John M. Efron

Sephardische Schönheit im Auge des aschkenasischen Betrachters

In der Geschichte der europäischen Juden stellt das 19. Jahrhundert eine Epoche der tiefen Widersprüche dar. Im Fall von Mittel- und Westeuropa bestanden diese Widersprüche aus zunehmender Assimilierung bei gleichzeitiger Etablierung von jüdischen Organisationen auf kommunaler Ebene; einem abnehmenden Interesse an jüdischen Belangen und einer wachsenden Bedeutung von Deutschland als weltweitem Zentrum einer modernen Wissenschaft des Judentums; der Säkularisierung und dem Selbstverständnis der meisten westeuropäischen Juden, die sich eher als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sahen und sich weniger einer bestimmten Nation zugehörig fühlten; der Ablehnung eines jüdischen Nationalismus der meisten westlichen Juden bei gleichzeitiger Entstehung des zionistischen Gedankens bei Teilen der jüdischen Bevölkerung in Mitteleuropa; der fast vollständigen kulturellen Identifikation mit den Ländern, in denen sie lebten, und stark begrenzter sozialer Integration; in Deutschland, einem enormen Fortschritt im Prozess, „deutsch“ zu werden, den man über den universitären Bildungsweg erlangte, und zunehmender Alarmrufe von Seiten der Antisemiten, welche behaupteten, dass es sich bei der Assimilierung um eine großangelegte Täuschung handle und dass sich Juden- und Deutschtum ausschließen.

Richtet man den Blick auf Osteuropa, so stellt man fest, dass sich enorme materielle Not und eine nur begrenzte Teilnahme am wirtschaftlichen Leben mit einer gleichzeitigen explosionshaften Zunahme der jüdischen Bevölkerung keinesfalls ausschlossen; religiöse Tradition war einerseits überall vorhanden, und wurde andererseits doch immer stärker vernachlässigt; eine abnehmende Bereitschaft zum Glauben wurde begleitet von der Entstehung eines lebendigen und neuartigen säkularen Lebens, wobei dem Jiddischen und Hebräischen eine tragende Rolle zukam; und in Russland, einem Land, in dem jegliche politische Aktivität verboten war, zeigte sich die jüdische Jugend zunehmend politisiert, wenn nicht gar radikalisiert, wobei der Sozialismus oder die eine oder andere Form des jüdischen Nationalismus viele Anhänger gewann. Und zu guter Letzt sahen Millionen von russischen Juden ihre Zukunft in Europa, während viele andere in die Vereinigten Staaten emigrierten, um ein neues Leben zu beginnen, und um, wie nicht wenige hofften, die Fesseln der jüdischen Geschichte abzustreifen.

All diese gegensätzlichen Bewegungen und Ideen schufen ihrerseits antagonistische Kräfte in der jüdischen Bevölkerung. Dies kam zum Ausdruck in einem optimistischen Gefühl, was die Zukunft der Juden anging, bei einem gleichzeitigen Pessimismus in Bezug auf die Gegenwart. In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf eine Dimension dieser Krise, und zwar auf die, wie ich sie nennen möchte, der „ästhetischen Vertrauenskrise“. Eine Art, die überschäumende kulturelle und politische Kreativität der europäischen Juden um die Jahrhundertwende zu deuten, besteht darin, sie als Ausdruck des Wunsches nach ästhetischer Veränderung zu betrachten. Dieser Wunsch trat erstmals im 18. Jahrhundert in Erscheinung. In ganz Europa teilten reformorientierte, christliche Beamte und die Maskilim, Vertreter der jüdischen Aufklärung, das Verlangen, die äußerliche Erscheinung der jüdischen Bevölkerung, ihre Sprache, ihre Art sich zu kleiden, ihre berufliche Stellung, ja sogar ihr Benehmen zu verändern. Unter den vielen Vorwürfen gegen die Juden, die von Seiten von mehr und weniger Wohlmeinenden und auch von jüdischen weltlichen und religiösen Führern erhoben wurden, stach die Behauptung heraus, dass es den Juden an Schönheit, ästhetischer Harmonie und dem rechten Augenmaß fehle, und zwar sowohl in äußerlicher und geistiger Hinsicht als auch in Bezug auf die materiellen Aspekte ihrer Kultur.

Im 19. Jahrhundert trug der massenhafte Umlauf von Zeitungen, Zeitschriften und Pamphleten dazu bei, Karikaturen über Juden zu verbreiten, welche das negative ästhetische Urteil widerspiegeln, das seit der Aufklärung bestanden hatte. Diese Darstellungen von Juden fanden größtenteils ihre Herkunft im Stereotyp des „inauthentischen Juden“. Zu jener Zeit sah man die Juden als „gefallenes“ Volk. Während sich das einst vorherrschende Vorurteil über die Juden auf die christliche Theologie bezog, welche vorgab, dass ihr „Fall“ von der göttlichen Gnade aus ihrer Ablehnung von Jesus Christus resultierte, fand um die Jahrhundertwende eine neu überdachte Vorstellung des „Falls“ ihre Quelle im modernen, säkularisierten Nationalismus. Wir finden diese Vorstellung im gesamten politischen und religiösen Spektrum, von der Rechten zur Linken, beim Antisemiten wie auch beim überzeugten Juden.

