.: Fn 97

Rapp-Coudert Committee: S. 10

Rashi (Salomo ben Isaak): Fn 819

Ravitsh, Melech: S. 14; 144; 146; 199-200; 210; Fn 211; 690; 801; 811; 833; 837; 839; 842; 879; 880; 1132; 1137

Ravitski, Yehoshua Kh.: S. 20; 204; 260; Fn 782

Rayf, Hirsch: Fn 211

Rayzen, Avrom: Fn 213; 987

Rayzen, Zalman: S. 151; 165; Fn 575

Reclus, Élisée: Fn 11; 29; 51; 249

Retap, S.: Fn 211

Revel, Bernard D.: Fn 172

Rexroth, Kenneth: Fn 110

Ribot, Théodule: S. 75

Rivkin, Borukh: Fn 211; 926; 1104

Rivkind, Yitskhok: S. 206-7; 262

Robeson, Paul: Fn 206

Rocker, Rudolf: S. 3; Fn 12; 28; 211; 416; 493; 562; 569; 846; 913

Rogoff, Hillel: Fn 49; 138; 196; 213; 575

Rolland, Romain: Fn 865; 942

Roosevelt, Franklin D.: Fn 80; 577

Rosenzweig, Franz: S. 308; Fn 107

Rousseau, Jean J.: S. 4

Royzenblat, Khayim: S. 180; 263; Fn 1010

Rozenfeld, Moris: Fn 85; 575; 905

Rozenfeld, Shmuel: Fn 588; 789

Rozenfeld, Yoyne: Fn 837

Rubin, I.: Fn 211

Russel, Bertrand: S. 169-70; 288; Fn 640; 641; 716

Russischer Progressiver Verein: Fn 564

Saadja Gaon: Fn 338; 369; 448; 961; 1096

Sacco, Ferdinando: S. 10-11; Fn 46; 50; 52

de Saint-Simon, Claude-H.: S. 25; 110-1; Fn 268; 435; 1074; 1140

Savage, Minot J.: S. 63; Fn 344

Sayman, Shloyme: Kap. 3.1.1; 4.2; bes. Kap. 3.2.3. S. 210-6; 260; Fn 558; 1052

Schelling, Friedrich W. J.: Fn 322; 323; 496

Schiff, Jacob H.: Fn 181

Schiller, Friedrich: Fn 780

Schleiermacher, Friedrich: S. 177; 179; 228; 230; 294; 308

Scholochow, Michail A.: Fn 470

Schopenhauer, Arthur: Fn 95; 554

Schulen, freie: Fn 31; 42

Schulen, jiddische: S. 120-1; 151; 163; 200-3; 206; 210; 217; 222; 263-73; 312; Fn 49; 124; 133; 138; 139; 173; 557; 574; 620; 631; 764; 785; 794; 835; 1039; 1167; 1174

Schwantje, Magnus: Fn 51

Sefer ha-Shanah: S. 60

Shakespeare, William: S. 194; Fn 780

Shapiro, A. M.: S. 13

Shatsky, Yankev: Fn 211

Shefner, Borukh: Fn 558; 839; 842

Shneur Zalman von Liadi: S. 67; 70-1; Fn 278; 294; 303

Sholem Aleykhem (Rabinovitsh, Sholem N.): Fn 94; 240; 307; 347; 397; 532; 782

Shtaynberg, Aron: S. 146; 154-5; 160; Fn 926; 1041

Shtaynberg; Itskhok N.: S. 154; Fn 211; 926

Shtern, Lina: Fn 928

Shulman, V.: Fn 211

Simmel, Georg: Fn 420

Singer, I. Bashevis: S. 145; Fn 72; 153; 236; 336; 575; 580; 736

Singer, Israel J.: Fn 397; 575; 764; 767

Smith, Adam: Fn 16

Smith, M.: Kap. 4.1.; bes. S. 236-8; 298; Fn 558

Smolenskin, Perets: Fn 397

Sorel, Georges: Fn 28

Sozialistische Partei (US): Fn 171

Spektor, Mordkhe: S. 25

Spencer, Herbert: S. 25; 63-6; 158; Fn 613; 614; 1080

Barukh Spinoza: S. 292; Fn 277; 554; 654

Spooner, Lysander: Fn 26  
 Starbuck, Edwin D.: S. 108; Fn 322.  
 Steinthal, Chajim: Fn 515  
 Stirner, Max: S. 62; 68; 121; Fn 5; 26; 256; 614  
 Streik der 20.000: S. 31  
 von Suttner, Bertha: Fn 905  
 sweatshop poets: Fn 85; 565  
 Syrkin, Nachman: S. 147

Tashrak (Israel Joseph Zevin): Fn 704  
 Tenenboym, Shea: Kap. 3.1.3; 4.3;  
     bes. S. 146; 180-5; 263-7; 271-2; Fn 746; 1095  
 Thoreau, Henry D.: S. 181; 276; Fn 626; 690; 859;  
     1113  
 Thorne, Ahrne: S. 150; Fn 11; 71; 581  
 Tillich, Paul: S. 308; Fn 1140  
 Tog, Der: S. 51; Fn 580  
 Tolstoj, Alexej N.: Fn 470  
 Tolstoj, Lew: S. 99; 114; 165; 177; 181-2; 276; 281-4;  
     Fn 31; 51; 268; 494; 566; 626; 679; 691; 695;  
     859; 864; 942; 1113; 1127  
 Torah Vodda'ath: Fn 173  
 Triangle Shirtwaist Factory: S. 31; Fn 133  
 Truth Seeker: Fn 114; 1161  
 Tsaytlin, Aron: S. 20; 144; 160; Fn 554; 839; 842;  
     904  
 Tsaytlin, Elkhonen: S. 146  
 Tsaytlin, Hillel: S. 146; 154-5; Fn 554  
 Tschechow, Anton P.: Fn 268; 905  
 Tsharni, Daniel: Fn 211; 736  
 Tsinberg, Yisroel: S. 242-3; Fn 930  
 Tsivion (Hofman, Ben Tsien): Fn 49; 138; 139; 196;  
     213; 574; 575  
 Tsukerman, Viliam.: Fn 211; 934  
 Tsukunft: S. 60; Fn 537; 556; 568; 569; 580  
 Tucker, Benjamin R.: Fn 26; 29  
 Tunkel, Yoysef: Fn 704

Undzer kind: Fn 569  
 United Hebrew Trades: S. 27  
 Universe (San Francisco): Fn 114  
 Unterman, Yitskhok: S. 160; Fn 558

Vandervelde, Émile: Fn 942  
 Vanzetti, Bartolomeo: S. 10-11; Fn 46; 50; 52  
 Varhayt: S. 148; Fn 565; 566; 569; 578; 1161  
 Vaytman, Kalmen: Fn 558  
 Vilner Goen (Elijah ben Solomon Zalman): Fn 291  
 Vintshevski, Moris: S. 25; 28; Fn 85; 119; 562  
 Vitman, Kalman: S. 160  
 Volf, I.: S. 154; 160  
 Volfson, A. L.: Fn 704  
 Volin (Eichenbaum, Wsewolod M.): S. 13; Fn 211

Warren, Josiah: Fn 26  
 Wasserman, Elkhanan: Fn 173  
 Whitman, Walt: S. 181; Fn 690; 1095  
 Wise, Stephen S.: Fn 171; 206  
 Witkop-Rocker, Milly: Fn 440  
 Wolff, Christian: Fn 322  
 Wolf, Simon: Fn 181  
 Wu Nengzi: Fn 110

Yafe, Mordkhe: Fn 558; 687; 746; 839; 860; 1130  
 Yanovski, Shaul: S. 28; 148-51; Fn 87; 119; 149;  
     422; 554; 776; 1059  
 Yehoash (J. S. Blumgarten): S. 20; 201  
 Yidishe Gazetn: S. 148-9  
 Yidishe Post: S. 148  
 Yidisher Arbeter Farayn: Fn 530  
 Yidisher Kemfer: S. 60; Fn 102; 609  
 Yidisher Visnshaftlekher Institut YIVO: S. 11; Fn 339;  
     657; 974  
 Yidishe Shriftn: S. 60; 81  
 Yidish Etshe Gezelshaft: Fn 188  
 Yidishe Tsaytung: S. 148  
 Yevseksija: Fn 196; 205  
 Yudishe Togblat, Dos: S. 149; Fn 571

Zaks, A. S.: Fn 138; 556; 574  
Zametkin; Mikhail: S. 28  
Zangwill, Israel: Fn 146  
Zarathustra: Fn 972  
Zeligman, : Fn 211  
Zsherminal: S. 151; Fn 580; 568  
Zolotorov, Hillel: S. 148; Fn 568  
Zshitlovski, Khayim: S. 25; 49; 240-5; 254; 265;  
302-3; Fn 213; 214; 568; 574; 580; 865; 972;  
1059; 1154

## 7 LITERATURVERZEICHNIS

### 7.1 GEDRUCKTE QUELLEN: ABBA GORDIN

- Gordin, A. (1936), Oysbrayterungen fun di printsipn un tsvekn-derklerung fun der yidish-etishe kultur-gezelshaft (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1937), Idishe etik ([Di kritik fun reynem gloybn / Abe Gordin, 1], New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1938), Gruntprintsipn fun Idishkayt ([Di kritik fun reynem gloybn, 2], New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1939), Di froy un di bibl ([Di kritik fun reynem gloybn, 3.1], New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1939), Yidisher velt banem ([Di kritik fun reynem gloybn, 3.2], New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1940), Communism unmasked (New York: I. N. Hord).
- ders. (1940), Di sotsyale frage (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1940), Moral in idishn lebn (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1941), Sotsyale ibergloyberay un kritik (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1942), Di yesoydes fun der gezelshaft (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1949), Denker un dikhter: Eseyen (New York: IKUF).
- ders. (1951), Eseyen: Diskusyes un kharakteristikes (New York: Idish Etishe Kultur Gezelshaft).
- ders. (1956), In gerangl far frayhayt, 2 vols. (Buenos Aires: Bukhgemeynshaft bay der yidisher ratsyonalistisher gezelshaft).
- ders. (1955), Zikhroynes un kheshboynes: Memuarn fun der rusisher revolutsye, 2 vols (Buenos Aires: Bukhgemeynshaft bay der yidisher ratsyonalistisher gezelshaft).
- ders. (1957a), Shaul Yanovsky: Zayn lebn, kemfn un shafn, 1864 – 1939. Biografye in finf teyln (Los Andzsheles: Sh. Yanovsky ondenk komitet).
- ders. (1957b), Yidish lebn in Amerike: In shpigl fun F. Bimkos verk (Buenos Ayres: Yidish shrayber farayn H.D. Nomborg).
- ders. (1958), Draysik yor in Lite un Poyln. Oytobiografye (Buenos Aires: Bukhgemeynshaft bay der yidisher ratsyonalistisher gezelshaft).

