

Louise Hecht

Übersetzungen jüdischer Tradition Bertha Pappenheims religiös-feministische Schriften

I

Die ›Kette der Überlieferung‹

Who has any doubt nowadays that our past is the key to our present, and by articulating this past, verbalizing it to a therapist, we can divest ourselves of its debilitating weight? Memory liberates, narration heals, history redeems [...]. [...] *to remember is to heal*. Heal from what? From the amnesia that ›dissociates‹ the psyche, from the forgetting that breaks the continuity of my history and therefore keeps me from being my *self*. Ever since (and because of) Anna O.'s miraculous cure, forgetting has ceased to be a simple lapse of memory [...].¹

Soll die in Erzählung gegossene Erinnerung aber nicht nur befreiende, sondern gar heilende und erlösende Kräfte besitzen, muß Vergessen von der Gedächtnislücke (*lapse of memory*) zum Sündenfall überhöht werden. Die Wiener Jüdin Bertha Pappenheim (1859–1936), von Freud und Breuer in den 1895 publizierten »Studien über Hysterie« sorgsam unter dem Decknamen Anna O. verborgen, gilt Mikkel Borch-Jacobsen daher sowohl als Kronzeugin für die das 20. Jahrhundert beherrschende Macht der Erinnerung wie auch für die Verwissenschaftlichung der Beichte durch die Psychoanalyse.² Gemäß Breuers Bericht aus den »Studien über Hysterie« war seine Patientin Anna O. durch ›Aberzählen‹ der Ursprungsgeschichten von den somatischen Beschwerden ihrer Hysterie geheilt worden. Nach mehrmaliger Um- bzw. Neuinterpretation der Krankengeschichte durch Breuer und Freud wurde sie schließlich vom ersten Freud-Biographen Ernest Jones zur »eigentlichen Erfinderin« der Psychoanalyse gekürt und ist seitdem untrennbar mit dieser

¹ Mikkel Borch-Jacobsen, *Remembering Anna O. A Century of Mystification*. New York 1996, S. 2–5 (Hervorh. im Original).

² Vgl. ebd., S. 1.

Wissenschaft verbunden.³ Borch-Jacobsen benutzte die mittlerweile gut erforschten Ungereimtheiten und Auslassungen in der Fallgeschichte⁴ daher zu einer umfassenden Dekonstruktion der Psychoanalyse und ihres Gründungsmythos.⁵ Verweist Borch-Jacobsens Terminologie bereits implizit auf eine Interpretation des Freudschen Projekts im religiösen Kontext, versteht Wolfgang Müller-Funk das psychoanalytische Narrativ explizit als »religiösen Code«, der dem »heimat- und traditionslos gewordenen [...] Individuum ein Design« anbiete.⁶

In der 1895 publizierten »Fallgeschichte« von Anna O. dominiert der Versuch, die jüdische Identität der Patientin zu verschleiern, die Psychoanalyse also von »konfessionellen« Beschränkungen zu dissoziieren und sie in die »internationale Gemeinschaft der Rationalität« einzuschreiben.⁷ Die prononciert jüdische Identität Bertha Pappenheims bietet dagegen einen Angelpunkt, der latenten Spannung zwischen universalistischen und partikularistischen Elementen nachzuspüren sowie verdrängte religiöse Traditionen wieder ins Blickfeld zu rücken, ohne die »glänzende Zukunft der Religion« (Casanova) heraufzubeschwören.⁸ Die Rückverwandlung von Anna O. in Bertha Pappenheim ermöglicht den Zugriff auf jene *Shalshelet ha-Kabbalah* [»Kette der Überlieferung«], durch welche

³ »Since she was the real discoverer of the cathartic method, her name, which was actually Bertha Pappenheim, deserves to be commemorated.« Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*. Bd. 1. 2. Aufl. London 1972, S. 223.

⁴ Vgl. z.B. Albrecht Hirschmüller, *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*. Bern 1978; Ellen M. Jensen, *Streifzüge durch das Leben von Anna O. – Bertha Pappenheim, Ein Fall für die Psychiatrie – Ein Leben für die Philanthropie*. Dreieich 1984 und zuletzt Wolfgang Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative: Eine Einführung*. 2. Aufl. Wien 2008, S. 201–224, der die narrative Struktur der »Fallgeschichte« analysiert.

⁵ Zur Problematik seines Unterfangens vgl. John E. Gedo, *Remembering Anna O.: A Century of Mystification* (review). In: *Modernism/modernity* 5/1998, H. 1, S. 192–194, sowie zu Borch-Jacobsens Mythosbegriff Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative* (wie Anm. 4), S. 204 u. 219.

⁶ Ebd., S. 221.