Als Reaktion auf diese Vorstellung des „Falls“ entstand ein stark ausgeprägter Wunsch, die Juden neu zu erschaffen, eine neue Authentizität zu schaffen, eine Authentizität, die dem Zeitalter angemessen wäre. So entstanden Pläne, eine neue jüdische Ästhetik zu schaffen: Stadtbewohner sollten Landwirte werden, Bewohner von Shtetls in die Städte ziehen, kosmopolitische Intellektuelle sollten sich in Krieger verwandeln, Sprecher von Jiddisch sollten Hebräisch lernen oder gleich eine Meisterschaft der europäischen Sprachen erlangen, Juden in der Diaspora sollten sich zu Zionisten wandeln, oder bärtige Gläubige zu sauber rasierten Säkularisten. Das Aussehen der Juden zu verändern, bedeutete nicht nur eine äußerliche Transformation; in einem tieferen Sinne bedeutete es eine grundlegende Veränderung der Art von Jude, der man war.

Die Suche nach einer perfekten und authentischen jüdischen Ästhetik führte dazu, dass man das Aussehen von Juden – sowohl was die Vergangenheit als auch was die Gegenwart betraf – einer näheren Betrachtung unterzog, denn die ästheti-

sche Neuerschaffung der Juden setzte voraus, dass man sich auf die Suche nach passenden Vorbildern machte. Welche Juden und welche jüdischen Gemeinschaften konnte man als „authentische“ Referenz für jene Juden heranziehen, welche um die Jahrhundertwende eine ästhetische Veränderung vornehmen wollten? In den meisten Fällen ließen sich europäische Juden im späten 19. Jahrhundert von erfundenen Vorstellungen von Hebräern aus alten Zeiten – oder öfter noch – von sephardischen Juden inspirieren. Im letzten Falle erhoben sie die Juden der iberischen Halbinsel zum Idealtypus, und dabei schufen sie einen orientalistischen Mythos und ein Mysterium der Schönheit und auch der kulturellen Überlegenheit der Sepharden.¹

Was dieses Manöver zu einer höchst komplexen Sache machte, war die Tatsache, dass die Befürworter dieses Mythos allesamt aschkenasische Juden waren. Aber alle Aschkenasim in einen Topf zu werfen, würde bedeuten, diese Denkweise im Kern zu übernehmen und die wichtigen Unterscheidungsmerkmale zu unterschlagen. Jene osteuropäischen Juden, die sich eine neue Ästhetik wünschten, und von denen die meisten Zionisten waren, feierten die Sepharden, ganz besonders, wie wir noch sehen werden, wenn es zum Hebräischen kam, aber bei ihrer Suche nach dem idealtypischen Juden spielte die Antike eine noch größere Rolle. Denn die Zionisten unter ihnen glaubten, dass die erhoffte Rückkehr in das Land Israel nicht nur eine Wiedergeburt der Juden zur Folge haben würde, sondern merkwürdigerweise auch, dass eine solche Rückkehr den modernen Juden jenem der Antike auch auf äußerliche Art nahe bringen würde. So dachte man, dass die Hinwendung zum Ackerbau und zur Viehzucht dazu führen würde, dass die zionistischen Pioniere eine physische (wie auch eine kulturelle) Transformation durchlaufen würden. Diese Metamorphose zu den „wiederentdeckten Wurzeln“ würde zu einem neuen Auftreten von Menschen im Lande Israel führen, von starken, sonnengebräunten Juden, die eins mit dem Land wären. Tatsächlich zog man in der Terminologie den Ausdruck *ivri* (Hebräer) dem Wort *Jehudi* (Jude) vor, um den neuen Menschen zu beschreiben und um die Verbindung mit der Vergangenheit zu festigen. Wie Yael Zerubavel festgestellt hat, nahm die Antike in der kollektiven Vorstellung der Zionisten als das „goldene Zeitalter“ eine prominente Stellung ein.²

Für jene mitteleuropäischen und sonstigen angepassten aschkenasischen Juden, welche ihre Erscheinung ändern wollten, dienten die sephardischen Juden fast ausschließlich als der perfekte jüdische Typus. Der schöne sephardische Jude diente jüdischen Kommentatoren jeglicher politischen Couleur nicht nur als Kontrastfigur zu dem entfremdeten aschkenasischen Juden, sondern er repräsentierte auch den *Urjuden*, jenen Juden, der mit einer uralten und glorreichen Vergangen-

¹ Ismar Schorsch: The Myth of Sephardic Supremacy. In: Leo Baeck Institute Yearbook 34 (1989), S. 47–66.

² Yael Zerubavel: Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago 1995, S. 26.

heit in Verbindung gebracht werden und der darüber hinaus als Vorbild für eine zukünftige, verjüngte Judenheit dienen konnte.

Der Topos der Abgrenzung der Sepharden von den Aschkenasim muss in einen größeren Kontext gesetzt werden, und zwar den der sogenannten jüdischen „Rassenfrage“, wie sie um die Jahrhundertwende gestellt wurde. An diesem Punkt fand eine tiefgehende Diskussion statt, die von einem anthropologischen Standpunkt aus geführt wurde, und in der sich alles um die pathologischen und psychischen Züge der Juden drehte. In der allgemeinen Debatte um die rassische Charakteristik der Juden, wie sie von jüdischen Rassetheoretikern geführt wurde, kristallisierte sich ein faszinierender Subtext heraus: Es ging um das Bedürfnis, so wie es allen Debatten um Rassenfragen inhärent war, eine Hierarchie der Rassen zu schaffen.³ Im Kern ging es darum, Gruppen nach solch subjektiven Kategorien wie schön/hässlich, fleißig/faul, weit entwickelt/primitiv zu klassifizieren.