## 7.2 GEDRUCKTE QUELLEN: FRAYE ARBETER SHTIME (CHRONOLOGISCH)

- A. Almi, FAS 20.05.38, S. 3: Vegn 'kosher' un 'treyf'.
- Dr. V. Nayman, FAS 29.07.38, S. 3: Tsurik tsu got in geto?
- Sh. Rabinovitch, FAS 16.09.38, S. 5: Vos iz do eygntlekh di simkhe? (A religyezer renesans af der idisher gas?).
- Dr. Tsvi Kahan, FAS 4.11.1938, S. 5, 7: Religye un religyozitet. (An entfer tsu di vos fregn: vos iz eygntlekh di simkhe?).
- A. Almi, FAS 24.3.1939, S. 2: Ibertribene frumkayt. (Vegn tolerants legabe fashistn un komunistn).
- A. Gelberg (a), FAS 23.6.1939, S. 3, 7: Traditsyes, velkhe? Problemen fun idish-veltlekher shul.
- A. Gelberg (b), FAS 30.06.1939, S. 3, 6: Vosere yontoyvim praven?
- A. Golomb, FAS 8.9.1939, S. 2, 6: Reflektshyes.
- Mordkhe Yafe (a), FAS 8.12.1939, S. 5 f.: Shefer un shafungen. Vegn M. Bosin's 'Reb Yisroel Bal Shem Tov'.
- Mordkhe Yafe (b), FAS 22.12.1939, S. 5: Shefer un shafungen. Vegn M. Bosin's 'Reb Yisroel Bal Shem Tov'.
- Menachem Boreysho, FAS 15.03.1940, S. 5: Poezye fun gloybn. B. Lapin durkh zayne 'naye lider'.
- A. Almi, FAS 11.10.1940, S. 5,7: Ober davnen muz men dokh... Teme: „tsurik tsu got“. bal tshuve shtimungen bay a teyl idishe inteligents – emeser gloybn oder derniderung. Nisht kharote – nor di derhoybung fun mentshlekher khshives iz dos tsil.
- Melekh Ravitch, FAS 1.11.40, S. 6: Un idish amerike viklt zikh ayn in a talis...interessante bagegenish. - religyeze shtimungen bay idn. - nit bilike frumkeyt nor naye moralishe vertrn.
- Abba Gordin, FAS 15.11.1940, S. 5: Der moderner id un der inyen idishkayt.
- Yankev Levin (a), FAS, 17.01.1941, S. 7: Vegn Tanakh in der idisher shul. shtrayt-frage in di shul-krayzn un in der prese. Khumesh in di arbeter-ring shuln. – derklerung funem farfaser fun 'mayses un legendes'.
- Yankev Levin (b), FAS 24.01.1941, S. 3: Di veltlekhkayt in der yidisher shul. ershte bereyshes-legendes in di elementar-shuln – dos fayern fun di traditsyonele yon-toyvim in der arbeterring shul – gedanken vegn ophitn veltlekhkayt in der moderner idisher dertsung.
- Gustav Landoyer, FAS 07.02.1941, S. 3: Kropotkin, Tolstoj, un Dostoyevski.
- T. Eyges, FAS 21.3.1941, S. 3: Di 'frumkayt'-shtimungen fun undzere radikaln. reaksyonere dershaynungen fun undzer tsayt - „tshuve“ shtimungen af ile in idishe radikale krayzn – arbeter ring shuln ba'eynflust fun konser-vative shtremungen – iz es virklekh a „tsuriktrit“?
- H. P., FAS 28.3.1941, S. 1: Reaksyonern atakirn 'radikalizm' in di shuln.
- Shmuel Levin, FAS 28.3.1941, S. 5,7: Di greste shafung fun mentshlekhkn gayst- tanakh iz hekhste literarishe der-graykhung un eybiker meysterverk. vi azoy mir batsien zikh tsu undzer idisher bibl. tsum dershaynen fun tanakh mit monumentaler iberzetsung fun farshtorbenem dikhter Yehoash.
- M. Smith, FAS 4.4.1941, S. 4: Di derniderikte yerushe (lebns-bild fun undzer kultur-yeride).
- Dr. Herman Frank, FAS 17.04.1942, S. 5 f.: A marksistisher tsugang tsu haskole un khsides.
- Shloyme Sayman, FAS 13.11.1942, S. 3: Naymodishe frumkayt on der alter pashtes un tmimes.
- Khayim Ashli (Ashley), FAS 13.11.1942, S. 5, 7: Der radikaler gilgl fun der frumer gabete.
- N. Goldberg, FAS 15.01.1943, S. 2: Sotsyale lere vos makht fun 'mentsshhayt' a religye.

Menakhem G. Glen, FAS 25.06.1943, S. 5, 7: Tsu der geshikhte fun alt-nayer idisher tseremonye.

A. Almi, FAS 05.11.1943, S. 2: Vi zikher iz undzer visnshaftlekher visn?

A. L. Goldman, FAS 03.12.1943, S. 3: Vegn naturvisnshaft, religye un gedanklekher klorkayt.

Dr. H. Frank, FAS 3.12.1943, S. 5, 7: Vos lernt undz take di eksakte naturvisnshaft?

Alfred Bingham, FAS 15.9.1944, S. 2: Naye falshe religyes un der velt-khurbm.

A. Almi (a), FAS 6.10.1944, S. 5, 7: Fun daytsher bibl-kritik tsum blut-durshtikn hitlerizm.

A. Almi (b), FAS, 10.11.1944, S. 3: Ale viln mir gloybn. voyl iz di gloybike und vey iz di, vos zey hobn itst zeyer gloybn farloyrn.

Sh. Tenenboym, FAS 8.12.1944, S. 5: H. royzenblats nay lider-bukh af tanakh-motivn.

Shmuel Niger, FAS 6.7.1945, S. 2: Der kheyrem, vemen shodt er?

Yitskhak Finkelshtayn, FAS 31.8.1945, S. 3: Naye problemen un funktsyes fun a moderner yidisher kehile.

A. Almi, FAS 7.12.1945, S. 5: Shir hashirim 'asher letsavi... (Ruben Ayzlands peyresh af shir-hashirim).

### **7.3 WEITERE GEDRUCKTE QUELLEN**

Almi, A., FAS 18.04.1947, S. 5, 8: Dray Varshever gasn – dray literarishe shtubn.

Botashanski, Y., Di prese, Buenos Aires, 3.2.1959, S. 4: Naye bikher. A gut bukh mit a skandal.

Deshner, M., FAS 25.08.39, S. 2: Vos zenen mir un vos viln mir?

Gordon, H. L., FAS 1.12.1964, S. 2: Aba Gordin. Der elnter denker.

Sayman, Sh., FAS 01.10.1964, S. 3, 6: Aba Gordin – der mentsh un denker.

Varshavski, I. [Singer, I. B.], Forverts 29.01.1956, 2nd Sect., S. 5: Zikhroynes fun idishe shrayber.

ders., Forverts 30.09.1956, S. 5, Literaturbeilage: In der literarischer velt.

Zubrin, A., FAS 2.12.1927, S. 5: Vegn Gordins lektshur tur.

## 7.4 FORSCHUNGSLITERATUR

### MONOGRAPHIEN

- Abosch, H. (1972), Antisemitismus in Rußland: Eine Analyse und Dokumentation zum sowjetischen Antisemitismus (Darmstadt: Melzer).
- Andrain, C. F., and Apter, D. E. (1996), Political Protest and Social Change: Analyzing Politics (Basingstoke: Macmillan).
- An-Ski, Sh. (1928): Der dibuk. Gezamlte shriften, tsveyter band, dramen (Vilnius, Warschau, New York: Farlag An-Ski).
- Apter, D. E. (1971), Anarchism Today (London: Macmillan).
- Apter, D. E. (1997), The Legitimization of Violence (N.Y: New York Univ. Press).
- Aptroot, M., and Gruschka, R. (2010), Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache (München: C. H. Beck).
- Atkinson, J. M., and Heritage, J. (1984), Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis (Cambridge, New York, Paris: Cambridge Univ. Press).
- Austin, J. L. (2010), Zur Theorie der Sprechakte (Stuttgart: Reclam).
- Avrich, P. (1967), The Russian Anarchists (Studies of the Russian Institute Columbia Univ., Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press).
- ders. (1973), The Anarchists in the Russian Revolution (New York: Cornell Univ. Press).
- ders. (1980), The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States (Princeton, NJ: Univ. Press).
- ders. (1984), The Haymarket Tragedy (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press).
- ders. (1988), Anarchist Portraits (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press).
- ders. (1996), Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press).
- ders. (2005), Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America (Oakland, CA: AK Press).
- Baeck, L., Friedlander, A. H., Kappert, B. (1998), Das Wesen des Judentums (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus).
- Bakunin, M. (1919), Gott und der Staat: Nach dem Manuskript von 1871 (Leipzig: Hirschfeld).
- ders. (1921-1924), Gesammelte Werke: Bd. 1-3 (Berlin: Verl. Der Syndikalist).
- ders. (1873/ 1999), Staatlichkeit und Anarchie (Berlin: Kramer).
- Batnitzky, L. F. (2011), How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought (Princeton, N.J: Princeton Univ. Press).
- Bauman, Z., and Vecchi, B. (2004), Identity: Conversations with Benedetto Vecchi (Cambridge: Polity Press).
- Bauman, Z., and Barth, R. (2009), Leben als Konsum (Hamburg: Hamburger Ed.).
- Bauman, Z. (2010), Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation (Abingdon, Oxon: Routledge).
- Baxmeyer, M. (2012), Das ewige Spanien der Anarchie: Die anarchistische Literatur des Bürgerkriegs (1936-1939) und ihr Spanienbild (Berlin: Frey).



- Bell, D. (1967 / 1996), *Marxian Socialism in the United States* (Cornell Paperbacks, Princeton (N.J.)).
- Benjamin, W. (1965), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze: Mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- ders. (2005), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Berger, S. (1999), *Nationalism, Labour and Ethnicity, 1870-1939* (Manchester [u.a.]: Manchester Univ. Press).
- Berkman, A. (1929), *What is Communist Anarchism?* (New York: Vanguard Press).
- Berkson, I. B. (1920), *Theories of Americanization. A Critical Study with Special Reference to the Jewish Group* (New York: Columbia Univ. Teachers College).
- Bernshayn, L. (1956), *Ershte shprotsungen: Zikhroynes* (Buenos Aires: Farlag 'Yidbukh' bay der 'Gezelshaft far Yidish-veltteke shuln in Argentine').
- Blatman, D. (2003), *For our Freedom and Yours: The Jewish Labour Bund in Poland 1939-1949* (Parkes-Wiener Series on Jewish Studies, London, Portland, Or: Vallentine Mitchell).
- Blum, H. K. (1940), *Zikhoynes fun a bundist. Bilder fun untererdishn lebn in tsarishn Rusland* (New York: Bildungskomitee fun Arbeter Ring).
- Bookchin, M. (1996), *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism* (Indian ed., Jaipur [u.a.]: Rawat Publ).
- Borgius, W. (1904), *Die Ideenwelt des Anarchismus* (Leipzig: Dietrich).
- Borries, A. von, and Godwin, W. (2007), *Anarchismus: Theorie, Kritik, Utopie* (Nettersheim: Verl. Graswurzelrevolution).
- Bovshover, Y. (1911), *Gezamelte shriftn: Poezye un proze* (New York: Fraye Arbeter Shtime).
- Bredel, U. (1999), *Erzählen im Umbruch: Studie zur narrativen Verarbeitung der „Wende“ 1989* (Tübingen: Stauffenburg-Verl.).
- Brenner, D. A. (1998), *Marketing Identities: The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West* (Detroit: Wayne State Univ. Press).
- Brent, J., and Naumov, V. P. (2003), *Stalin's Last Crime: The Plot Against the Jewish Doctors, 1948-1953* (New York: HarperCollins).
- Brubaker, R. (2004), *Ethnicity without Groups* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard Univ. Press).
- ders. (2006), *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town* (Princeton: Princeton Univ. Press).
- Buber, M. (1949 / 2006), *Die Erzählungen der Chassidim: Einleitung* (Zürich: Manesse-Verl., Conzett & Huber).
- Budnickij, O. V. (2012), *Russian Jews Between the Reds and the Whites: 1917-1920* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press).
- Bull, P. (2002), *Communication Under the Microscope: The Theory and Practice of Microanalysis* (London, , New York: Routledge).
- Burger, H. (2003), *Phraseologie: Eine Einführung am Beispiel des Deutschen* (Berlin: Erich Schmidt).
- Burgin, H. (1915), *Di geshikhte fun der yidisher arbeyter bavegung: Amerike, Rusland un Anglend* (New York: Fareynikte yidishe geveershafn).
- Burnicki, Ralf (1998), *Anarchie als Direktdemokratie. Selbstverwaltung, Antistaatlichkeit. Eine Einführung in den Gegenstand der Anarchie* (Moers: Syndikat A).