⁷ Jacques Le Rider, *Das Ende der Illusion: Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. Wien 1990, S. 296. Die von Le Rider bezüglich Freud getroffene Feststellung lässt sich *mutatis mutandi* auch auf die Psychoanalyse übertragen. Vgl. dazu Albrecht Koschorke, Nachwort. In: *Bertha Pappenheim, Literarische und publizistische Texte*. Hg. von Lena Kugler und Albrecht Koschorke. Wien 2002, S. 301f.

⁸ Vgl. José Casanova, *Public Religion in the Modern World*. Chicago 1994, S. 11f., der in der Ablösung der Säkularisierungsdebatte durch Religionsdebatten seit den 1980er Jahren einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel ortet.

die jüdische Tradition die Authentizität ihrer Lehre statuiert.⁹ Die ›Kette der Überlieferung‹ verbürgt dem traditionellen Judentum die Legitimität religiöser Inhalte und Gesetze bis auf die Gegenwart, indem sie – beginnend mit Moses auf dem Berg Sinai – deren ununterbrochene Weitergabe durch religiöse Autoritäten in chronologischen Listen verzeichnet. Die Auslöschung eines Namens – von Freud und Breuer routinemäßig bei Publikation der Fallgeschichte(n) vorgenommen – gewinnt somit eine Bedeutung, die weit über den individuellen Subjektverlust hinausragt. Denn die Unterbrechung der Tradition stellt unweigerlich die Legitimität des Überlieferten in Frage. Hatte Freud den ›Fall Anna O.‹ an den Beginn eines Projekts der Moderne gestellt, in der sich das Individuum gegen die Tradition etablieren konnte, indem es einen narrativen Zugang zu seiner persönlichen Geschichte fand, sah sich Bertha Pappenheim als Teil eines größeren, eben durch die Kontinuität der Tradition legitimierten Narrativs.

Weitergabe und Interpretation dieses jüdisch-religiösen Narrativs lag aber traditionellerweise in den Händen von Männern. Die Indienstnahme dieser Tradition für Frauen bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Autorität und Legitimität verlangte eine sensible kulturelle Übersetzung. Den männlichen Absolutheitsanspruch auf Religion in Frage zu stellen, ohne das Gebäude der Tradition bis in die Grundfesten zu erschüttern, so daß es einzustürzen drohte – wie dies etwa im Falle des Reformjudentums geschehen war¹⁰ –, bedurfte einer grenzüberschreitenden, jedoch feinfühligsten Interaktion. Die diesbezüglich von Pappenheim praktizierte Aneignung der Religion durch die Übersetzung kanonischer jüdischer Schriften antizipiert in gewissem Sinne die postkoloniale Strategie des *writing back* mit Hilfe derer kolonialisierte Völker um die Definitionsmacht

⁹ Zur Funktion von ›Shalshet ha-Kabbalah‹ in der jüdischen Tradition und Geschichte vgl. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin 1988, S. 43f.

¹⁰ Das ab den 1820ern in Deutschland entstandene Reformjudentum hatte sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in entscheidenden Punkten – u.a. die Stellung der Frauen betreffend – von der Tradition entfernt und wird seitdem als eigene Strömung innerhalb des Judentums betrachtet. Neben sozio-politischen Differenzen stellt die Definitionsmacht über die jüdische Lehre heutzutage einen wesentlichen Streitpunkt zwischen amerikanischen, mehrheitlich der Reform zugeneigten und israelischen, die ›Orthodoxie‹ vertretenden Juden dar. Zur historischen Entwicklung des Reformjudentums vgl. Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. 2. Aufl. Detroit 1995.

über ihre Kultur kämpf(t)en.¹¹ In ihrem bahnbrechenden Werk über postkoloniale Literaturen verwiesen Ashcroft, Griffiths und Tiffin explizit auf die Parallelen zwischen postkolonialen und feministischen Schreibstrategien.¹² Der selbstbestimmte Umgang mit Sprache in postkolonialen Literaturen könne prinzipiell auf zwei Wegen erfolgen – durch Ablehnung oder Aneignung (*abrogation and appropriation*).¹³ Werden im ersten Fall die Normen der Standardsprache radikal außer Kraft gesetzt und die Wertung zwischen Zentrum und Peripherie umgekehrt, so sucht die zweite Strategie, die Normen subtil zu unterwandern und das Fremde mit eigenem Geist zu beseelen. Eben jene Taktik setzte Pappenheim ein, da sie die männliche Präponderanz in religiösen Fragen zwar aufweichen, aber nicht prinzipiell delegitimieren wollte. Denn die Tradentenkette und damit die von ihr respektierte Tradition fußten auf männlichen Normen. Die Fruchtbarmachung der traditionellen Religion für Frauen verlangte Pappenheim also einen beständigen Balanceakt zwischen Rebellion gegen und Akkommodierung an das herrschende Geschlechterverhältnis ab.