Einer der wichtigsten Bezugspunkte jeglicher anthropologischer Diskurse im 19. Jahrhundert war die Verbindung zwischen Rasse und Sprache. Im Kern wurde postuliert, dass beide miteinander verbunden waren und dass Sprache sowohl den Charakter als auch die biologische oder „rassische“ Herkunft reflektierte. Da sich dies auf die jüdischen Sprachen bezog, kann man Ernest Renans Sicht des Hebräischen als typisch für die Art und Weise sehen, wie man die Ästhetik einer Sprache (Schönheit, Klarheit, Logik und Ordnung) in Verbindung brachte mit menschlicher Schönheit und Perfektion. Der französische Historiker hielt in seinem mehrbändigen Werk *History of the People of Israel* fest:

„The languages of the Aryans and the Semites differed essentially, though there were points of connexion between them. The Aryan language was immensely superior, especially in regard to the conjugation of verbs. This marvellous instrument, created by the instinct of primitive man, contained in the germ all the metaphysics which were afterwards to be developed through the Hindoo genius, the Greek genius, the German genius. The Semitic language [Hebrew], upon the contrary, started by making a capital fault in regard to the verb [... making] the expression of tenses and moods [...] imperfect and cumbersome.“⁴

Renan, der in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts schrieb, brachte ein rassisches Element in eine Sichtweise des Hebräischen ein, die bereits seit über einem Jahrhundert existent war. Seine Auslegung der hebräischen Grammatik baute auf einer Auseinandersetzung über die Beschaffenheit der Sprache auf, die schon zwischen Alciphron und Euthyphron stattfand. Die beiden werden in Johann Gottfried Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* aufgeführt, wobei der erstere sich folgendermaßen beschwert:

„Wie unvollkommen ist sie [die Sprache]! wie arm an eigentlichen Namen und bestimmten Beziehungen der Dinge auf einander! Wie unstät und ungewiß sind die Zeiten ihrer Verbo-

³ John M. Efron: *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*. New Haven 1994.

⁴ Ernest Renan: *History of the People of Israel. Till the Time of King David*. Boston 1890, S. 7 f.

rum, daß man ja niemals weiß, ob von heut oder gestern oder von tausend Jahren rück- und vorwärts die Rede sei!“⁵

Zwischen Juden waren die Beschaffenheit und die Natur des Hebräischen lange ein Diskussionsthema gewesen. Man bezeichnete Hebräisch als „*lashon ha-kodesh*“ (Sprache der Heiligkeit), und es wurde, wie der Name impliziert, schlicht als perfekt angesehen. Einen jüdischen Alcihron gab es somit nicht. Stattdessen bezog sich eine der interessantesten Diskussionen zwischen Juden über das Hebräische auf die unterschiedliche Aussprache der Sepharden und Aschkenasim; diese Diskussion begann in der Frühmoderne und zog sich bis weit in die Moderne fort. Und hier lässt sich das Thema des Perfekten und Unperfekten überall finden, wenn auch nicht in grammatikalischer Hinsicht.

Im Mittelalter, so scheint es, machte man ob der unterschiedlichen Aussprache kein Aufhebens, aber im 17. Jahrhundert gab es erste Versuche von Seiten prominenter Rabbiner, die aschkenasische Aussprache zu verteidigen. Der führende Rabbiner von Prag, Judah Loew ben Bezalel (ca. 1520–1609), riet seinen aschkenasischen Mitbürgern eindringlich, „die Aussprache, die uns von unseren Vorfahren seit alten Zeiten überliefert worden ist, beizubehalten, und, um Gottes Willen, nichts zu verändern, und zwar aufgrund dessen, was man in den Büchern der späteren sephardischen Gelehrten der Grammatik findet, die sich nicht einmal selber einig sind.“⁶ Weiter östlich wandte sich Mordechai Jaffe, der Rabbiner von Grodno, auf ähnliche Weise gegen jegliche Veränderung in der Aussprache bestimmter hebräischer Vokale, wobei er die Sprüche Salomons 1,8 beschwor: „So höre, mein Sohn, auf die Anweisung deines Vaters und verwirf nicht die Lehren deiner Mutter.“⁷

Im 18. Jahrhundert stellt man jedoch in Deutschland eine etwas weniger ausgeprägte Verteidigungshaltung fest. Jacob Emden (1697–1776), der bekannte Talmudist aus Altona, nahm in Norddeutschland eine selbstkritischere Haltung ein. Emden warnte vor verfälschender Aussprache, und er betonte die Notwendigkeit, es zu vermeiden, einen Buchstaben durch einen anderen zu ersetzen (*aleph* und *ayin* und *heh* und *chet*), und es nicht so

„as we Ashkenazim do with the pronunciation of the latter tav, which to our great shame sounds like the letter samekh. However, with regard to the pronunciation of the vowels happy are we and goodly is our portion, unlike the Sephardim who do not distinguish between a kamez and a pathah, thus making the holy profane [...]“⁸

⁵ Johann Gottfried von Herder: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Zwei Bände. Leipzig 1825, hier: Bd. 1, S. 5.