- Cahan, A. (1917 / 1960), *The Rise of David Levinsky* (Harper & Brothers: New York).
- Cantzen, R. (1987), *Weniger Staat, mehr Gesellschaft: Freiheit, Ökologie, Anarchismus* (Frankfurt /M.: Fischer).
- Cassedy, S. (1997), *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals Who Came to America* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press).
- Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung: Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne* (Basel: Schwabe).
- Christoyannopoulos, A. (2009), *Religious Anarchism: New Perspectives* (Newcastle: Cambridge Scholars).
- Cohen, H. (1919/ 1988), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Wiesbaden: Fourier).
- ders. (1924): *Jüdische Schriften, Bd. I und II, Zur jüdischen Zeitgeschichte*; hg. Bruno Strauß, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig (Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn).
- Cohen, J. J. (1945), *Di yidish-anarkhistishe bavegung in Amerike: Historisher iberblik un perzenlekhe iberlebungen* (Philadelphia Pa.: Workmen's Circle).
- Cohen, P. S. (1980), *Jewish Radicals and Radical Jews* (London, , New York: Academic Press).
- Cohen, S. M. (1988), *American Assimilation or Jewish Revival?* (Bloomington: Indiana Univ. Press).
- Cohn, N. (1988), *Das neue irdische Paradies: Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa* (Hamburg: Rowohlt's Enzyklopaedie).
- Coulmas, F. (1981), *Routine im Gespräch: Zur pragmatischen Fundierung der Idiomatik* (Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion).
- ders. (1985), *Sprache und Staat: Studien zu Sprachplanung und Sprachpolitik* (Berlin; New York: De Gruyter).
- ders. (2005), *Sociolinguistics: The Study of Speakers' Choice* (Cambridge: Cambridge Univ. Press).
- Cull, N. J. (2003), *Propaganda and Mass Persuasion: A Historical Encyclopedia, 1500 to the Present* (Santa Barbara: ABC CLIO).
- Dan, J. (1986), *Beyond the Kabbalistic Symbol, Jerusalem Studies in Jewish Thought, Vol. V* (Hebrew University Magnes Press, Jerusalem [Hebr.]).
- ders. (1999), *Jewish Mysticism: The Modern Period, 3 vols.* (Northvale, NJ [u.a.]: Aronson).
- David, H. (1958), *The History of the Haymarket Affair: A Study in the American Social-Revolutionary and Labor Movements* (New York: Russell & Russell).
- Davis, L., and Kinna, R. (2009), *Anarchism and Utopianism* (Manchester u.a: Manchester Univ. Press).
- Denz, R. (2009), *Bundistinnen: Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund“) dargestellt anhand der jiddischen Biographiensammlung „Doires Bundistn“* (Pri ha-Pardes, 5, Potsdam: Univ.-Verl).
- Dershowitz, A. M. (1997), *The Vanishing American Jew: In Search of Jewish Identity for the Next Century* (Boston: Little, Brown).
- Dinnerstein, L. (1994), *Antisemitism in America* (New York: Oxford Univ. Press).
- Dinnerstein, L., and Reimers, D. M. (2009), *Ethnic Americans: A history of Immigration* (5th edn., New York: Columbia Univ. Press).
- Dohrn, V., and Pickhan, G. (2010), *Transit und Transformation: Osteuropäisch-Jüdische Migranten in Berlin 1918 - 1939* (Göttingen: Wallstein-Verl.).
- Dolgoff, S. (2011), *Anarchistische Fragmente: Memoiren eines Amerikanischen Anarchosyndikalisten*, (Lich/Hess: Verl. Ed. AV).

- du Gay, P. (2006), *Organizing Identity: Person and Organizations After Theory* (London: Sage).
- Dubnov, S. (1922), *Die Neueste Geschichte des Jüdischen Volkes: 1789-1914* (Berlin: Jüdischer Verl.).
- ders. (1931/ 1982), *Geschichte des Chassidismus: Band 2, 2 Vols.* (Königstein: Jüdischer Verlag).
- Durkheim, É. (1994), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1st edn., Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Eisenstadt, S. N. (1966), *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall).
- ders. (1992), *Die Transformation der israelischen Gesellschaft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Elias, N. (1995), *Über den Prozeß der Zivilisation: Bd. 1, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Elior, R. (2008), *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore* (Jerusalem, New York: Urim).
- Epshtayn, M. (1927), *Sacco-Vanzetti: Di geshikhte fun zeyer martirertum* (New York: Yiddish Section, Workers Communist Party).
- ders. (1969), *Jewish Labor in the United States: An industrial, political and cultural history of the Jewish Labor Movement 1882-1914* (New York: Ktav).
- Eyges, T. B. (1944), *Beyond the Horizon: The Story of a Radical Emigrant* (Boston: Group Free Society).
- Feingold, H. L. (1974 / 2002), *Zion in America: The Jewish Experience from Colonial Times to the Present* (Boston: Twayne Pub.).
- ders. (1992), *A Time for Searching: Entering the Mainstream 1920-1945* (Baltimore [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press).
- Feyerabend, P. (2009), *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Feyerabend, P. K., and Blasius, J. (1990), *Irrwege der Vernunft* (2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Fischer, P. (2003), *Yidishkayt und Jewishness: Identität in jüdisch-amerikanischer Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Sprache* (Heidelberg: Winter).
- Fishkoff, S. (2003), *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch* (1st edn., New York: Schocken Books).
- Fishman, D. E. (2006), *The Rise of Modern Yiddish Culture. Historical Studies* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press).
- Fishman, J. A. (1975a), *Language and Nationalism: Two Integrative Essays* (2nd edn., Rowley Mass: Newbury House Publ.).
- ders. (1975b), *Soziologie der Sprache: Eine interdisziplinäre sozialwissenschaftliche Betrachtung der Sprache in der Gesellschaft* (München: Hueber).
- Fishman, W. J. (1974), *Jewish Radicals: From Czarist Shtetl to London Ghetto* (New York: Pantheon Books).
- ders. (2004), *East End Jewish Radicals 1875-1914* (Nottingham: Five Leaves).
- Forman, M. (1998): *Nationalism and the International Labor Movement. The Idea of the Nation in Socialist and Anarchist Theory* (Pennsylvania: Pennsylvania State Univ. Press).
- Foucault, M. (1994), *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Fourier, C. (1977), *Aus der neuen Liebeswelt. Über die Freiheit der Liebe, ausgew. und eingel. von Daniel Guérin* (Berlin: Wagenbach).

- Frank, H. (1951), *Anarkho-sotsyalistische ideyen un bavegunen ba yidn: Historishe un teoretishe aynfirung* (Paris, Tel-Aviv: Bibliotek „Fraye tribune“).
- Frankel, J. (1981), *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917* (Cambridge [Eng.], New York: Cambridge Univ. Press).
- ders. (2009), *Crisis, Revolution and Russian Jews* (Cambridge: Cambridge Univ. Press).
- Freud, S. (2000), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (Frankfurt/M.: Fischer).
- Fromm, E. (1922/ 1989), *Das jüdische Gesetz: Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* (B. Sahler: Weinheim).
- Frumkin, A. (1940), *In friling fun yidishn sotsyalizm. Zikhroynes fun a zshurnalist* (New York : A. Frumkin Yubiley Komitet).
- Gartner, L. P. (2010), *History of the Jews in Modern Times* (Reprint., Oxford: Oxford Univ. Press).
- Gdalya, P. (1963), *Kemfer un denker* (Tel-Aviv: Ashuah).
- Gehret, J. (1978), *Gegenkultur und Anarchismus: Unterschiede, Gegensätze, Widersprüche. Über die Verwirklichung des Anarchismus-Begriffs in der Gegen- oder Alternativkultur* (Lernziel Anarchie, Freiburg, Brsg.: Mackay-Ges).
- Goethe, J. W. von (1796/ 1908), *Goethes Sprüche in Reimen: Zahme Xenien und Invektiven* (Leipzig: Insel).
- Goffman, E. (1974), *Das Individuum im öffentlichen Austausch: Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- ders. (1993), *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- ders. (1998), *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Goffman, E., and Knoblauch, H. (2005), *Rede-Weisen: Formen der Kommunikation in sozialen Situationen* (Konstanz: UVK-Verl.-Ges.).
- Goffman, E., and Weber-Schäfer, P. (2010), *Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag* (München: Piper).
- Goldman, E. (1923), *My Disillusionment in Russia* (New York: Doubleday, Page & Co).
- dies. (1931), *Living My Life* (New York: A. A. Knopf).
- dies. (1977), *Das Tragische an der Emanzipation der Frau* (Berlin: Kramer).
- Goldstein, E. L. (2006), *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity* (Woodstock: Princeton Univ. Press).
- Goldshteyn, B. (1960), *Tsvantsik yor in varshever „Bund“ 1919-1939*; transl. Marvin S. Zuckerman (2012) (New York: Undzer Tsayt Farlag).
- Goldsmith, E. S. (1997), *Modern Yiddish Culture: The Story of the Yiddish Language Movement* (New York: Fordham Univ. Press).
- Goncharok, M. (2002), *Ashes from our Fires. Historical Survey of the Yiddish Anarchist Movement* (Jerusalem: Problemen) [Russ.].
- Goren, A. A. (1970), *New York Jews and the Quest for Community: The Kehillah Experiment, 1908-1922* (New York: Columbia Univ. Press).

- Goyens, T. (2007), *Beer and Revolution: The German Anarchist Movement in New York City, 1880-1914* (Urbana: Univ. of Illinois Press).
- Graham, R. (2005), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (Montréal: Black Rose Books).
- Green, J. R. (2006), *Death in the Haymarket: A Story of Chicago, the First Labor Movement, and the Bombing that Divided Gilded Age America* (New York: Pantheon Books).
- Greenberg, I. (2012), *Surveillance in America. Critical Analysis of the FBI, 1920 to the Present* (Lanham: Lexington Books).
- Gruenwald, I. (1980), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden and Koeln: Brill).
- Guérin, D. (1970), *Anarchismus: Begriff und Praxis* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Guerra, G. (2007), *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie: Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem* (Bielefeld: Aisthesis-Verl.).
- Gumperz, J. J. (1997), *Language and Social Identity* (Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press).
- ders. (1998), *Discourse Strategies* (Studies in Interactional Sociolinguistics; Repr., Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press).
- Gurock, J. S. (1988), *The Men and Women of Yeshiva: Higher Education, Orthodoxy, and American Judaism* (New York: Columbia Univ. Press).
- ders. (2009), *Orthodox Jews in America* (Bloomington, IN: Indiana Univ. Press).
- Hacking, I. (2002), *Was heißt „soziale Konstruktion“?: Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften* (Frankfurt/M.: Fischer).
- Hagedorn, A. (2008), *Savage Peace: Hope and Fear in America, 1919* (New York: Simon & Schuster).
- Harich, W. (1971), *Zur Kritik der revolutionären Ungeduld: Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus* (Basel: Ed. Etcetera).
- Harré, R., and Lagenhove, L. V. (2003), *Positioning Theory: Moral Contexts of International Action* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Harshav, B. (1986), *American Yiddish Poetry: A Bilingual Anthology* (Berkeley: Univ. of California Press).
- Herts, B. (1915), *Geshikhte fun der yidisher arbeter bavegung in amerike, rusland un england 1856-1913* (New York: Fareynikte Idishe geverkschaftn).
- Herts, J. S. (1954), *Di yidishe sotsyalistische bavegung in amerike: 70 yor sotsyalistische tetikeyt, 30 yor sotsyalistischer farband* (New York: Der Veker).
- Garfinkel, H. (2010), *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge [u.a.]: Polity Press).
- Herzog, J. P. (2011), *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle Against Communism in the Early Cold War* (New York: Oxford Univ. Press).
- Higham, J. (1998), *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925* (New Brunswick, N.J: Rutgers Univ. Press).
- Hilberg, R. (1992), *Täter, Opfer, Zuschauer: Die Vernichtung der Juden, 1933-1945* (Frankfurt/M.: Fischer).
- ders. (2002), *Die Quellen des Holocaust: Entschlüsseln und interpretieren* (Frankfurt/M.: Fischer).
- Hirschman, A. O. (1995), *Denken gegen die Zukunft: Die Rhetorik der Reaktion* (Ungekürzte Ausg., Frankfurt/M.: Fischer).