Für die Psychoanalyse verbürgte Anna O. Effizienz und Wissenschaftlichkeit der neuen ebenso wie die Tradentenkette die Authentizität der alten jüdischen Lehre. Doch auch in anderer Beziehung wurde jüdische Tradition von Freud konvertiert und in die Lehre von der Seele integriert. Bedeutete Konversion in Wien um 1900 vor allem einen Religionswechsel, d.h. im allgemeinen den Übertritt vom Judentum zum Christentum, hatte Freud den Terminus in einen »unorthodoxen« Kontext plazierte.¹⁴ In seinem 1894 publizierten Aufsatz »Die Abwehr-Neuropsychosen«,¹⁵ dessen Fallbeispiele auf die noch unveröffentlichten »Studien über Hysterie« verwiesen, beschrieb er damit die Verwandlung psychischer Traumata bzw. gesellschaftlich tabuisierter sexueller Phantasien in somatische Beschwerden bei Hysteriepatientinnen. Die »Konversion« verwandle eine starke, aber sozial inakzeptable Vorstellung in

¹¹ Vgl. dazu Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2. Aufl. London/New York 2002.

¹² Vgl. ebd., S. 7.

¹³ Vgl. ebd., S. 37f.

¹⁴ Die folgenden Überlegungen sind von Liliane Weissbergs Paper »Freud's Conversions« inspiriert, die ein Kapitel ihrer Freud-Biographie bilden. Ich danke der Autorin für die Überlassung des Vortragsmanuskripts.

¹⁵ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*. 18 Bde. u. 1 Nachtragsbd. hg. von Anna Freud u.a. Frankfurt a.M. 1960ff., hier Bd. 1, S. 59–74.

eine schwächere, akzeptable. Das für Hysterie spezifische Kriterium sei nicht Bewußtseinsspaltung, sondern die »Fähigkeit zur Konversion«. Das Ich werde durch diese Konversion zwar widerspruchsfrei, belaste sich aber »mit einem Erinnerungssymbol«. Die starke Vorstellung war dem Körper also gleichsam als »Gedächtnisspur« eingeschrieben.¹⁶ So verstanden, wird Konversion zum Synonym für die Domestizierung (über-)mächtiger Inhalte, die nicht vollkommen entzaubert werden können und daher ihren physischen Tribut fordern. Der Körper übernimmt also Verantwortung für das Unbewußte.

Während Pappenheim jüdische Tradition durch Übersetzung für Frauen fruchtbar machen wollte, versuchte Freud, sie also durch Konversion zu domestizieren. Die unübersetzbaren bzw. nicht konvertierbaren Residuen dieses Prozesses aufzuspüren, soll das Ziel der vorliegenden Studie sein. Anna O. ist zwar jeder heutzutage entstehenden Studie über Bertha Pappenheim eingeschrieben, Pappenheims Stärke bestand jedoch in ihrer Konversion.

II

Die ›private Frau‹ – Frauen und Öffentlichkeit

Jahrhundertlang hatte sich die interpretative Anpassung religiöser Gesetze und Traditionen an veränderte Zeit- und Umweltbedingungen im Judentum innerhalb eines festgefügtten Bezugssystems vollzogen, dessen Regeln von einer männlichen Gelehrtenelite aufgestellt, angewendet und überwacht wurden. Die von Frauen erwartete Anpassungsleistung bestand dagegen im sich Einfügen in den vorgegebenen Bezugsrahmen. Zwar hatte das traditionelle Judentum Frauen nie prinzipiell auf Hausarbeit reduziert und von außerhäuslichen Tätigkeiten ausgeschlossen, die mit Sozialprestige ausgestatteten Führungspositionen, darunter vor allem die gesamte öffentlich-religiöse Sphäre, war ihnen jedoch vorenthalten. Vom zeitlich fixierten öffentlichen Gebet und der Torah-Lesung (in der Synagoge) waren Frauen ebenso ›befreit‹ wie vom Studium religiöser Texte, um ihnen die Erfüllung ihrer ›häuslichen Pflichten‹ zu

¹⁶ Ebd., S. 63f. Vorliegende Analyse setzt sich bewusst von Sander Gilmans Interpretation ab, die hauptsächlich auf die sexuellen Komponenten in Freuds Hysterietheorie fokussiert; vgl. Sander Gilman, *The Jew's Body*. New York 1991, Kap. 3.

ermöglichen.¹⁷ Die patriarchalischen Rechtfertigungsstrategien zum Ausschluß der Frauen unterschieden sich dabei nicht wesentlich von jenen der nichtjüdischen Gesellschaft. Die aktive Beteiligung am Kreislauf von Lehren und Lernen, der die Reproduktion der religiösen und sozialen Eliten garantierte, war für Frauen nicht vorgesehen.