⁶ Henoah Yalon: Kontresim le-inyanei ha-lashon haivrit. In: Bulletin of Hebrew Language Studies 1 (1937) 2, hier: fn. 6, 116 and fn. 4, 316; Zitat aus dem Englischen übersetzt von Florian Neubert, der auch den Text des Aufsatzes ins Deutsche übertragen hat.

⁷ Zitat aus H. J. Zimmels: Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa. London 1958, S. 85; ins Deutsche übersetzt von Florian Neubert.

⁸ Zimmels: Ashkenazim and Sephardim (wie Anm. 7), S. 86.

Was die korrekte hebräische Aussprache angeht, so kann man Emden als Figur des Übergangs sehen. Obwohl er tief in der Tradition verwurzelt war, zeigte er doch eine gewisse Offenheit, was die Aneignung von säkularem Wissen anging; so unternahm er es, wenn auch mit eher geringem Erfolg, Latein und Holländisch zu lernen. Letztlich ist es jedoch der Beginn des *Haskala* im 18. Jahrhundert, mit dem wir eine fortwährende Beschäftigung mit der jüdischen Ästhetik feststellen, und somit das Hervortreten eines tiefergehenden Diskurses der aschkenasischen Selbstkritik, besonders, was das Thema der Sprache betraf. Für die frühe Generation der Maskilim in Berlin lag die Reform der Sprache im Zentrum ihrer Versuche, der aschkenasischen Judenheit ein neues Gesicht zu verleihen. Da dies bedeutete, das Jiddische aufzugeben, wurde sogar die hebräische Aussprache der Aschkenasim abgelehnt, da diese tief im gesprochenen Jiddisch verwurzelt war.

Naftali Herz Wesselys (1725–1805) *Divrei Schalom Ve-Emet* (*Worte des Friedens und der Wahrheit*) aus dem Jahr 1782 war gedacht, die galizischen Juden dazu zu ermutigen, das Toleranzedikt von Kaiser Joseph II. anzunehmen, einen Erlass, in dem gefordert wurde, dass die Juden kein Jiddisch mehr in juristischen und geschäftlichen Dokumenten verwenden und stattdessen Deutsch benutzen sollten. Dabei ging Wessely auch auf die Frage der Sprache seiner jüdischen Mitbürger in Mitteleuropa ein. Wessely bezog sich indirekt auf das Jiddische und behauptete, dass „die Sprache [der Juden], was weltliche Dinge angeht, nicht vernunftskonform ist“, und dass „jene unter uns, die in Deutschland und Polen leben [...] nicht einmal die Grammatik der heiligen Sprache beherrschen, und sie erkennen nicht die Schönheit ihrer Diktion, die Regeln ihrer Syntax und die Reinheit ihres Stils.“⁹ Es gäbe jedoch eine Ausnahme unter den Juden – die Sepharden. Wessely gab der sephardischen Aussprache des Hebräischen den Vorzug und formulierte die Vorstellung, dass Sprache als Schlüssel zur moralischen Verfassung zu sehen sei:

„One cannot believe how superior the correct pronunciation of our brethren in the East and West is to that in use among ourselves; for the beauty and pleasantness of the sound of their vowels for the ear makes an impression on the soul of the speaker and that of the listener [...]. But what can we do, seeing that this pronunciation has been forgotten among ourselves for many years! There is no hope of improving matters [...] would require the consent of all Jews living in Germany and Poland [...] a task which is beyond us and almost impossible.“¹⁰

In deutschen Kreisen der Maskilim, besonders jener, die unter dem Einfluss von Moses Mendelssohn standen, hielt die sephardische Aussprache bei der Transkription von hebräischen Worten in säkulare Texte Einzug, obwohl sich die einzigartige deutsche Aussprache des Hebräischen auf einem Höhepunkt befand. Im Jahr 1815 entschieden sich Führungspersonen der Reformbewegung dazu, ihre

⁹ Naphtali Herz Wessely: *Words of Peace and Truth* (1782). In: Paul Mendes-Flohr/Jehuda Reinharz (Hg.): *The Jew in the Modern World. A documentary History*. New York ²1995, S. 71, ins Deutsche übersetzt von Florian Neubert.

¹⁰ Wessely: *Divrei shalom ve-emet*. Vienna 1826. Fourth Letter, „Rehovot“ chapter 17, 202 f., zit. nach: Zimmels: *Ashkenazim and Sephardim* (wie Anm. 7), S. 87; auch zitiert bei: Simcha Assaf: *Mekorot le-toldot Ha-khinukh be-Yisrael*, Bd. 1. New York, Jerusalem 2001, S. 234.

Aussprache des Hebräischen zu verändern und das Sephardische zu übernehmen. Und im gesamten Rest des 19. Jahrhunderts stellte die Bewegung der Wissenschaft des Judentums in ihrem gelehrten Werk die sephardische Kultur, besonders ihre Kreativität im Umgang mit dem Hebräischen, als Vorbild dar.