- Horkheimer, M., and Adorno, T. W. (1947/ 1969), *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt/M.: Fischer).
- Horrox, J. (2009), *A Living Revolution: Anarchism in the Kibbutz Movement* (Edinburgh, Oakland, CA: AK Press).
- Howe, I. (1976), *World of our Fathers. The Journey of the East-European Jews to America and the Life They Found and Made* (New York: Simon & Schuster).
- ders. (1986), *Socialism and America* (San Diego, Calif. [u.a.]: Harcourt Brace Jovanovich).
- Howe, I., and Greenberg, E. (1954), *A Treasury of Yiddish Stories* (New York: Viking Press).
- Huss, B. (2010), *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations* (Leiden: Brill).
- Idel, M. (1988), *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, Conn. [u.a.]: Yale Univ. Press).
- ders. (2007), *Der Golem. Jüdische mystische und magische Traditionen des künstlichen Anthropoiden* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Jacobs, J. L. (2001), *Jewish Politics in Eastern Europe: The Bund at 100* (Hampshire, U.K: Palgrave Macmillan).
- Jenkins, R. (1996), *Social Identity* (London [u.a.]: Routledge).
- Johnpoll, B. K. (1967), *Politics of Futility: General Jewish Workers Bund of Poland 1917-1943* (Ithaca: Cornell Univ. Press).
- Joselit, J. W. (1983), *Our Gang: Jewish Crime and the New York Jewish Community, 1900-1940* (Bloomington: Indiana Univ. Press).
- dies. (1990), *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in the Interwar Years* (Bloomington: Indiana Univ. Press).
- dies. (2001), *Immigration and American Religion* (New York [u.a.]: Oxford Univ. Press).
- dies. (2002), *The Wonders of America: Reinventing Jewish Culture, 1880-1950* (New York: H. Holt).
- Kant, I. (1784/ 1922), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in E. Cassirer (ed.), *Immanuel Kants Werke*, Bd. IV (Berlin: Bruno Cassirer).
- ders. (1788/ 1922), *Kritik der praktischen Vernunft*, in E. Cassirer (ed.), *Immanuel Kants Werke*, Bd. V (Berlin: Bruno Cassirer).
- ders. (1793/ 1922), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in E. Cassirer (ed.), *Immanuel Kants Werke*, Bd. VI (Berlin: Bruno Cassirer).
- Kaplan, M. M. (1934/ 1967), *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (New York: Schocken Books).
- ders. (1937/ 1994), *The Meaning of God in the Modern Jewish Religion* (Reprinted, Detroit: Wayne State Univ. Press).
- Kashima, Y. (2008), *Stereotype Dynamics: Language-Based Approaches to the Formation, Maintenance, and Transformation of Stereotypes* (Hoboken: Lawrence Erlbaum Associates).
- Katz, D. (1992), *Klal-takones fun Yidishn oysleyg* (Oxford: Oksforder Yidish).
- ders. (1993), *Tikne-takones: Fragn fun Yidisher stilistik* (Oxford: Oksforder Yidish).
- ders. (2004), *Lithuanian Jewish culture* (Vilnius: Baltos Lankos).
- Katz, D. (2013), *All Together Different: Yiddish Socialists, Garment Workers, and the Labor Roots of Multiculturalism* (New York; London: NYU Press).

- Katz, J. (1980), *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press).
- Keßler, M. (1994), *Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus: Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert* (Mainz: Decaton Verl.).
- Kienpointner, M. (1992), *Alltagslogik: Struktur und Funktion von Argumentationsmustern* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).
- ders. (1996), *Vernünftig argumentieren: Regeln und Techniken der Diskussion* (Originalausg., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt).
- King, C. (2011), *Abolish Authority: The Unauthorized Guide to the Types of Anarchism, Including Religious, Individual, Social, Collectivist, and More* (Baldwin City: Webster's Digital Services).
- Klemm, U. (2011), *Libertäre Pädagogik: Eine Einführung* (Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren).
- Kocka, J. (1986), *Sozialgeschichte: Begriff, Entwicklung, Probleme* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Kopelyov, I. (1928), *Amol in Amerike: Zikhroynes fun dem yidishn lebn in Amerike in di yorn 1883-1904* (Warschau: H. Bzshoza).
- Kopperschmidt, J. (1989), *Methodik der Argumentationsanalyse* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).
- ders. (2005), *Argumentationstheorie zur Einführung* (2 Aufl., Hamburg: Junius).
- Koselleck, R. (1992), *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Kuznitz, C. (2014), *YIVO and the Making of Modern Jewish Culture: Scholarship for the Yiddish Nation* (Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press).
- Kropotkin, P. (1904), *Moderne Wissenschaft und Anarchismus* (Berlin: Råde).
- ders. (1910), *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (Leipzig: Thomas).
- ders. (1921), *Die Eroberung des Brotes: Wohlstand für alle* (Berlin: Der Syndikalist).
- Krutikov, M. (2001), *Yiddish Fiction and the Crisis of Modernity: 1905-1914* (Stanford, Calif: Stanford Univ. Press).
- ders. (2011), *From Kabbalah to Class Struggle: Expressionism, Marxism, and Yiddish Literature in the Life and Work of Meir Wiener* (Stanford, Calif: Stanford Univ. Press).
- La Boétie, E. de (1550/ 1991), *Discours de la servitude volontaire* (Neuausg. der Übers. von Gustav Landauer „Von der freiwilligen Knechtschaft“, Münster: Klemm und Oelschläger).
- Lakoff, G. (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind* (Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press).
- Landauer, G. (1903), *Skepsis und Mystik* (Berlin: Fleischel).
- ders. (1924), *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus* (Köln: Marcan-Block-Verl.).
- Lange, D. (2003), *Politische Alltagsgeschichte: Ein interdisziplinäres Forschungskonzept im Spannungsfeld von Politik- und Geschichtswissenschaft* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag).
- Laslett, John H. M. (1970), *Labor and Left: A Study of Socialist and Radical Influences in the American Labor Movement 1881-1924* (New York: Basic Books).
- Lederhendler, E. (1994), *Jewish Responses to Modernity: New Voices in America and Eastern Europe* (New York: New York Univ. Press).
- ders. (2001), *New York Jews and the Decline of Urban Ethnicity: 1950-1970* (Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press).

- ders. (2009), *Jewish Immigrants and American Capitalism 1880-1920: From Caste to Class* (Cambridge [England], , New York: Cambridge Univ. Press).
- Liegle, L., and Bergmann, T. (1994), *Krise und Zukunft des Kibbutz* (München: Juventa).
- Lipp, W. (1985), *Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten* (Berlin: D. Reimer).
- Locke, J. (1689/ 1996), *Ein Brief über Toleranz* (Hamburg: Felix Meiner).
- Lombroso, C. (1895), *Die Anarchisten. Eine kriminalpsychologische und soziologische Studie* (Hamburg: Anst. u. Dr.).
- Löwy, M. (1997), *Erlösung und Utopie: Jüdischer Messianismus und libertäres Denken – eine Wahlverwandtschaft* (Berlin: Philo-Verl.-Ges.).
- Lucius-Hoene, G., and Deppermann, A. (2004), *Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews* (Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.).
- Luden, Y. (1964), *Kurtse geshikhte fun anarkhistishn gedank* (Tel Aviv: Farlag Problemen).
- Lüdtke, A. (1989), *Alltagsgeschichte: Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen* (Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl.).
- Lustiger, A. (2002), *Rotbuch: Stalin und die Juden: Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden* (Berlin: Aufbau-Taschenbuch-Verl.).
- Manor, E. (2013), *Louis Miller and Di Varhayt ("The Truth"): Yiddishism, Zionism and Socialism in New York, 1905-1915* (Brighton; Portland; Toronto: Sassex Academic Press).
- Marshall, P. H. (2010), *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Oakland, CA: PM Press).
- Marx, K.; Engels, F. (1844/ 1976): *Werke, Bd. 1* (MEW, 1, Berlin (DDR): Dietz Verlag).
- dies. (1844/ 1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Werke, Ergänzungsband, 1. Teil* (MEW, 1, Berlin (DDR): Dietz Verlag), 465-588.
- dies. (1853/ 1972), *Werke, Bd. 8* (MEW, 8, Berlin (DDR): Dietz Verlag).
- Marx, K. (1867/ 1998), *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1* (MEW, 23, Berlin: Dietz Verlag).
- ders. (1894/ 1983), *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3* (MEW, 25, Berlin (DDR): Dietz Verlag).
- Mendelssohn, M. (1783/ 2005), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in M. Albrecht (ed.), *Mit einem Vorwort zu Manasse ben Israels Rettung der Juden und dem Entwurf zu Jerusalem* (Hamburg: Felix Meiner).
- Michels, T. (2005), *A Fire in Their Hearts: Yiddish Socialists in New York* (Cambridge: Harvard Univ. Press).
- ders. (2012), *Jewish Radicals: A Documentary History* (New York: New York Univ. Press).
- Mises, M. (1915/ 1979), *Die Entstehungsursache der jüdischen Dialekte* (Hamburg: Buske).
- Modena, L. (2007), *Jüdische Riten, Sitten und Gebräuche* (Wiesbaden: Marix).
- Moore, D. D. (1994), *To the Golden Cities: Pursuing the American Jewish Dream in Miami and Los Angeles* (New York [u.a.]: The Free Press).
- Mosès, S. (1994), *Der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem* (Frankfurt/M.: Jüdischer Verl.).
- Most, J. (1883), *Die Gottespest: Anti-Syllabus* (New York: Ed. AV).
- Mühsam, E. (1932/ 2009), *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* (Bad Schwartau: WFB Verlagsgruppe).



- Müller-Saini, G. (2001), *China, Kropotkin und der Anarchismus: Eine Kulturbewegung im China des frühen 20. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Westens und japanischer Vorbilder* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Necker, G. (2008), *Einführung in die Iurianische Kabbala* (Frankfurt/M.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen).
- Nelson, B. C. (1988), *Beyond the Martyrs: A Social History of Chicago's Anarchists 1870-1900* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press).
- Oberländer, E. (1972), *Der Anarchismus: Zur Theorie und Praxis der herrschaftslosen Gesellschaft* (Freiburg im Br.: Walter Verlag).
- Orleck, A. (2003), *Common Sense & a Little Fire: Women and working-class politics in the United States, 1900-1965* (Princeton, N.J.: Recording for the Blind & Dyslexic).
- Otto, R. (1917/ 1928), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Gotha: Leopold Klotz Verl.).
- Peretz, I. L. (1920), *Mayselekh, Ale verk*, Bd. 5, D. Pinski (ed.), (12 Bd., New York: Farlag Idish).
- ders. (1959), In *keler-shtub. Dertseylungen*, R. Rubin, A. Frumkin (eds.), (Moskau: Melukhe-Farlag fun kinstlerischer literatur).
- Pianko, N. (2010), *Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn* (Bloomington: Indiana Univ. Press).
- Pickhan, G. (2001), „Gegen den Strom“: *Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund“ in Polen 1918-1939* (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, 1, Leipzig).
- Pilowsky, A. L. (1986), *Tsvishn yo un neyn: Yidish un Yidish-literatur in Erets-Yisroel 1907-1948* (Tel-Aviv: Farlag Problemen).
- Plechanow, G. (1894), *Anarchismus und Sozialismus* (Berlin: Verl. d. Expedition d. Vorwärts).
- Poliakov, L. (1988), *Geschichte des Antisemitismus: Am Vorabend des Holocaust*, 8 Vols. (Frankfurt/M.: Athenäum, Jüd. Verl).
- Popitz, H. (1976), *Prozesse der Machtbildung* (Tübingen: Mohr).
- ders. (1980), *Die normative Konstruktion von Gesellschaft* (Tübingen: Mohr).
- Proudhon, P.-J. (1896), *Was ist das Eigentum? Unters. über d. Ursprung u. d. Grundlagen d. Rechts u. d. Herrschaft. Aus d. Franz. zum 1. Male vollst. übers. u. mit e. Vorw. von Alfons Fedor Cohn* (Berlin: Zack; first pub. 1844).
- Pusch, L. F. (1999), *Die Frau ist nicht der Rede wert* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Puschkin, A. S. (1972), *Eugen Onegin: Ein Roman in Versen* (Stuttgart: Reclam).
- Rakovska, P. (2002), *My Life As a Radical Jewish Woman: Memoirs of a Zionist Feminist in Poland* (Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press).
- Ramus, P. (1908), *Die historische Entwicklung der Friedensidee und des Antimilitarismus* (Gautzsch b. Leipzig: Dietrich).
- Rapoport, L. (1990), *Stalin's War Against the Jews: The Doctors' Plot and the Soviet Solution* (New York: Free Press).
- Rapp, J. A. (2012), *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China* (New York: Continuum).
- Reichman, R. (2008), *Jüdische Studien und jüdische Identität* (Heidelberg: Univ.-Verl. Winter).
- Rischin, M. (1977), *The Promised City: New York's Jews 1870-1914* (Cambridge: Harvard Univ. Press).