Daß Frauen vom Gesetzesstudium ausgeschlossen waren, verlor im Verlauf des 19. Jahrhunderts allerdings zusehends an Bedeutung, da das religiöse Studium nun auch für Männer nicht mehr den wesentlichsten Lebens- und Erziehungsinhalt ausmachte. Staatliche Produktivierungsbestrebungen und die Verbürgerlichung der jüdischen Gesellschaft wiesen dem Mann die Rolle des alleinigen bürgerlichen Ernährers zu und zwangen ihn dadurch zum weitgehenden Verzicht auf das zeitaufwendige, traditionelle jüdische Bildungsideal. Andererseits führten Säkularisierungsprozesse der christlichen und jüdischen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert zur ›Privatisierung der Religion‹,¹⁸ wodurch die Familie für religiöse Performanz zunehmend an Bedeutung gewann. Damit rückten Frauen, die sowohl in traditionell jüdischen als auch bürgerlichen Rollenzuschreibungen mit der familiären Sphäre identifiziert wurden, vom Rand des religiösen Geschehens sukzessive in dessen Mittelpunkt.¹⁹ In ihrer Rolle als Hausfrauen und Mütter oblagen ihnen die Erziehung der Kinder sowie die Weitergabe von Tradition und Bildung.²⁰ Im Unterschied zum traditionellen jüdischen Gesellschaftsideal wurden Frauen dadurch zunehmend zum Garanten für die Weitergabe jüdischer Tradition und Religion.

¹⁷ Zu den religionsgesetzlichen Begründungen vgl. Rachel Biale, *Women and Jewish Law*. 2. Aufl. New York 1995, S. 10–43.

¹⁸ Trotz der berechtigten Problematisierung dieses Prozesses in den jüngsten soziologischen und anthropologischen Diskussionen läßt sich die Privatisierungsthese im hier zu untersuchenden historischen Kontext, v.a. für Minderheitenreligionen, kaum widerlegen; vgl. dazu Casanova, *Public Religions* (wie Anm. 8), Kap. 2, sowie Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford 2003, Kap. 6.

¹⁹ Diese Voraussetzungen liegen auch Benjamin Baaders These zugrunde, daß Frauen im Laufe des 19. Jahrhunderts im Judentum erheblich an Bedeutung gewannen; vgl. Benjamin M. Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Bloomington 2006.

²⁰ Zur Verknüpfung von (religiöser) Tradition und weltlicher Bildung im jüdischen Bildungsbürgertum vgl. Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family and Identity in Imperial Germany*. Oxford/New York 1991, S. 8–10, sowie Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*. Göttingen 2004, S. 326–328.

Traditionelle Strömungen innerhalb des Judentums konnten diesen Prozeß zwar nicht völlig hintanhaltend, versuchten aber, den privilegierten Status der männlichen Gelehrtenelite mittels Ausschluß der Frauen von religiös relevanten Ämtern und Positionen fortzuschreiben. Die meisten jüdischen Gemeinden verwehrten Frauen daher das aktive Wahlrecht bis nach dem Ersten und das passive bis nach dem Zweiten Weltkrieg.²¹ Lediglich über Wohltätigkeit, Armen- und Krankenpflege, d.h. jene Tätigkeiten, die auch traditionellerweise mit weiblichem Engagement verbunden waren, konnten religiöse jüdische Frauen in die öffentliche Sphäre eindringen. Wie ihre christlichen Geschlechtsgenossinnen waren sie während des 19. Jahrhunderts als Philanthropinnen oder Mitarbeiterinnen von gemeinnützigen, konfessionell gebundenen Organisationen in der Wohlfahrtspflege tätig.²² Die sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vollziehende Umwandlung traditioneller jüdischer Wohltätigkeit in moderne Sozialarbeit kann auf verschiedene externe Faktoren zurückgeführt werden, zu denen die wirtschaftliche Depression der 1870er und 1880er Jahre, Rationalisierungsmaßnahmen in der staatlichen Armenfürsorge sowie die Zentralisierung und Modernisierung der Gesellschaft zählten.²³ Die Professionalisierung von privater und kommunaler Wohlfahrt in der jüdischen Gesellschaft wurde aber auch durch ein aus jüdischer Tradition hervorgegangenes Verständnis von Wohltätigkeit befördert, innerhalb dessen die ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ als höchste Stufe der Armenfürsorge galt und gilt.²⁴

Dieses Konzept besagt(e), daß Hilfsbedürftige durch gezielte sozialpolitische Maßnahmen – beispielsweise den Erhalt einer Ausbildung – in Stand gesetzt werden sollten, künftig für ihr eigenes Fortkommen zu sorgen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurden auch Frauen in diese Ausbildungsprogramme inkludiert. Die von bürgerlichen Frauen favorisierten Karrieren für ihre sozial unterprivilegierten Geschlechtsgenossinnen waren Lehr- und Pflegeberufe sowie die sich zu jener Zeit professionell

²¹ Vgl. Dieter Hecht, *Zwischen Feminismus und Zionismus. Die Biografie einer Wiener Jüdin. Anitta Müller-Cohen (1890–1962)*. Wien 2008, S. 42.

²² Vgl. ebd., S. 32.