Unter allen Hebraisten, unabhängig davon ob Maskilim oder später Zionisten, wurde die sephardische Aussprache als authentisch angesehen und gleichzeitig als die dem hebräischen Inhalt des gesprochenen Jiddisch am wenigsten ähnlich. Und aufgrund der Verpflichtung des Zionismus, das Jüdische (*jehudi*) in das Hebräische zu transformieren, wurde der sephardischen Aussprache der Vorzug gegeben – der Aussprache, von der die Befürworter annahmen, dass sie am ehesten der Sprechweise der alten Juden entsprach. Die Verbindung zwischen einer imaginierten Aussprache des alten Hebräischen und der Vorliebe für das sephardische Hebräisch beruhte auf einer romantischen Verklärung der äußeren Erscheinung des Sephardischen durch die Aschkenasim. Die zionistischen Siedler in Palästina hatten mehrere Gründe, warum sie die sephardische Aussprache vorzogen.¹¹ Für dieses Verhalten gab es mindestens drei ideologische Gründe: Die aschkenasische Aussprache lag dem Jiddischen, das sie so sehr ablehnten, zu nahe; durch die Übernahme der sephardischen Aussprache wollte man die großen Differenzen überwinden, welche die verschiedenen aschkenasischen Dialekte des Hebräischen voneinander unterschieden; und nicht zuletzt glaubte man, dass die Erlernung eines sephardischen Akzentes Brücken zwischen den europäischen Immigranten und den jüdischen Einwanderern aus dem Nahen Osten bauen würde.¹²

Praktische Überlegungen, wenn es denn überhaupt welche gab, spielten im Vergleich mit ästhetischen nur eine untergeordnete Rolle. Die wichtigste war die Vorstellung, dass die sephardische Aussprache des Hebräischen Voraussetzung für das große Projekt war, die Juden wieder näher an ihren kulturellen und somit psychologischen Ursprung heranzuführen. Für Eliezer Ben-Yehuda (1858–1922), einem der Hauptbefürworter der Wiederbelebung des modernen Hebräischen, lag die Verbindung von Sprache, Aussprache und Charakter auf der Hand:

„Why should I deny it? It is a better, much nicer impression that was made on me by the Sephardim. Most of them were dignified, handsome, all were splendid in their Oriental clothing, their manner respectable, their behavior pleasant, almost all of them spoke Hebrew [...] and their language was fluent, natural, rich in words, rich in fixed idioms of speech, and the dialect was so original, so sweet and Oriental!“

Unter dem Einfluss des Konzeptes des „*Sephardi tabor*“ (des reinen Sephardischen) ging Ben-Yehuda sogar noch weiter. Dieser litauische Jude bemerkte ohne jegliche Ironie oder Fähigkeit zur Selbstbetrachtung:

„How much the Sephardi Jews love cleanliness and how strict they are about it even in the secret places, the most private rooms. [...]. And all household and cooking utensils were truly sparkling with cleanliness.“

¹¹ Zu Politik und Sprache vgl. Ron Kuzar: *Hebrew and Zionism. A Discourse Analytic Cultural Study*. Berlin 2001, S. 259f.

¹² Benjamin Harshav: *Language in Time of Revolution*. Berkeley 1993, S. 155.

Ihre Sprache, ihre Körper und sogar ihre Häuser waren Vorbilder an ästhetischer Perfektion.

Die Welt von neuen jüdischen Ideen wurde von einer beunruhigenden kulturellen Gleichung beherrscht: Schönheit + Reinheit = Stärke. Die empfundene Macht des Sephardischen und die behauptete Schwäche der aschkenasischen Aussprache bedeutete, dass für Männer wie Ben-Yehuda, Menachem Ussishkin (1863–1941), dem fanatischen Verfechter des Hebräischen und Führungsgestalt des Jewish National Fund, und David Yellin (1864–1941), Mitbegründer des Hebrew Language Committee und erster Präsident des Hebrew Teachers Seminary, das Sephardische vorzuziehen war. Sie glaubten, dass, wenn die Sprache von Juden übernommen werden würde, das Ergebnis eine vollständige Metamorphose sein würde, eine Umwandlung, die für das Verschwinden von Rathenaus „unordentlichem, unter-setztem“ Juden sorgen würde. Das Hebrew Language Committee (*va'ad ha-lashon ha-ivrit*), das 1889 als Zweigorganisation von *Safa Brura* (die reine Sprache) gegründet wurde, verehrte alles Orientalische und spielte bei der Wiederbelebung des gesprochenen Hebräischen eine große Rolle. Ben-Yehuda stellte in einer Schrift zur Mission der Organisation 1912 klar heraus, dass eines der Hauptziele darin bestand, „die orientalischen Merkmale der Sprache zu erhalten.“ Mit diesem Ziel empfahl er, dass Lehrer des Hebräischen jene orientalischen Juden sein sollten, die sowohl Hebräisch als auch Arabisch sprachen. Geeignet seien insbesondere solche, die den Dialekt der syrischen Juden beherrschten. Ben-Yehuda führte zur Begründung dafür an,

„[because we, Ashkenazim lost the Oriental ring of the letters, tet, ayin, kuf] we deprive our language of its force and power by the contempt we have for the emphatic consonants, and because of that, the whole language is soft, weak, without the special strength the emphatic consonant gives to the word.“¹³