- Rocker, R. (1949), Die Entscheidung des Abendlandes, Bd. 1 (Hamburg: Oetinger).
- ders. (1952), In shturem. Londoner grupe 'Fraye Arbeter Shtime' (Buenos Aires: Fraye Arbeter Shtime).
- Rohner, L. (1987), Die literarische Streitschrift: Themen, Motive, Formen (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Röhrich, W. (1977), Revolutionärer Syndikalismus: Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Arbeiterbewegung (Darmstadt: Wiss. Buchges).
- Roszak, T. (1971), Gegenkultur: Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend (Düsseldorf [u.a.]: Econ).
- Roth, N. (2002), Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain (Madison, Wis. [u.a.]: Univ. of Wisconsin Press).
- Rousseau, J.-J. (1762/ 1975), Emile oder Über die Erziehung (Paderborn: Ferdinand Schöningh).
- ders. (1755 /2000), Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (Weimar: Böhlau).
- Rupnow, D. (2011), Judenforschung im Dritten Reich: Wissenschaft zwischen Politik, Propaganda und Ideologie (Baden-Baden: Nomos).
- Russell, B. (1983), Wege zur Freiheit: Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Sachweh, P. (2010), Deutungsmuster sozialer Ungleichheit: Wahrnehmung und Legitimation gesellschaftlicher Privilegierung und Benachteiligung (Frankfurt/M.: Campus).
- Saña, H. (2001), Die libertäre Revolution: Die Anarchisten im Spanischen Bürgerkrieg (Hamburg: Edition Nautilus).
- Sarna, J. D. (2004), American Judaism: A history (New Haven: Yale Univ. Press).
- Scaglia, B. (2011), Political Ideologies: Types of Religious Political Ideologies Including Buddhist Anarchism, Christian Democracy, Religious Zionism and More (La Vergne: Perspicacious Press).
- Schleiermacher, F. (1799/ 1999), Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin, New York: De Gruyter).
- Scholem, G. (1957), Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- ders. (1960): Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition (New York: Jewish Theological Seminary).
- ders. (1962), Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (Zürich: Rhein Verl.).
- ders. (1965): On the Kabbalah and its Symbolism (New York: Schocken).
- ders. (1974): Kabbalah (Jerusalem: Keter).
- ders. (1976), Über einige Grundbegriffe des Judentums (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Schwanhäußer, A. (2002), Stilrevolte Underground: Die Alternativkultur als Agent der Postmoderne (Hamburg: Lit).
- Schweigmann-Greve, K. (2012), Chaim Zhitlowsky: Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einer säkularen nationaljüdischen Identität (Hannover: Wehrhahn).
- Schwendter, R. (1973), Theorie der Subkultur (Köln: Kiepenheuer & Witsch).
- Scott, J. C. (1990), Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts (New Haven: Yale Univ. Press).

- ders. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale Univ. Press).
- Sharkey, P. (2013), *Anarchism and Workers' Self-Management in Revolutionary Spain* (New York: AK Press).
- Shepherd, N. (1994), *A Price Below Rubies: Jewish Women as Rebels and Radicals* (Cambridge: Harvard Univ. Press).
- Simmel, G. (1906), *Die Religion (Die Gesellschaft, 2, Frankfurt/M.: Rütten und Loening)*.
- ders. (1918), *Der Konflikt der modernen Kultur: Ein Vortrag* (München, Leipzig: Duncker & Humblot).
- Singer, I. B. (1971): *Toyter klezmer*, in: *Mayses fun hintern oyvn* (Tel Aviv: I. L. Peretz).
- ders. (1983): *Yentl der Yeshive bokher*, in: *Mayses fun hintern oyvn* (Tel Aviv: I. L. Peretz).
- Singer, I. J. (1946), *Fun a velt vos iz nishto mer* (New York: Farlag Matones).
- Slucki, D. (2012), *The International Jewish Labor Bund after 1945: Toward a Global History* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press).
- Souchy, A. (2007), *Nacht über Spanien: Bürgerkrieg und Revolution in Spanien 1936-39* (Aschaffenburg: Trotzdem Verlag).
- Stears, M. (2010), *Demanding Democracy: American Radicals in Search of a New Politics* (Princeton: Princeton Univ. Press).
- Steinberg, S. (2001), *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America* (Boston: Beacon Press).
- Stirner, M. (1924), *Der Einzige und sein Eigentum* (Berlin).
- Storrs, L. R. Y. (2013), *The Second Red Scare and the Unmaking of the New Deal Left* (Princeton: Princeton Univ. Press).
- Sullivan, W. C. (1979), *The Bureau: My Thirty Years in Hoover's FBI* (New York: Norton).
- Szajkowski, Z. (1972), *Jews, Wars, and Communism, 2 vols.* (New York: Ktav).
- Topp, M. M. (2005), *The Sacco and Vanzetti Case: A Brief History with Documents* (New York: Bedford/St. Martin's).
- Theoharis, A. G. (2004), *The FBI & American Democracy: A Brief Critical History* (Lawrence, Kan. [u.a.]: Univ. Press of Kansas).
- Thoreau, H. D. (1849/ 1969), *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat: Und andere Aufsätze* (Zürich: Diogenes).
- Tilly, C. (1978), *From Mobilization to Revolution* (New York: McGraw-Hill).
- ders. (1998), *Durable Inequality* (Berkeley: Univ. of California Press).
- ders. (2005), *Identities, Boundaries, and Social Ties* (Boulder, Colo: Paradigm Publishers).
- ders. (2009), *Social Movements: 1768-2008* (Boulder [u.a.]: Paradigm Publishers).
- Tishby, I. (1964), *Paths of Faith and Heresy (Netivei Emunah u-Minut, Massada, Ramat Gan)* [Hebr.].
- ders. (1991), *The Wisdom of the Zohar, Vol. 2* (Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press).
- Tolstoj, L. N. (1974), *Philosophische und sozialkritische Schriften (Gesammelte Werke, 15: Rütten und Loening)*.
- Tönnies, F. (1913), *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege* (Berlin [u.a.]: De Gruyter).
- Trachtenberg, J. (1944): *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jews and its Relation to Modern Antisemitism* (New Haven, London: Yale Univ. Press).

- Trappe, U. (2011), *Kriegsmythen. Politische Mythen in Propaganda und Romanen der Aufständischen im spanischen Bürgerkrieg*, Frankfurt/M. (Vervuert).
- Traverso, E. (1994), *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate, 1843-1943* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press).
- Vaynberg, K. (1952), *Fertsik yor in kamf far sotsyaler bafrayung: Zikhroynes fun a frayhaytlekh agitator af der yidish-amerikaner gas* (Los Angeles, Philadelphia).
- van Eemeren, F. H. e. a. (1993), *Reconstructing Argumentative Discourse* (Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press).
- ders. (2009), *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments* (New York, London: Routledge).
- Vaynshtayn, B. (1924), *Fertsik yor in der yidisher arbeter bavegung. Bletlakh erinerungen* (New York: Farlag Ve-ker fun Idishen Sotsyalistishen Farband).
- Veltri, G. (1997), *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum* (Tübingen: Mohr).
- ders. (2002), *Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte* (Leiden, Boston: Brill).
- ders. (2013), *Language of Conformity and Dissent. On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Boston: Academic Studies Press).
- Veysey, L. R. (1978), *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth-Century America* (Chicago: Univ. of Chicago Press).
- Vital, D. (2001), *A People Apart: A Political History of the Jews in Europe, 1789-1939* (Oxford, New York: Oxford Univ. Press).
- Warner, M. (1999), *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* (New York: Free Press).
- Weber, M. (1904/ 1993), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein).
- ders. (1921/ 2005), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Frankfurt/M., Affoltern a.A: Zweitausendeins).
- Weinreich, M. (1928), *Bilder fun der yidisher literaturgeshikhte. Fun di onheybn biz Mendele Moykher Sforim* (Vilnius: Farlag Tomor fun Yoysef Kamermakher).
- ders. (1999), *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People* (New Haven: Yale Univ. Press).
- ders. (2008), *History of the Yiddish Language* (New Haven: Yale Univ. Press).
- Wenske, C. (2007), *Red Scare und McCarthyism - Eine Feindbildanalyse des Antikommunismus in den U.S.A* (München: GRIN Verlag GmbH).
- Wiesel, E. (1967), *Die Juden in der UdSSR: Antisemitismus im Sowjetreich* (München, Esslingen: Bechtle).
- Willems, J. (2001), *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?: Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber* (Albeck bei Ulm: Verlag Ulmer Manuskripte).
- Witkop-Rocker, M. (1923), *Was will der Syndikalistische Frauenbund* (Berlin: Der Syndikalist).
- Wolfson, E. (2004), *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination* (Bronx: Fordham Univ. Press).

- Woodcock, G. (1967), *Anarchism* (Cleveland [usw.]: World Publ. Co).
- Yeziarska, A. (1925/ 2003), *Bread Givers* (New York: Persea).
- Zaks, A. (1925), *Di geshikhte fun Arbeter Ring: 1892-1925*, 2 vols. (New York: Natsyonaler Ektsektiv Komitet fun Arbeter Ring).
- Zenker, E. V. (1895/ 1979), *Der Anarchismus: Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie* (Berlin West: Libertad).
- Zimmerman, J. D. (2004), *Poles, Jews, and the Politics of Nationality: The Bund and the Polish Socialist Party in Late Tsarist Russia 1892-1914* (Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press).
- Zoccoli, H. (1980), *Die Anarchie und die Anarchisten: Über Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Stirner, Proudhon, Tucker, Grave* (Leipzig [u.a.]: Kramer).

## SAMMELWERKE

- Abramson, G., and Parfitt, T. (1994) (eds.), *Jewish Education and Learning: Published in Honour of Dr. David Patterson on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers).
- Adorno, T. W., and Becker, H. (1990), *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Amster, R.; DeLeon, A. (et.al.): *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* (London, New York. Routledge 2009).
- Barth, F. (1969) (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Bergen: Universitetsforl.).
- Cohen, S. J. D., and Greenstein, E. L. (1990), *The State of Jewish Studies* (Detroit: Wayne State Univ. Press).
- Ben-Sasson, H. H. (1980) (ed.), *Geschichte des jüdischen Volkes: Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, S. Etinger (3, München).
- Benz, W. (2008), *Der Hass gegen die Juden: Dimensionen und Formen des Antisemitismus* (Berlin: Metropol Verl).
- Bialostotsky, B. J. (1952), *Dovid Edelshtat gedenk-bukh: Tsum zekhtsikstn yortsayt, 1892-1952* (Nyu-York: Dovid Edelshtat komitet).
- Bremer, K., and Spoerhase, C. (2011) (eds.), *Gelehrte Polemik: Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700. Heft 2/3* (Frankfurt/M.: Klostermann, Vittorio).
- Buckel, S., Fischer-Lescano, A. (2007) (eds.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis* (Baden-Baden: Nomos).
- Carlebach, J. (1992) (ed.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Diefenbacher, H. (1996) (ed.), *Anarchismus: Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Dubnov-Erlikh, S., Herts, I. S., and Aronson, G. (1972) (eds.), *Di geshikhte fun Bund*, 2 vols (New York: Unzer tsayt).
- Drücke, Bernd (ed.) (2006), *Ja! Anarchismus. Gelebte Utopie im 21. Jahrhundert* (Berlin: Karin Kramer).

- Durkheim, É., and König, R. (1984), *Die Regeln der soziologischen Methode* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Elbmeyer, M. (2008) (ed.), *Typisch! Klischees von Juden und Anderen: Eine Ausstellung des Jüdischen Museums Berlin und des Jüdischen Museums Wien* (Berlin: Nicolai).
- Ellermeyer, J. (1998) (ed.), *Arbeiter und Revolutionäre: Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz).
- Estraikh, G., and Krutikov, M. (2001) (eds.), *Yiddish and the Left: Papers of the Third Mendel Friedman International Conference on Yiddish* (Oxford: Legenda).
- Ettlinger, S. (1983) (ed.), *Anti-semitism in the Soviet Union: Its Roots and Consequences*, 3 vols. (Jerusalem).
- Evans, J., Du Gay, P., and Redman, P. (2000) (eds.), *The Identity Reader* (London: Sage).
- Fishman, J. A. (1968) (ed.), *Readings in the Sociology of Language* (The Hague: Paris, New York).
- ders. (1980) (ed.), *Sociology of Yiddish* (The Hague: Mouton de Gruyter).
- ders. (1981) (ed.), *Never Say Die!: A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters* (The Hague: Mouton Publishers).
- Frankel, J., and Diner, D. (2005) (eds.), *Dark Times, Dire Decisions: Jews and Communism* (Oxford Univ. Press).
- Gitelman, Z. (2003) (ed.), *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bund and Zionism in Eastern Europe* (Pittsburgh, PA: Univ. of Pittsburgh Press).
- ders. (2009) (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press).
- Goertz, H.-J. (2007) (ed.), *Geschichte: Ein Grundkurs* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl).
- Goffman, E., and Morris, D. (2009) (eds.), *The New York Intellectuals and Beyond: Exploring Liberal Humanism, Jewish Identity, and the American Protest Tradition* (Shofar supplements in Jewish studies, West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press).
- Goldberg, D. (1993) (ed.), *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore, and Literature* (New York: Northwestern Univ. Press).
- Goodman, M., Cohen, J., and Sorkin, D. J. (2005) (eds.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (Oxford Univ. Press).
- Grabski, A. (2011) (ed.), *Rebels Against Zion: Studies on the Jewish Left Anti-Zionism* (Warschau).
- Graswurzelrevolution (Hg.): *Gewaltfreier Anarchismus, Herausforderungen und Perspektiven zur Jahrhundertwende*. (Heidelberg, Graswurzelrevolution 1999).
- Grözinger, K.-E. (1998), *Sprache und Identität im Judentum* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Guibernau, M., and Rex, J. (2010) (eds.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration* (Oxford: Polity Press).
- Gurock, J. S., and Schachter, J. J. (1998), *A Modern Heretic and a Traditional Community: Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, and American Judaism* (New York: Columbia Univ. Press).
- Günthner, S., and Bücker, J. (2009) (eds.), *Grammatik im Gespräch: Konstruktionen der Selbst- und Fremdpositionierung* (Berlin, New York: W. de Gruyter).
- Hall, S., and Gay, P. d. (1996) (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage Publications).
- Haumann, H. (2003) (ed.), *Von Luftmenschen und rebellischen Töchtern: Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert* (Köln: Böhlau).
- Häußermann, H., and Siebel, W. (1993) (eds.), *New York: Strukturen einer Metropole* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).