²³ Vgl. Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 20), S. 195–197.

²⁴ Dies wurde bereits von dem in Córdoba geborenen Arzt und Rabbiner Moses Maimonides im 12. Jahrhundert als höchste der von ihm in acht Stufen unterteilten (religiösen) Wohltätigkeit angeführt, vgl. Maimonides, *Mishne Torah, Sefer Zera'im, Hilchot Matenot Ani'im* 10: 1, 7–14.

etablierende Tätigkeit als Hausangestellte. Als familiennaher und rasch zu erlernender Beruf, zu dem junge Frauen und Mädchen in den eben gegründeten modernen Haushaltungsschulen herangezogen wurden, galt vor allem letztere als bevorzugte Option zur Integration armer, oft aus Osteuropa stammender Frauen und Mädchen in die bürgerliche Gesellschaft. Im Zuge dieser Ausbildung wurden die Schülerinnen einerseits mit den Grundsätzen der Haushaltsführung und Sozialarbeit vertraut gemacht und bekamen andererseits ein jüdisches Bewußtsein vermittelt.²⁵ Mit dem Erfolg dieser und ähnlicher sozialpolitischer Maßnahmen stieg gleichzeitig mit der Unabhängigkeit der betreuten Frauen auch das Selbstbewußtsein der Initiatorinnen, die sich nun nicht mehr als Philanthropinnen, sondern als moderne Sozialarbeiterinnen verstanden. Als solche waren sie Teil einer neuen Sozialpolitik, die den Bedürftigen Rechtsansprüche gewährte und Selbsthilfe förderte, anstatt sie auf milde Gaben und die Hilfe von anderen zu verweisen.²⁶ Mit ihren theoretischen Werken sowie mit praktischen Initiativen gelang es einigen jüdischen Frauen, erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der Sozialarbeit in der deutschen Gesellschaft auszuüben. Dazu zählten die liberale Sozialreformerin Alice Salomon (1872–1948), die sozialdemokratische Frauenrechtlerin Henriette Fürth (1861–1938), die zionistische Sozialpolitikerin Siddy Wronsky (1883–1947), die letzte Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes Ottilie Schönewald (1883–1961) sowie Bertha Pappenheim.

III

Die Übersetzung der Mutterschaft

Keine Partei, keine Gruppe, keine Richtung konnte sie als die ihrige bezeichnen, und doch gehörte sie allen, weil sie ihr Leben eingesetzt hat für die höchsten und letzten Ideen und Ziele des Judentums und der Menschheit schlechthin[.]²⁷

schrrieb Ottilie Schönewald ihrer feministischen Mitstreiterin Bertha Pappenheim im Juli 1936 nach. Diese war am 28. Mai, am zweiten Tag

²⁵ Vgl. Marion Kaplan, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1938*. Hamburg 1981, S. 289 und 297.

²⁶ Vgl. Hecht, *Zwischen Feminismus und Zionismus* (wie Anm. 21), S. 51f.

²⁷ Ottilie Schönewald, *Der Jüdische Frauenbund*. In: *Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 12/1936, H. 7/8, S. 8–10, hier S. 8.

von *Shavu'ot*, dem jüdischen Wochenfest, das an die Gabe der Torah auf dem Berg Sinai und damit an die Grundlage der jüdischen Lehre erinnert, nach längerer Krankheit und kurz nach einem Gestapo-Verhör in Neu-Isenburg bei Frankfurt a.M. verstorben. Zum Zeitpunkt ihres Todes war Pappenheim eine weithin bekannte und – zumindest innerhalb des Judentums – über weltanschauliche Grenzen hinweg geachtete und anerkannte Aktivistin. Als die streitbare Feministin und Sozialarbeiterin verschied, erhielten ihre Mitarbeiterinnen zahllose Kondolenzschreiben von jüdischen Personen und Organisationen aus allen Teilen Deutschlands und dem Ausland.²⁸ Der von Pappenheim mitbegründete Jüdische Frauenbund publizierte bereits im Juli/August 1936 eine Sondernummer seiner Zeitschrift als Pappenheim-Gedächtnisband.²⁹ Neben Schülerinnen, Kolleginnen und Weggefährtinnen zollten ihr in diesen »Blättern« auch eine Reihe namhafter jüdischer Intellektueller – weiblichen und männlichen Geschlechts – Tribut. Der Band verweist nicht nur auf die außergewöhnliche Persönlichkeit der Erinnerten und das beeindruckende jüdische Frauennetzwerk, das Bertha Pappenheim in Deutschland aufgebaut hatte, sondern setzte auch den Ton für weitere Pappenheim-Biographien, indem er Beiträge zu all ihren Tätigkeitsbereichen durch prägnante Originalzitate und -texte ergänzte und das Bild zu einer Sammel(auto)biographie montierte.