Die aschkenasischen Orientalisten, die alle einen jiddisch-sprachigen Hintergrund hatten, setzten sich durch, und die sephardische Aussprache des Hebräischen wurde in Schulen gelehrt und normativ. Das war in der Diaspora genauso der Fall wie im Land Israel. Gegen diese Bewegung gab es, wie Benjamin Harshav bemerkte, nur bei zwei Gruppen Widerstand: bei religiösen Juden, welche sowohl in der Wiederbelebung des Hebräischen als gesprochener Sprache als auch im Gebrauch von sephardischer Aussprache eine Herausforderung der religiösen Autorität und Tradition sahen, und bei den frühen zionistischen Dichtern, Individuen, die ein Ohr für den Rhythmus, die Lyrik und Musikalität des aschkenasischen Hebräisch hatten.¹⁴ Der hebräische Akzent, der von den Zionisten geschaffen wurde, entsprach jedoch gar nicht der sephardischen Aussprache, sondern nur der Vorstellung dieser Ashkenasim, wie sephardisches Hebräisch klingen sollte; diese Tatsache spielt jedoch keine Rolle.¹⁵ Was wichtig ist, ist der Trieb der Asch-

¹³ Ben-Yehuda im Vorstehenden zitiert nach Harshav: *Language* (wie Anm. 12), S. 158f.; deutsche Passagen übersetzt von Florian Neubert.

¹⁴ Harshav: *Language* (wie Anm. 12), S. 162.

¹⁵ Ghil'ad Zuckermann: *Abba, why was Professor Higgins trying to teach Eliza to speak like*

kenasim, sich selbst zu orientalisieren, sich neu zu erfinden im Sinne eines imaginierten (und besserem) jüdischen Anderen, denn hinter diesem Verhalten verbarg sich mehr als eine reine Veränderung der Aussprache. Die sprachliche Neuerfindung beschränkte sich nicht nur auf reine Worte, sondern war ein Akt der Purifikation, durch den der aschkenasische Jude seine Identität verändern würde, indem er die Eigenschaften des „sephardischen tabor“ annehme. Die harten Wortendungen und zusammengeschnurrten Vokale der sephardischen Aussprache des Hebräischen sollten die weichen Endungen und betonten Vokale des aschkenasischen Hebräisch genauso ersetzen wie das harte und direkte *ivri* idealerweise das feminine *yehudi* ersetzen sollte, dessen übertriebene Süße seine Herkunft aus der Nervosität und Unterwürfigkeit der Diaspora verriet.

Die Idealisierung des sephardischen Juden beschränkte sich nicht nur auf die Zionisten. Vielmehr war sie eine Einstellung, die weithin von Aschkenasim geteilt wurde, im Osten wie im Westen und quer durch alle politischen Parteien. Und die sephardische Ästhetik verführte auch nicht-jüdische Beobachter. Lassen Sie uns jedoch an diesem Punkt unsere Beobachtungen auf die Meinungen der jüdischen Gelehrten beschränken, da sie die meisten Beobachtungen über die Juden anstellten. Darüber hinaus war es für sie wohl auch am wichtigsten, dass es einen idealen jüdischen Typus geben sollte, sowohl schön als auch ehrenhaft.

Bei den Nicht-Zionisten herrschten Ideen über physische und sprachliche Schönheit und Reinheit im Diskurs über den Unterschied zwischen Sepharden und Aschkenasim vor. Einer der ersten, der sich auf formale Weise mit der Frage beschäftigte, was die „rassischen“ Unterschiede zwischen den zwei jüdischen Typen sein sollten, war der bekannte Oxforder Gelehrte und Bibliothekar der Bodleian Library, Adolf Neubauer (1831–1907). In seiner (in Abwesenheit gehaltenen) Rede vor dem Royal Anthropological Institute im Jahr 1885 bemerkte Neubauer, dass die Trennung zwischen den zwei jüdischen Typen

„[...] is only a revival of the old legend which existed for a long time amongst the Jews themselves in the middle ages, viz., that the noble Spanish race are descended from the tribe of Judah and the rougher German-Polish Jews from the tribe of Benjamin. This legend had such effect that intermarriage between the Spanish and German Jews was for a long time avoided.“¹⁶

Die Bedeutung, die Neubauer der stammesgeschichtlichen Herkunft Israels beimisst, verrät einiges. Nach der biblischen Erzählung hielt sich Judah getrennt von den anderen Stämmen auf, nachdem sich die Israeliten in Kanaa angesiedelt hatten. Die Linie der Davidianer, und somit des Messiahs, ging auf Judah zurück. Benjamin hingegen wird als das Produkt verschiedener Völker dargestellt, und sein Stamm hatte einen niedrigeren Status als der Judahs.

our cleaning lady? Mizrahim, Ashkenazim, prescriptivism and the real sounds of the Israeli language. In: Australian Journal of Jewish Studies 19 (2005), S. 210–231.

¹⁶ Adolf Neubauer: Notes on the Race-Types of the Jews. In: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 15 (1885), S. 17–23, hier: S. 19.