- Herrmann, K., Schlüter, M., and Veltri, G. (2003) (eds.), *Jewish Studies Between the Disciplines: Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday* (Leiden: Brill).
- Hester, S., and Eglin, P. (1997), *Culture in Action: Studies in Membership Categorization Analysis* (Washington, D.C: Univ. Press of America).
- Hirsch, S. J., van der Walt, L. (2010) (eds.): *Anarchism and Synicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution* (Leiden, Boston: Brill).
- Hitzer, B., and Welskopp, T. (2010), *Die Bielefelder Sozialgeschichte: Klassische Texte zu einem geschichtswissenschaftlichen Programm und seinen Kontroversen* (Bielefeld: Transcript).
- Hobsbawm, E.; Ranger, T. (1997) (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Univ. Press).
- Holzhöfer, C. (2013) (ed.), *Anarchisten gegen den Krieg, Drei Schriften* (CreateSpace Independent Publishing Platform).
- Hormel, U., and Scherr, A. (2010), *Diskriminierung: Grundlagen und Forschungsergebnisse* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften).
- Huber, J. (1991) (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology* (Newbury Park [u.a.]: Sage Publications).
- Hutchinson, J., and Smith, A. D. (1996) (eds.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford Univ. Press).
- Jacobs, J., and Pickhan, G. (2013) (eds.): *New Research on the Bund; East European Jewish Affairs Vol. 43, #3* (London [u.a.]: Routledge).
- Johnston, H., and Klandermans, B. (1995) (eds.), *Social Movements and Culture* (Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press).
- Kagan, R. (2009) (ed.), *Atlantic Diasporas: Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500 - 1800* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press).
- Kerler, D.-B. (1991) (ed.), *History of Yiddish Studies: Papers from the 3. Annual Oxford Winter Symposium in Yiddish Language and Literature, 13-15 December 1987* (Chur [u.a.]: Harwood).
- ders. (1998) (ed.), *Politics of Yiddish: Studies in Language, Literature, and Society* (Winter Studies in Yiddish, 4, Walnut Creek, CA: Altamira Press).
- Klein, G. (2004) (ed.), *Bewegung: Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte* (Bielefeld: Transcript).
- Krass, A. (2003) (ed.), *Queer denken: Gegen die Ordnung der Sexualität* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Kreckel, R. (1983) (ed.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt* (Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen).
- Laclau, E., and Mouffe, C. (1991) (eds.): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (Wien: Passagen).
- Lange, N. de, and Freud-Kandel, M. (2005) (eds.), *Modern Judaism: An Oxford Guide* (Oxford: Oxford Univ. Press).
- Lueken, G. (2000) (ed.), *Formen der Argumentation* (Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.).
- Lüthje, B., and Scherrer, C. (1997) (eds.), *Zwischen Rassismus und Solidarität: Diskriminierung, Einwanderung und Gewerkschaften in den USA* (Münster).
- Manor-Friedman, T., and Ellermeyer, J. (1998) (eds.), *Arbeiter und Revolutionäre: Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz).
- Matut, D. (2010) (ed.), *European Journal of Jewish Studies: Yiddish – Past and Present Perspectives* (Leiden: Brill).

- Mendelsohn, E. (1976) (ed.), *Essays on the American Jewish Labor Movement* (Yivo Annual of Jewish Social Science, 16, New York).
- ders. (1997) (ed.), *Essential Papers on Jews and the Left* (New York).
- ders. (2000) (ed.), *People of the City. Jews and the Urban Challenge*, *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. XV (Oxford: Oxford Univ. Press).
- Mendelsohn, E., and Hoffman, S. (2008) (eds.), *Revolution of 1905 and Russia's Jews* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press).
- Môr, M. (1992) (ed.), *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties* (Omaha, Neb.: Creighton Univ. Press).
- Motsch, W. (1986) (ed.), *Satz, Text, sprachliche Handlung* (Berlin: Akademie-Verlag).
- Nelson, C., and Grossberg, L. (1988) (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: Univ. of Illinois Press).
- Niger, S., and Zshitlovski, C. (1937) (eds.), *A debate in seks briv* (New York).
- Norwood, S. H., and Pollack, E. G. (2007) (eds.), *Encyclopedia of American Jewish History* (Santa Barbara: ABC-CLIO).
- Perlin, T. M. (1979) (ed.), *Contemporary Anarchism* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books).
- Portmann, W., and Siegbert, W. (2006) (eds.), *Ja, ich kämpfte. Von Revolutionsträumen, 'Luftmenschen' und Kindern des Schtetls: Biographien radikaler Jüdinnen und Juden* (Münster: Unrast).
- Projektgruppe Belarus im Jugendclub Courage Köln e.V. (2003) (ed.), *Existiert das Ghetto noch?: Weißrussland: jüdisches Überleben gegen nationalsozialistische Herrschaft* (Berlin, Hamburg: Assoziation A).
- Reichardt, S., and Siegfried, D. (2010) (eds.), *Das Alternative Milieu: Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968-1983* (Göttingen: Wallstein Verlag).
- Reichmann, Eva (2000) (ed.): *Narrative Konstruktion nationaler Identität* (St. Ingberg: Röhrig).
- Rocker, R. and Goldman, E. (1968) (eds.): *Der Bolschewismus. Verstaatlichung der Revolution* (Berlin: Underground-Press).
- Safran, G., and Zipperstein, S. J. (2006), *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century* (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press).
- Sarna, J. D. (1986) (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier).
- Schäfer, P., and Dan, J. (1993) (ed.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After* (Tübingen: Mohr).
- Schlumbohm, J. (1998) (ed.), *Mikrogeschichte - Makrogeschichte: Komplementär oder inkommensurabel?*, M. Gribaudi, G. Levi, and C. Tilly (Göttingen: Wallstein-Verl.).
- Souchy, A., and Gerlach, E. (1974), *Die soziale Revolution in Spanien: Kollektivierung der Industrie und Landwirtschaft in Spanien 1936 -1939* (Hamburg: Barrikade).
- Stadtland, H. (2013) (ed.), *Theoretische Ansätze und Konzepte der Forschung über soziale Bewegungen in den Geschichtswissenschaften* (Essen: Klartext).
- Stegmaier, W. (2000) (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Stiftung Jüdisches Museum Berlin (2011) (ed.), *Radical Jewish?: Radical Jewish Culture*, Begleitheft zur Ausstellung *Radical Jewish Culture*.



- Tcherikower, E. (1945) (ed.), *Geshikhte fun der yidisher arbeter-bavegung in di Fareynikte Shtatn*, 2 vols. (New York: Yivo Institute for Jewish Research).
- Tolstoj, Lew N.; u.a. (2010), *Das Schlachten beenden!: Zur Kritik der Gewalt an Tieren. Anarchistische, feministische, pazifistische und linkssozialistische Traditionen* (Nettersheim: Verl. Graswurzelrevolution).
- Ueding, G., and Steinbrink, B. (1994), *Grundriss der Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode* (Stuttgart: Metzler).
- Ulbrich, B. G. (2006) (ed.), *Aufklärung – Judentum – Menschheit. Texte zu Moses Mendelssohn, Salomon Herxheimer, Hermann Cohen und zum ethischen Sozialismus* (Dessau: Edition RK).
- Vallentyne, P., Steiner, H. (2000) (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings* (Hampshire, U.K: Palgrave Macmillan).
- van Eemeren, F. H., and Houtlosser, P. (2002), *Dialectic and Rhetoric: The Wrap and Woof of Argumentation Analysis* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers).
- Weingarten, E. (1976) (ed.), *Ethnomethodologie: Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Wiedebach, H., and Winkelmann, A. (2002) (eds.), *Chajim H. Steinthal: Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert* (Leiden: Brill).
- Wolf, S. (2007) (ed.): *Milly Witkop, Hertha Barwich, Aimee Köster u. a.: Der Syndikalistische Frauenbund* (Münster: Unrast Verl.).

## BEITRÄGE

- Abrams, N. (2009), 'A Profoundly Hegemonic Moment. Demythologizing the Cold War New York Jewish Intellectuals', in E. Goffman and D. Morris (eds.), *The New York Intellectuals and Beyond. Exploring Liberal Humanism, Jewish Identity, and the American Protest Tradition* (Shofar supplements in Jewish studies, West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press), 17–34.
- Adorno, T. W. (1969), 'Fortschritt', in , *Stichworte. Kritische Modelle 2* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 29–50.
- ders. (1969), 'Vernunft und Offenbarung', in , *Stichworte. Kritische Modelle 2* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 20–8.
- Barbujani, G. (2001), 'Race, Genetic Aspects', in: N. J. Smelser, P. B. Baltes (ed.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 19 (Amsterdam [u.a.]: Elsevier), 12694-700.
- Bartal, I. (1998), 'Die jüdische Arbeiterbewegung. Revolutionärer Sozialismus gegen Nationale Kontinuität', in T. Manor-Friedman and J. Ellermeyer (eds.), *Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz), 26–31.
- Barth, F. (1969), 'Introduction', in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (Bergen: Universitetsforl), 9–38.
- Bassarak, A. (1986), 'Parenthesen als illokutive Handlungen', in W. Motsch (ed.), *Satz, Text, sprachliche Handlung* (Berlin: Akademie-Verlag), 163–78.
- Bergmann (2007), 'Ethnomethodologie', in U. Flick, E. von Kardorff, and I. Steinke (eds.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.).

- Bourdieu, P. (1983), 'Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital', in R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt* (Göttingen: Schwartz), 183–98.
- ders. (1994), 'Identity and Representation. Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region', in *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press), 220–8.
- ders. (1994), 'Social Space and the Genesis of 'Classes'', in *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press), 229-51.
- Buber, M. (1928/ 1985), 'Drei Sätze eines religiösen Sozialisten', in A. Schapira (ed.), *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung* (Darmstadt: Wiss. Buchges.), 283-286.
- Butler, J. (2003), 'Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität', in A. Krass (ed.), *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer studies)* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 144–68.
- Calhoun, C. (1991), 'The Problem of Identity in Collective Action', in J. Huber (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology* (Newbury Park [u.a.]: Sage Publications), 51–75.
- ders. (2001), 'Ethnonationalism. Cultural Concerns', in: N. J. Smelser, P. B. Baltes (ed.): *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7 (Amsterdam [u.a.]: Elsevier), 4870-4.
- Cohen, P. S. (2007): *Theories of Myth*, in: R. A. Segal (Hg.), *Myth. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* (London: Routledge), 33-53.
- Claussen, D. (2008), 'Versuch über das Bekannte. Über Klischees, Stereotype und Vorurteile', in *Typisch! Klischees von Juden und Anderen. Eine Ausstellung des Jüdischen Museums Berlin und des Jüdischen Museums Wien* (Berlin: Nicolai), 15–26.
- Dawidowicz, L. S. (1986), 'The Jewishness of the Jewish Labor Movement in the United States', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 158–66.
- Diner, H. (2005), 'American Jewish History', in M. Goodman, J. Cohen, and D. J. Sorkin (eds.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (Oxford Univ. Press).
- Dwork, D. (1986), 'Immigrant Jews on the Lower East Side of New York. 1880-1914', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 102–19.
- Ehrlich, C. (1987), 'Radikaler Feminismus und anarchistischer Feminismus', in H. Degen (ed.), *„Tu was du willst“. Anarchismus. Grundlagentexte zur Theorie und Praxis* (Berlin).
- Eidheim, H. (1969), 'When Ethnic Identity is a Social Stigma', in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (Bergen: Universitetsforl), 39–57.
- Ettinger, S. (1998), 'Die jüdische Arbeiterbewegung in Osteuropa', in T. Manor-Friedman and J. Ellermeyer (eds.), *Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz), 32–75.
- Fainstein, N. (1993), 'Transformationen im industriellen New York. Politik, Gesellschaft und Ökonomie 1880-1973', in H. Häußermann and W. Siebel (eds.), *New York. Strukturen einer Metropole* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Fishman, D. E. (2009), 'Yiddish Schools in America and the Problem of Secular Jewish Identity', in Z. Gitelman (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution* (New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Press), 69-89.
- Fishman, J. A. (1980), 'Attracting a Following to High-Culture Functions for a Language of Everyday Life. The Role of the Tshernovits Language Conference in the 'Rise of Yiddish'', in J. A. Fishman (ed.), *Sociology of Yiddish* (The Hague: Mouton de Gruyter), 43–73.
- Frederickson, G. M. (2001): 'Racism, History of', in: N. J. Smelser, P. B. Baltes (ed.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 19 (Amsterdam [u.a.]: Elsevier), 12716-20.