Nicht das Trennende, vielmehr die von Pappenheim mitgestaltete jüdische Frauensolidarität steht im Zentrum des Gedächtnisbandes. Im Sommer 1936 entsprach dies nicht nur dem üblichen Respekt vor den Toten, sondern auch der prekären politischen Situation des deutschen Judentums, die – aus leicht nachvollziehbaren Gründen – ausgeblendet wurde. Subtil ist sie jedoch an manchen Stellen in den Text hineinmontiert, wie etwa in Pappenheims »Anruf«, der auf der Titelseite des Bandes in Faksimile abgedruckt worden war:

Mein Gott, du bist kein Gott der
Weichheit, des Wortes und des Weihrauchs,

²⁸ Aufgelistet in Elisabeth Loentz, *Let Me Continue to Speak the Truth. Bertha Pappenheim as Author and Activist*. Cincinnati 2007, S. 198f. und Anm. 16f.

²⁹ Bertha Pappenheim zum Gedächtnis. In: *Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 12/1936, H. 7/8. Zu den AutorInnen zählten Martin Buber, Max Warburg, Hannah Karminski, Paula Naßauer-Niedermayer, Ottilie Schönewald, Ella Werner, Paula Ollendorff, Eva Reichmann-Jungmann, Bertha Badt-Strauß, Margarete Susman und viele andere.

kein Gott der Vergangenheit. Ein Gott
der Gegenwart bist du. Ein fordernder
Gott bist du mir. Du heiligtest mich
mit deinem ›du sollst‹; du erwartest meine
Entscheidung zwischen Gut und Böse; du
verlangst, daß ich beweise, Kraft von
deiner Kraft zu sein [...].³⁰

Der Text vom 14. November 1935 war das letzte in einer Reihe von Gebeten, die Pappenheim zwischen 1922 und ihrem Tod verfaßt hatte. Die Bitte um Kraft erheischte in ihnen nicht nur aufgrund von Pappenheims Krankheit zusehends mehr Raum.³¹ Denn in einem politischen System, das die Grenze zwischen Recht und Unrecht aufzulösen begonnen hatte, reichte die Entscheidung ›zwischen Gut und Böse‹ weit über das Einzelschicksal hinaus und erforderte innere Stärke, die menschliche Kräfte zu übersteigen schien.³² Doch der ›Gott der Gegenwart‹ duldet keine abwartende Passivität, sondern befahl den Menschen eigenverantwortliches (politisches) Handeln, eine *vita activa*, wie auch Hannah Arendt sie einfordern sollte.³³

Daß eigenverantwortliches Handeln zum Wohle des Gemeinwesens einen Großteil von Pappenheims Leben bestimmt hatte, zeigt sich eindrücklich im Gedächtnisband, der zu drei Vierteln den verschiedenen Aspekten ihrer Sozialarbeit gewidmet war. Pappenheims Hinterlassenschaft wurde hier wiederholt als ›Flamme‹ oder ›Fackel‹ beschrieben, die weiter gereicht werden müsse an kommende Geschlechter, und ihr sozi-

³⁰ Ebd., Titelblatt.

³¹ Die Gebetssammlung wurde noch im selben Jahr – ebenfalls vom Jüdischen Frauenbund – herausgegeben, vgl. Bertha Pappenheim, Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 1936. 2003 wurde sie – ergänzt durch eine englische Übersetzung – neu aufgelegt, vgl. Bertha Pappenheim, Gebete. Hg. von Elisa Klapheck und Lara Dämmig. Teetz 2003.

³² Vgl. dazu Margarete Susmans Nachwort in der Gebetsammlung (wie Anm. 31) (unpaginiert). Eine der ›schicksalhaften Entscheidungen‹ war Pappenheims grundsätzliche Opposition gegen die Jugend-Aliyah – die Verschickung jüdischer Kinder und Jugendlicher nach Palästina –, die Familien auseinanderriß und ihrer Meinung nach daher nicht zum Wohle der Kinder wirken könne. Erst nach den Nürnberger Rassegesetzen vom September 1935 räumte Pappenheim ihren diesbezüglichen Irrtum ein. Vgl. Britta Konz, ›Weh dem, dessen Gewissen schläft‹: Bertha Pappenheim (1869–1936). In: Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Hg. von Sabine Hering. Frankfurt a.M. 2007, S. 373–387, hier S. 386.