Indem sie solche rassischen Mythen schufen, versuchten die jüdischen Anthropologen, Ethnographen und Historiker die Kategorien von Ort, Sprache und Logik auszublenden. Neubauer bemerkt:

„What is curious to notice is that the manners and habits of the so-called distinct tribes are also different, in accordance with the features, viz., the Spanish and Eastern Jews have a kind of refinement in speech and gesture, while the German-Polish Jews are rougher in both [...]. We shall go further; there is even a difference in the literature of the mediaeval Jews of the two so-called tribes. The Spanish Jews are much more logical and clear in their casuistic compositions, and dislike scholastic discussions, whilst the contrary is the case with the German-Polish Jews, whose casuistry reaches the climax of logical mistakes, of scholastic torture, and absurd thinking.“¹⁷

Neubauers Kritik an den aschkenasischen Juden stimmt ganz mit einer langen Tradition von jüdischen Gelehrten überein, die aus dem 17. Jahrhundert stammt; diese kritisierten explizit die talmudisch-kasuistische Tradition der osteuropäischen Juden. Moses Mendelssohn war berüchtigt dafür, dass er eine kausale Verbindung zwischen dem Jiddischen und unlogischem Denken herstellte. Dies war selbst ein höchst unlogischer Gedanke.

Wenn wir uns dem bedeutendsten jüdischen Nachschlagewerk des Fin-de-Siècle zuwenden, der großen *Jewish Encyclopedia*, veröffentlicht in New York zwischen 1900 und 1906, so bemerken wir den Eintrag unter „Sephardim“ im elften Band. Interessanterweise gibt es unter „Aschkenasim“ keinen Eintrag. Der Grund hierfür liegt höchstwahrscheinlich in der Tatsache, dass die Autoren, selber alle Aschkenasim, ihre Betrachtungen niemals auf sich selbst richteten, sich selbst nicht als interessant oder exotisch genug empfanden. Im Gegensatz dazu stellt der Eintrag „Sephardim“ ein perfektes Beispiel dafür dar, was wir als inner-jüdischen Orientalismus bezeichnen können. Sein Autor war Meyer Kayserling (1829–1905), der in Deutschland geborene Historiker des iberischen Judentums und Rabbiner in Budapest.¹⁸

Ohne überhaupt auf die Aschkenasim einzugehen, bemerkte Kayserling, so wie vor ihm Neubauer, dass die Sepharden „sich als eine überlegene Klasse ansehen, als den Adel der Juden“, und er untermauerte diese Vorstellung, indem er behauptete, dass:

„[t]his sense of dignity which the Sephardim possessed manifested itself in their general deportment and in their scrupulous attention to dress. Even those among them whose station in life was low, as, for example, the carriers in Salonica, or the sellers of ‚pan de España‘ in the streets of Smyrna, maintained the old Spanish ‚grandeza‘ in spite of their poverty.“¹⁹

Nicht nur glaubte Kayserling, dass das ehrwürdige Auftreten ein grundlegender Charakterzug der spanischen Juden war, sondern dass diese Eigenschaft unabhängig von äußerlichen Einflüssen war. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien

¹⁷ Ebd., S. 20.

¹⁸ Meyer Kayserling: *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*. New York 1971, bes. die Einleitung von Yosef Hayim Yerushalmi.

¹⁹ Meyer Kayserling: Art. Sephardim. In: *Jewish Encyclopedia*, Bd. 11. New York 1905, S. 197.

im Jahr 1492, so behauptete Kayserling, widerstand die „Ehrwürdigkeit“ und das „allgemeine Auftreten“ der Sephardim sogar den schwächenden Auswirkungen der großen Armut im osmanischen Reich. Kaum ein Autor vor dem Ersten Weltkrieg bezog sich derartig auf die Ehrwürdigkeit der verarmten aschkenasischen Juden im Ansiedlungsrayon im zaristischen Russland.²⁰ Tatsächlich bezog sich ein Großteil der Kritik an den aschkenasischen Juden auf Klassenunterschiede und eine Ablehnung der proletarischen Eigenschaften der Juden der Arbeiterklasse. Ein solcher Unterschied wurde jedoch nicht mit Bezug auf die sephardischen Juden gemacht. Ob Poet oder Arbeiter, alle Sepharden wurden als Repräsentanten einer glorreichen Vergangenheit gesehen, und als solche umgab sie ein Nebel der zeitgenössischen Mystik, der dazu diente, sie als lobenswert und außergewöhnlich in der Vorstellung jüdischer Gelehrter erscheinen zu lassen.

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg war New York die größte jüdische Stadt in der Welt. Obwohl sich die Stadt weit entfernt von den Weltgegenden befand, in denen der Diskurs über sephardische Schönheit – Emanzipation, Assimilation, Antisemitismus und Zionismus – stattfand, behielt der Drang zur Orientalisierung dennoch die Oberhand. Im Jahr 1911 veröffentlichte Maurice Fishberg (1872–1934), ein Anthropologe, Professor der Medizin an der New York University und dem Bellevue Hospital Medical College und ein aktives und engagiertes Mitglied der jüdischen Gemeinde, seine bedeutende Arbeit *The Jews: A Study of Race and Environment*. Fishberg gab sich alle Mühe, Argumente gegen die Vorstellung jüdischer rassischer Merkmale zu finden, und sah, zum Entsetzen seiner jüdischen Mitbürger, voraus, dass die Juden eines Tages vollständig in der weißen dominanten Gesellschaft aufgehen würden.²¹