- Gartner, L. P. (1986), 'The Midpassage of American Jewry', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 224–33.
- ders. (1998), 'Die jüdische Arbeiterbewegung in Großbritannien und den Vereinigten Staaten', in T. Manor-Friedman and J. Ellermeyer (eds.), *Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz), 76–113.
- Goren, A. A. (1986), 'The Kehillah Vision and the Limits of Community', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 149–57.
- Gruenwald, I. (1993), 'Reflections on the Nature and Origins of Jewish Mysticism', in P. Schäfer, J. Dan (ed.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After* (Tübingen: Mohr), 25–48.
- Gülich, E., and Kotschi, T. (1986), 'Reformulierungshandlungen als Mittel der Textkonstitution. Untersuchungen zu französischen Texten aus mündlicher Kommunikation', in W. Motsch (ed.), *Satz, Text, sprachliche Handlung* (Berlin: Akademie-Verlag), 199–258.
- Gurock, J. S. (1986), 'The Emergence of the American Synagogue', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 193–210.
- Haberer, E. (1992), 'Haskalah and the Roots of Jewish Radicalism in Nineteenth Century Russia', in M. Mör (ed.), *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties* (Omaha, Neb.: Creighton Univ. Press), 123–47.
- Hall, S. (1996), 'Introduction. Who Needs Identity?', in S. Hall and P. D. Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage Publications), 1–17.
- Herberg, W. (1952), 'The Jewish Labor Movement in the United States', in M. Fine (ed.), *American Jewish Year Book* (New York), 3–74.
- Herder, J. G. v. (1820), 'Bekehrung der Juden', in: J. v. Müller (ed.), *Herders sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte*, 9. Teil (Karlsruhe), 102–22.
- Idel, M. (1993), 'The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism', in P. Schäfer, J. Dan (ed.), *Gershom Scholem's Major trends in Jewish mysticism. 50 years after* (Tübingen: Mohr).
- Katz, D. (1994), 'Notions of Yiddish', in G. Abramson and T. Parfitt (eds.), *Jewish Education and Learning* (Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers), 75–91.
- Kopelowitz, E. (2005), 'Jewish Identities', in N. de Lange and M. Freud-Kandel (eds.), *Modern Judaism. An Oxford Guide* (Oxford: Oxford Univ. Press), 205–15.
- Krass, A. (2003), 'Queer Studies. Eine Einführung', in A. Krass (ed.), *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Kritz, O. (2007), 'Jewish Anarchism in America', in S. H. Norwood and E. G. Pollack (eds.), *Encyclopedia of American Jewish History* (Santa Barbara: ABC-CLIO), 297–300.
- Labov, W.; Waletzky, J. (1967), 'Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience', in J. Helm (ed.), *Essays on the Verbal and Visual Arts* (Seattle, WA: Univ. of Washington Press).
- Lorenz, C. (2008), *Representations of Identity: Ethnicity, Race, Class, Gender and Religion. An Introduction to Conceptual History*, in S. Berger, C. Lorenz (eds.): *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories* (Hampshire, U.K: Palgrave Macmillan), 24–59.
- Lüdtke, A. (2007), 'Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie', in H.-J. Goertz (ed.), *Geschichte. Ein Grundkurs* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl), 628–49.

- Lukin, B. (2006), "‘An Academy Where Folklore Will be Studied’: An-sky and the Jewish Museum", in G. Safran and S. J. Zipperstein (eds.), *The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century* (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press).
- Margolis, R. (2010), 'Ale Brider. Yiddish Culture in Montreal and New York City', in D. Matut (ed.), *European Journal of Jewish Studies. Yiddish - Past and Present Perspectives* (4, Leiden: Brill).
- Marx, K. (1843/ 1976), 'Zur Judenfrage', (MEW, 1, Berlin (DDR): Dietz Verlag), 347-377.
- ders. (1844/ 1976), 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung', (MEW, 1, Berlin (DDR): Dietz Verlag), 378-391.
- ders. (1851/ 1972), 'Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte', (MEW, 8, Berlin (DDR): Dietz Verlag), 115–23.
- Meer, D. (2009), 'Unscharfe Ränder. Einige kategoriale Überlegungen zu Konstruktionen mit dem Diskursmarker ja in konfrontativen Talkshowpassagen', in S. Günthner and J. Bücker (eds.), *Grammatik im Gespräch. Konstruktionen der Selbst- und Fremdpositionierung* (Berlin, New York: W. de Gruyter), 87–114.
- Melucci, A. (1995), 'The Process of Collective Identity', in H. Johnston and B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture* (Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press), 41–63.
- Mishkinsky, M. (1998), 'Die jüdische Arbeiterbewegung in der modernen Geschichte', in T. Manor-Friedman and J. Ellermeyer (eds.), *Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung* (Hamburg: Dölling und Galitz), 16–25.
- Necker, G. (2013): *The Female Messiah. Gender Perspectives in Kabbalistic Eschatology and Christian Soteriology*, in R. Boustan, K. Hermann, R. Leicht, A. Y. Reed, G. Veltri (eds.) *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Niger, Sh. (1939), 'New Trends in Post-War Yiddish Literature', in S. W. Baron, M. R. Cohen, H. Kohn (eds.), *Jewish Social Studies. A Quarterly Journal Devoted to Contemporary and Historical Aspects of Jewish Life*, Vol. 1, Reprinted 1968, (New York: Kraus Reprint Corporation), 337-58.
- Quack, J. (2013), 'Was ist 'Nichtreligion'? Feldtheoretische Argumente für ein relationales Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes', in S. Führding and P. Antes (eds.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive* (Göttingen: V&R unipress), 87–107.
- Rischin, M. (1986), 'Germans versus Russians', in J. D. Sarna (ed.), *The American Jewish Experience* (New York [u.a.]: Holmes & Meier), 120–35.
- Rosenberg, K. (2001), 'The Cult of Self-Sacrifice in Yiddish Anarchism and Saul Yanovsky's „The First Years of Jewish Libertarian Socialism“', in G. Estraiikh and M. Krutikov (eds.), *Yiddish and the Left* (Oxford: Legenda), 178–94.
- Rosengren, I. (1986), 'Begründungen und Folgerungen als kommunikative Handlungen', in W. Motsch (ed.), *Satz, Text, sprachliche Handlung* (Berlin: Akademie-Verlag), 179–98.
- Scholem, G. (1970), *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in G. Scholem (ed.), *Judaica 3* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 7-70.
- ders. (1970), *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, in G. Scholem (ed.), *Judaica 3* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 264-271.
- ders. (1972): *The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala*, in *Diogenes*, Vol. 79 (1972), 59-80; Vol. 80 (1972), 164-194.
- ders. (1982), *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'*, in G. Scholem (ed.), *Judaica 2* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 7-11.

- ders. (1982), 'Juden und Deutsche', in G. Scholem (ed.), *Judaica 2* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 20-46.
- ders. (1992): Erlösung durch Sünde, in R. Tiedemann (ed.), *Judaica 5* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 7-116.
- Scholem, G. (2002), 'Einige Betrachtungen zur jüdischen Theologie in dieser Zeit', in I. Shedletzky (ed.), *Es gibt ein Geheimnis in der Welt. Tradition und Säkularisation* (Frankfurt/M.), 7–48.
- Siebert, D. (2003), 'Die Juden in Weißrussland vor der Schoa', in Belarus Projektgruppe (ed.), „Existiert das Ghetto noch?“. Weißrussland: Jüdisches Überleben gegen nationalsozialistische Herrschaft (Berlin).
- Veltri, G. (2000), 'Die humanistischen Wurzeln der „jüdischen Philosophie“. Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens', in W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 249–78.
- Veltri, G. (2002), 'Ethischer Monotheismus und Prophetie. Zu Steinthals dynamischer Deutung der Schöpfung', in H. Wiedebach and A. Winkelmann (eds.), *Chajim H. Steinthal. Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert* (Leiden: Brill), 171–85.
- Veltri, G. (2013), 'Do/ Did the Jews Believe in God? The Sceptical Ambivalence of Jewish Philosophy of Religion', in R. Boustani, K. Hermann, R. Leicht, A. Y. Reed, G. Veltri (eds.) *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Wacquant, L. (2001), 'Für eine Analytik rassistischer Herrschaft', in: A. Weiss (u.a.) (ed.), *Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag), 61-78.
- Weinreich, M. (1968), *On the Impact of Religion on Language in Ashkenazic Jewry*, in Joshua A. Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Language* (The Hague, Paris, New York), 382-413.
- Werblowsky, Z. (1993), 'Messianismus und Mystik', in P. Schäfer, J. Dan (ed.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After* (Tübingen: Mohr), 15-24.
- Wolff, F. (2013), 'Kollektive Identität als praktizierte Verheißung. Selbstzuschreibung und Gruppenkonstitution in der transnationalen sozialen Bewegung „Allgemeiner Jüdischer Arbeiterbund“', in H. Stadtland (ed.), *Theoretische Ansätze und Konzepte der Forschung über soziale Bewegungen in den Geschichtswissenschaften* (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen, Schriftenreihe A - Darstellungen, 47, Essen: Klartext), 139–67.
- Wolfson, E. R. (1993), 'Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature', in P. Schäfer, J. Dan (ed.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After* (Tübingen: Mohr), 209-38.

## ZEITSCHRIFTENAUFsätze

- Bauman, Z. (1988), 'Exit Visas and Entry Tickets. Paradoxes of Jewish Assimilation', *Telos*: 45–77.
- Biale, D. (1983), 'Gershom Scholem and Anarchism as a Jewish Philosophy', *Judaism*, 32/1: 70–76.
- Bourne, R. S. (1916), 'The Jew and Trans-National America', *The Menorah Journal*: 227–284.
- Curran, G. (1999), 'Murray Bookchin and the Domination of Nature', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2/2: 59–94.
- Eisenstadt, S. N. (2004), 'Israeli Politics and the Jewish Political Tradition. Principled Political Anarchism and the Rule of the Court', *Explorations in Jewish Historical Experience*: 216–237.