³³ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München/Zürich 2002. In ihrem 1958 unter dem Titel ›The Human Condition‹ erschienen Hauptwerk sah die Philosophin im ›Handeln‹ – soweit es der Gründung und dem Erhalt politischer Gemeinwesen diene – die Bedingung für Geschichte.

ales Handeln als Kette, »die ein Lebenswerk an die Ewigkeit knüpft«,³⁴ Neben der Betonung ihrer persönlichen Integrität und Religiosität gehört die emphatische Einordnung Pappenheims in die Kontinuität der Geschichte und der Generationen zu den bemerkenswertesten Zügen des Gedächtnisbandes. Denn trotz des angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung verständlichen Wunsches, die Tradition des Judentums positiv hervorzuheben, weisen die Kontinuitätsmetaphern in eine andere Richtung. Die Zeit ihres Lebens religiöse, jedoch unverheiratet und kinderlos gebliebene Pappenheim hatte nämlich biologische Mutterschaft durch eine voluntaristische Gemeinschaft mit ihren »Ziehtöchtern« ersetzt, für deren Ausbildung und Karriere sie sorgte. »Mutterschaft ist das einer Frau Zugefügte, über das sie auch unglücklich sein kann. Mütterlichkeit ist das Uempfinden der Frau, das auch eine Unberührte beglückt empfinden kann«,³⁵ schrieb sie 1927 und brachte damit den Unterschied zwischen biologischer und sozialer Mutterschaft auf den Punkt. So hatte sie das für das Judentum zentrale religiöse Gebot der Fortpflanzung subtil in ein progressives Konzept übersetzt, ohne die traditionelle Bedeutung der Mutterschaft als weiblichen Lebensentwurf in Frage zu stellen. Eine ähnliche Synthese zwischen traditionellen und progressiven Konzepten stand auch im Zentrum ihrer beiden Lebensprojekte – der Etablierung und Entfaltung des Jüdischen Frauenbundes sowie des Mädchenheims in Neu-Isenburg bei Frankfurt am Main.

IV

Hausmutter – Die Übersetzung des Hausherrn

Begünstigt durch politischen Liberalismus und die Diskussion um das allgemeine Wahlrecht, kam es in den deutschsprachigen Ländern ab den 1860er Jahren zu einem veritablen Gründungsboom von Frauenvereinen, die sich allmählich auch überregional verbanden. Durch den Zusammenschluß der bürgerlich-feministischen Vereine entstand 1894 der Bund deutscher Frauenvereine (BDF). Parallel dazu etablierten sich konfessionelle Vereine – und zwar 1899 der Deutsch-Evangelische Frau-

³⁴ Blätter des Jüdischen Frauenbundes 12/1936, H. 7/8, S. 10; ähnliche Metaphern finden sich beispielsweise auf S. 2, 9 etc.

³⁵ Unveröffentlichter Denkkzettel vom 9. Oktober 1927; ebd., S. 16.

enbund und 1903 der Katholische Frauenbund. Auch in der jüdischen Gesellschaft mehrten sich die Frauen, denen die traditionelle, karitative Orientierung der jüdischen Wohlfahrtsverbände nicht mehr ausreichte. Sie schlossen sich 1904 anlässlich eines Internationalen Frauenkongresses in Berlin unter der Führung von Bertha Pappenheim und der Hamburger Sozialpolitikerin Sidonie Werner (1860–1932) zum Jüdischen Frauenbund (JFB) zusammen, der sich bald zur bedeutendsten jüdischen Frauenorganisation im deutschsprachigen Raum entwickelte.³⁶ Im Jahre 1907 trat der Jüdische Frauenbund dem Bund deutscher Frauenvereine bei und wurde mit etwa 50 000 Mitgliedern in 430 Organisationen – zur Zeit seiner stärksten Verbreitung in den 1920er Jahren – zu dessen größter Teilorganisation. Der außerordentlich hohe Mobilisierungsgrad jüdischer Frauen läßt sich auch an der Tatsache ablesen, daß im Jüdischen Frauenbund 20–25 % aller in Frage kommenden Jüdinnen organisiert waren, während der Bund deutscher Frauenvereine weniger als 1 % nichtjüdischer Frauen für die Mitarbeit gewinnen konnte.³⁷

Von nichtjüdischen Frauenorganisationen, die ihr Hauptaugenmerk auf Ausbildung und Beruf richteten, unterschied sich der Jüdische Frauenbund durch seine stärkere Konzentration auf Sozialarbeit, die sich aus dem traditionellen Engagement jüdischer Frauen in den Gemeinden ergab. Ebenso wie der Bund deutscher Frauenvereine vertrat der Jüdische Frauenbund einen gemäßigten Feminismus, setzte sich aber nach anfänglichem Zögern auch für das allgemeine Frauenwahlrecht ein.³⁸ Anders als die meisten jüdischen Männerverbände dieser Zeit befaßte sich der Jüdische Frauenbund kaum mit der Abwehr des Antisemitismus, sondern legte großes Gewicht auf die Pflege von Religion und Tradition. Damit realisierte er ein Anliegen seiner Gründerin Pappenheim, die den Jüdischen Frauenbund »als *eine Mission* für die jüdische Frauenwelt« konzipiert hatte, »in der jede Jüdin zum Bewußtsein ihres Pflichtenkreises und zur Vergeistigung desselben kommen« sollte.³⁹ Indem Pappenheim

³⁶ Zum Jüdischen Frauenbund vgl. Marion Kaplan, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1939. Hamburg 1981.