Wenn die jüdischen Immigranten in die Vereinigten Staaten alle ein vom Sephardentum geprägtes Verhalten und Äußeres an den Tag gelegt hätten, wäre Fishberg vielleicht weniger begierig gewesen, das Verschwinden der Juden in die Mehrheitsgesellschaft zu beobachten. Aber so wie er es sah, hatten die Aschkenasim nur wenige Eigenschaften, die es wert waren, erhalten zu werden. Fishberg schuf eine Verbindung zwischen Morphologie und Typologie und bemerkte, dass die Sepharden

„are medium-sized, slender, narrow-shouldered, but graceful people, with a somewhat melancholy and thoughtful expression. Only very rarely is to be seen a Spanish Jew displaying a servile or cringing attitude in the presence of superiors, as is often to be seen among German and Polish Jews. The Sephardim are very proud, and their sense of dignity manifests itself even in their dress and deportment, to which they pay scrupulous attention.“²²

Hierbei handelte es sich um ideale Juden von äußerlicher Schönheit und Anmut. Ihre Manieren waren besonders lobenswert, da sie auf einen Stolz schließen lie-

²⁰ Steven Aschheim: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800–1923*. Madison 1982, S. 100–214.

²¹ Eric L. Goldstein: *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*. Princeton 2006, S. 114.

²² Arthur Maurice Fishberg: *The Jews. A study of race and environment*. London 1911, S. 110.

ßen, der auf großem Selbstvertrauen und einer weit entwickelten ästhetischen Sensibilität gründete. Dazu kommt noch, dass das große Interesse an ethnischen und rassischen Gruppen um die Jahrhundertwende und die Überhöhung von subjektiven Vorstellungen von Schönheit und Hässlichkeit zu wissenschaftlichen Kategorien zu sexuell aufgeladenen Phantasien führten, die ebenfalls als wissenschaftliche Ideen ausgegeben wurden:

„The traditional Semitic beauty, which in women often assumes an exquisite nobility, is generally found among these Jews, and when encountered among Jews in Eastern or Central Europe is always of this type. Indeed, it is hard to imagine a beautiful Jewess, who looks like a Jewess, presenting any other physical type. [...] The Spanish and Andalusian women are said by some to owe their charms to these beautiful eyes, which are alleged to have their origin in the small quantities of Semitic blood which flows in their veins.“²³

Fishbergs erotische Beschreibungen der sephardischen Frauen verraten eine Anziehungskraft und eine Faszination, deren Wurzeln wohl in der kulturellen und physischen Distanz zu diesen Menschen liegen, die er als Jude aus Kamenetz-Podolsk in der Ukraine verspürte. In Fishbergs Vorstellung der jüdischen Schönheit wurde aschkenasische Frauen jegliche inhärente Attraktivität versagt, da er behauptete, dass, sollte eine aschkenasische Frau jemals ein schönes Äußeres besitzen, dieses auf eine sephardische Abstammung zurückzuführen sei. Tatsächlich behauptete Fishberg, dass sich der Ursprung der Schönheit spanischer Frauen einem semitischen Einfluss verdanke. Alles in allem steht der exotische und sinnliche Sepharde im Gegensatz zu dem plumpen und äußerlich unattraktiven Aschkenasim.

Es ist eindeutig, dass der orientalistische Diskurs über die Juden zum Fin-de-Siècle, die Schaffung eines fein ausgearbeiteten rassischen Mythos – der der Überlegenheit des sephardischen Juden über den aschkenasischen – den Juden die Möglichkeit verschaffte, vor dem Hintergrund ihrer eigenen historischen Erfahrung eine eigene Version zeitgenössischer europäischer Mythen über rassische und nationale Herkunft zu vertreten. Für all diese Beobachter, unabhängig davon welche Politik sie vertraten oder welche Stellung sie in der Gemeinde hielten, lag der Schlüssel zur jüdischen Wiederherstellung im Zeitalter der „Autoemanzipation“, wie es der zionistische Denker Leon Pinsker ausdrückte, in der Neuschaffung des gebrechlichen, unattraktiven aschkenasischen Juden aus dem Ghetto nach dem Vorbild des robusten, schönen und kulturell „überlegenen“ Sepharden.

Abstract

In the eighteenth century Jewish leaders experienced what might be termed an aesthetic crisis of confidence and sought to institute changes to Jewish cultural

²³ Ebd., S. 109f.

forms that they believed would bespeak a more fundamental and long-lasting transformation of Jews. This article treats one specific aspect of this aesthetic crisis of confidence – language, and specifically, the privileging of the Sephardic over the Ashkenazic pronunciation of Hebrew. That preference was informed by eighteenth-century aesthetic theory, contemporary standards of taste, and an imagined sense of authenticity. Later, Zionist Hebraists, nearly all of whom grew up with the Ashkenazic pronunciation, vehemently rejected it as unsuitable to the creation of a new Jew, or Hebrew (*ivri*), as they preferred to say and likewise opted for the Sephardic mode. They were inspired by contemporary theories that linked race and language, seeing Sephardic Jews as living successors to ancient Israelites. This article on Hebrew pronunciation first during the Berlin Haskalah of the eighteenth century and later by nineteenth-century Zionism is a subject that stands at the center of the aesthetic changes experienced by Jews with the advent of modernity.