- Gabaccia, D. R. (1999), 'Is Everywhere Nowhere? Nomads, Nations, and the Immigrant Paradigm of United States History', *The Journal of American History*, 86/3.
- Goncharok, M. (1997), *Tsu der geshikhte fun der anarkhistisher prese af Yidish* (Jerusalem: Problemen).
- Grauer, M. (1994): Anarcho-Nationalism. Anarchist Attitudes Towards Jewish Nationalism and Zionism, in: *Modern Judaism* 14,1, 1-19.
- Hagendoorn, L. (1993), 'Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion. Cultural Values and Social Stereotypes in the Construction of Ethnic Hierarchies', *Ethnic and Racial Studies*, 16/1: 27–51.
- Huss, B., and Linsider, J. A. (2005), 'Ask No Questions. Gershom Scholem and The Study of Contemporary Jewish Mysticism', *Modern Judaism*, 25/2: 141–158.
- Idel, M. (1991), 'Rabbinism versus Kabbalism. On G. Scholem's Phenomenology of Judaism', *Modern Judaism*, 11/3: 281–296.
- Jenkins, R. (1994), 'Rethinking Ethnicity. Identity, Categorization and Power', *Ethnic and Racial Studies*, 17/2: 197–223.
- Johnson, P. E. (2011), 'Reflections. Looking Back at Social History', *Reviews in American History*, 39/2.
- Jones, R. (2006), "Older People' Talking as if They Are Not Older People: Positioning Theory as an Explanation', *Journal of Aging Studies*, 20/1: 79–91.
- Kallen, H. M. (1915), 'Democracy Versus the Melting-Pot. A Study of American Nationality', *The Nation*, 100/2590-2591.
- Kaplan, M. M. (1915), 'What Judaism Is Not', *The Menorah Journal*, 1/4: 208–217.
- Kazal, R. A. (1995), 'Revisiting Assimilation. The Rise, Fall, and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History', *American Historical Review*, 100: 437–471.
- Kessner, C. S. (1978), 'Jewish-American Immigrant Fiction Written in English Between 1867 and 1920', *Bulletin of Research in the Humanities*, 81: 406–430.
- Kraut, A. M. (2009), 'Dispersionism, Pluralism, and the Nebulous Contours of Post-Jewish Identity', *American Jewish History*, 95/1: 43–51.
- Kuznets, S. (1975), 'Immigration of Russian Jews to the United States. Background and Structure', *Perspectives in American History*: 35–124.
- Lederhendler, E. (1983), 'Jewish Immigration to America and Revisionist Historiography. A Decade of New Perspectives', *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 18: 391–410.
- Löwy, M. (1980), 'Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe 1900-1933', *New German Critique*: 105–115.
- Mendelsohn, E. (1976), 'The Russian Roots of the American Jewish Labor Movement', *Yivo Annual*, 16: 150–201.
- Michels, T. (2000), 'Socialism and the Writing of American Jewish History. World of our Fathers Reconsidered', *American Jewish History*, 88/4: 521–546.
- ders. (2010), 'A velt mit fargenign. Yidishe froyen-leyenkrayzn in Ditroyt', *Afn Shvel*, Winter–Spring: 57–60.
- ders. (2011), 'Communism and the Problem of Ethnicity in the 1920s. The Case of Moyshe Olgin', *Studies in Contemporary Jewry*, 25: 26–48.
- Nedava, J. (1974), 'Abba Gordin. A Portrait of a Jewish Anarchist', *Soviet Jewish Affairs / East European Jewish Affairs*, 4/2: 73–79.

- Pickhan, G. (2008), 'Yidishkayt and Class Consciousness. The Bund and its Minority Concept', Jewish politics in Eastern Europe (Vilnius: Institute for Jewish Studies Vilnius).
- Pinkus, B. (1974), 'Soviet Campaigns Against "Jewish Nationalism" and "Cosmopolitanism". 1946-1953', Soviet Jewish Affairs, 4/2: 53–72.
- Redlich, S. (1982), Propaganda and Nationalism in Wartime Russia: The Jewish Antifascist Committee in the USSR, 1941-1948 (East European Quarterly, 108, New York: Boulder).
- Rischin, M. (1963), 'The Jewish Labor Movement in America. A Social Interpretation', Labor History, 4.
- Soloveitchik, H. (1994), 'Rupture and Reconstruction. The Transformation of Contemporary Orthodoxy', Tradition, 28/4: 64–130.
- Somers, M. R. (1994), 'The Narrative Constitution of Identity. A Relational and Network Approach', Theory and Society: 605–649.
- Sorkin, D. (1990), 'Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History', The Leo Baeck Institute Yearbook, 35/1: 17–33.
- Vaughan, L. J. (1991), 'Cosmopolitanism, Ethnicity and American Identity. Randolph Bourne's „Trans-National America“', Journal of American Studies, 25/3: 443–459.
- Veltri, G. (2006), 'Geborgte Identität im Zerrspiegel: Jüdische Riten aus philosophisch-politischer Perspektive', Frankfurter Judaistische Beiträge, 33: 111-130.
- Wolfson, E. R. (1997), 'Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto', History of Religions, 36: 289-332.
- Yellowitz, I. (1981), 'Jewish Immigrants and the American Labor Movement. 1900-1920', American Jewish History, 71/2: 188–217.
- Zimmer, K. (2009), 'Premature Anti-Communists? American Anarchism, the Russian Revolution, and Libertarian Anti-Communism, 1917-1939', Labor. Studies in Working-Class History of the Americas, 6/2: 45–71.

## HOCHSCHULSCHRIFTEN

- Glöckner, W. K. (1989), 'Anarchie und Dichtung. Untersuchungen zu Ästhetik und Lyrik der spanischen Anarchisten (1880-1936)', Dissertation (Otto-Friedrich-Universität Bamberg).
- Sáfár, É. (2001), 'Persuasive Texte. Eine vergleichende Untersuchung sprachlicher Argumentationstechniken', Dissertation (Universität Budapest).
- Zimmer, K. (2010), 'The Whole World is Our Country. Immigration and Anarchism in the United States 1885-1940', Dissertation (Univ. of Pittsburgh).

## INTERNETDOKUMENTE UND -NACHSCHLAGEWERKE

- Cahan, A. (1898), *The Russian Jew in America*, No. 82 <[www.tenant.net/Community/LES/cahan5.html](http://www.tenant.net/Community/LES/cahan5.html)>, [30.11.2015].
- Chicago Historical Society, 'The Haymarket Affair Digital Collection' <[www.chicagohs.org/hadc/index.html](http://www.chicagohs.org/hadc/index.html)>, [30.11.2015].
- Englert, S. (2012), 'The Rise and Fall of the Jewish Labour Bund' <<http://www.isj.org.uk/index.php4?id=825&issue=135#135englert1>>, [30.11.2015].
- Harris, M. W. (2008), 'Minot Judson Savage' <[http://www.harvardsquarelibrary.org/uu\\_addenda/Minot-Judson-Savage.php](http://www.harvardsquarelibrary.org/uu_addenda/Minot-Judson-Savage.php)>, [07.06.2014].
- Hoerig, R., and Schmück, H., 'Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA). Abteilung Periodica, 1798-2000' <<http://www.ur.dadaweb.de/>>, [30.11.2015].
- Kate Sharpley Library, 'Anarchist Archives Project. Yiddish anarchist bibliography' <<http://www.katesharpleylibrary.net/>>, [30.11.2015].
- Lenin, W. I. (1901), 'Anarchismus und Sozialismus', <<http://https://www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1901/xx/anarchsoz.htm>>, [30.11.2015].
- ders. (1917), 'Über die Aufgaben des Proletariats in der gegenwärtigen Revolution. Die Aprilthesen' <<http://www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1917/04/april.htm>>, [30.11.2015].
- Pierre Ramus Gesellschaft, 'Pierre Ramus' <<http://www.ramus.at/>>, [30.11.2015].
- Rosenberg, K. (2002), 'Hoisting the Black Flag' <<http://www.thenation.com/authors/karen-rosenberg>>, [30.11.2015].
- Scholem Aleykhem (1915): *Tevye der milkhiker. Di piese* (Seminarunterlagen Kerler, D. B.; zugänglich unter <https://app.box.com/s/b5xqmbxdzhodd7s0nsmc> [30.11.2015]).
- Univ. of California, 'Emma Goldman Papers' <<http://sunsite.berkeley.edu/Goldman/project.html>>, [30.11.2015].
- Ward, D., 'Anarchy Archives. An Online Research Center on the History and Theory of Anarchism' <[http://dward-mac.pitzer.edu/anarchist\\_archives/archivehome.html](http://dward-mac.pitzer.edu/anarchist_archives/archivehome.html)>, [30.11.2015].
- <http://www.jwa.org/>, [30.11.2015].
- <http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de>, [30.11.2015].
- <http://www.yiddishbookcenter.org/books/search>, [30.11.2015].
- <http://www.yivoencyclopedia.org/>, [30.11.2015].

## TON- ODER FILMDOKUMENTE

- Grossman, J. (1955), *Abba Gordin. Sholem Asch and his Jewish-Christian Path*, Interview recording from the audio collection of the Jewish Public Library of Montreal, digitized as part of the Yiddish Book Center's Frances Brandt Online Yiddish Audio Library, Parts I and II (online: [<https://archive.org/details/38AAbbaGordinOnSholemAschAndHisJewishChristianPathWithJacobGrossmanChairmanMay291955P1>; 30.11.2015]).
- Grubin, D. (2008), *The Jewish Americans: Part II*, (PBS).
- Pacific Street Film Projects (1980), *Free Voice of Labor: The Jewish Anarchists*, Supported by the Guggenheim



Foundation and CPB, dir. S. Fischler and J. Sucher (VHS).

Pacific Street Film Projects (1981), *Anarchism in America*, Funded by the National Endowment for the Humanities, dir. S. Fischler and J. Sucher (VHS).

Rome, D. (1955), Abba Gordin. *What is Yiddishkayt and the Jewish Worldview*, Interview recording from the audio collection of the Jewish Public Library of Montreal, digitized as part of the Yiddish Book Center's Frances Brandt Online Yiddish Audio Library, Parts I and II (online: [<https://archive.org/details/39AAbbaGordinWhatIsYiddishkaytAndTheJewishWorldviewJune7th1955WithDavidRome>; 30.11.2015]).

Weill, K., Brecht, B., Baal, K. et al. (2006 [Uraufführung 1928]), *Die Dreigroschenoper: Gesamtaufnahme* (Universal Music, Berlin).

## NACHSCHLAGEWERKE UND WÖRTERBÜCHER

Alcalay, R. (1965), *Milon 'lvri-Angli shalem (Mahad ḥadashah u-murḥevet.*, Tel-Aviv: Yedi'ot aḥaronot; Sifre Ḥemed).

Aptroot, M., and Nath, H. (2002) (eds.), *Araynfir in der yidisher shprakh un kultur* (Hamburg).

Assmann, A. (2011), *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen* (Berlin: Schmidt).

Bernshtayn, I. (1908), *Yidishe shprikhverter un rednsartn*, 2. Aufl. (Warschau).

Betz, H. D., Browning, D., Janowski, B. et al. (2008) (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen: UTB).

Cancik, H.; Kehrer, G. (1998), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Stuttgart: Kohlhammer).

Dovidio, J. F. (2010), *The Sage Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination* (Los Angeles, Calif. [u.a.]: Sage).

Fischel, J., and Pinsker, S. (1992) (eds.), *Jewish-American History and Culture: An Encyclopedia* (New York, London: Garland).

Fishman, J. A., and García, O. (2010), *Handbook of Language and Ethnic Identity: Disciplinary and Regional Perspectives* (Oxford: Oxford Univ. Press).

Goldberg, D. (1944/ 1996), *Yidish af Yidish: Gramatische, leksishe, un shmues-materyaln farn tsveytn un drith lernyor* (New Haven, London: Yale Univ. Press).

Hamilton, D., and Sherman, S. (1994): *Handbook of Social Cognition* (Hillsdale, N.J.: Erlbaum).

Harkavy, A. (2006), *Yidish-English-Hebreyisher Verterbukh* (New Haven: Yale Univ. Press).

Levy, Y., and Seckbach, F. (1995), *The Oxford English-Hebrew, Hebrew-English* (Tel-Aviv: Kernerman-Lonnie Kahn).

Liptzin, S. (1985), *A History of Yiddish Literature* (Middle Village, N.Y.: J. David).

Longa, E. A. (2010), *Anarchist Periodicals in English Published in the United States (1833-1955): An annotated guide* (Lanham, Md: Scarecrow Press).

Kagan, B. (2001), *Leksikon fun Yidish-shraybers: Mit hesofes un tikunim tsum leksikon fun der nayer yidisher literatur, un 5,800 psevdonimen* (Amhers, Mass.: National Yiddish Book Center).

- Niborski, Y., and Neuberger, S. (1999), *Verterbukh fun loshn-koydesh-shtamike verter in Yidish* (Paris: Bibliothèque Medem).
- Niger, Sh., Shatski, Y., and Shtarkman, M. (1956) (eds.), *Leksikon fun der nayer yidisher literatur* (New York: Alveltlekher Yidisher Kultur Kongres).
- Niger, S. (1972), *Yidishe shrayber fun tsvantsikstn yorhundert* (New York: Alveltlekher Yidisher Kultur Kongres).
- Reisen, Z. (1926-29) (ed.), *Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filogye* (Vilne: Vilner Farlag fun B. Kletskin).
- Ritter, J. (1971) (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges).
- Schaechter, M. (1986), *Laytish mame-loshn* (New York: Yidish lige/ League for Yiddish).
- Schaechter, M., and Glasser, P. E. (2003), *Yidish Tsvey: An Intermediate and Advanced Textbook* (New York, N.Y: Yiddish Language Resource Center).
- Skolnik, F., and Berenbaum, M. (2007) (eds.), *Encyclopaedia Judaica: 2nd Ed.* (Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House).
- Smelser, N. J.; Baltes, P. B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vols. 7, 10, 19 (Amsterdam [u.a.]: Elsevier).
- Weinreich, U. (1977), *Modern English-Yiddish, Yiddish-English dictionary* (New York: Schocken).