³⁷ Vgl. ebd., S. 24f. und 129.

³⁸ Vgl. ebd., S. 25, sowie Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth (wie Anm. 28), S. 233, Anm. 184.

³⁹ Blätter des Jüdischen Frauenbundes 12/1936, H.7/8, S. 8 (Hervorh. im Original).

ihre Arbeit als »heilige Aufgabe« betrachtete,⁴⁰ sah sie sich berechtigt, Anerkennung in und von den Kultusgemeinden einzufordern. Neben der Stärkung jüdischer Werte gehörte daher die Verbesserung der Stellung von Frauen in den jüdischen Gemeinden zum erklärten Ziel des Jüdischen Frauenbundes, der somit in die eigentliche männliche Machtdomäne des Judentums eindrang.

In ihrem Referat beim deutschen Frauenkongreß von 1912 wies Pappenheim folglich auf die Männern und Frauen gleicherweise obliegende religiöse Verpflichtung zur Wohltätigkeit hin, die Frauen »den Weg in die selbständige soziale Hilfsarbeit frei eröffnen sollte.«⁴¹ Denn – so Pappenheims in Übereinstimmung mit der bürgerlichen Frauenbewegung verkündetes Credo – die Übernahme von Pflichten legitimiere den Anspruch auf Führungspositionen; nur scheitere dies in der Praxis an männlichen Machtstrukturen. Gleichzeitig argumentierte sie für ihre Forderung nach gleichberechtigter Mitarbeit in den Kultusgemeinden, oder zumindest in deren Sozialreferaten, unter anderem mit dem zu erwartenden Verlust an menschlichen Ressourcen, da sich viele engagierte Frauen aufgrund der Diskriminierung in den jüdischen Gemeinden von innerjüdischer Tätigkeit abwenden würden.⁴² Nachdem der orthodoxe Rabbiner Nehemiah Nobel (1871–1922) im Jahre 1919 ein Gutachten verfaßt hatte, in dem er darlegte, daß es keine religionsgesetzlichen Vorbehalte gegen das Wahlrecht von Frauen in jüdischen Gemeinden gebe,⁴³ verstärkte der Jüdische Frauenbund seine diesbezüglichen Bemühungen. Wie beim Konzept der »sozialen Mutterschaft« waren Pappenheim und ihre Mitstreiterinnen bestrebt, weibliche Führungsansprüche durchzusetzen, ohne die herrschende

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Bertha Pappenheim, Die Frau im kirchlichen und religiösen Leben. In: Der deutsche Frauenkongress 27. Februar bis 2. März 1912. Hg. von Gertrud Bäumer. Berlin 1912, S. 237–245; auch abgedruckt in Pappenheim, Literarische und publizistische Texte (wie Anm. 7), S. 67–76, sowie auf <http://www.frauenmediaturm.de/themen-portraits/feministische-pionierinnen/bertha-pappenheim/auswahlbibliografie/die-frau-im-kirchlichen-und-religioesen-leben> (Stand: 31.10.2012).

⁴² Vgl. ebd. Entgegen Britta Konzens Behauptung forderte sie in diesem Kontext allerdings nicht, »Frauen zum jüdischen Quellenstudium zuzulassen, damit sie vom Frauenstandpunkt aus eine kritische Arbeit an den Urtexten leisten könnten.« Vgl. Konz, »Weh dem, dessen Gewissen schläft!« (wie Anm. 32), S. 382. Über Pappenheims Einstellung zu religiösem Lehren und Lernen s.u.

⁴³ Vgl. Rachel Heuberger, Rabbiner Nehemias Anton Nobel. Die jüdische Renaissance in Frankfurt am Main. Frankfurt a.M. 2005, S. 43–47.

(patriarchalische) Ordnung samt ihrer religionsgesetzlichen Untermauerung zu delegitimieren.

Ein weiteres Anliegen des Jüdischen Frauenbunds war der Kampf gegen den Mädchenhandel, mit dem Pappenheim sich bereits seit ihrer Teilnahme an einer diesbezüglichen Konferenz im Jahre 1902 intensiv auseinandergesetzt hatte. Im Anschluß an die Konferenz war sie vom Frankfurter Israelitischen Hilfsverein und dem Jüdischen Zweigkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels in Hamburg beauftragt worden, gemeinsam mit der Volkswirtin Sara Rabinowitsch eine Studienreise durch Galizien zu unternehmen, um über die Lage der dortigen jüdischen Bevölkerung berichten zu können.⁴⁴ Dank ihrer konzisen sozio-ökonomischen Schilderungen begründete der 1904 veröffentlichte Bericht »Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien« Pappenheims Ruf als Expertin auf dem Gebiet des Mädchenhandels wie auch als Kennerin des galizischen Judentums. Nichtsdestoweniger spiegelt ihre Darstellung in vielen Teilen den vorurteilsbehafteten Blick der »Westjüdin« auf ihre »unzivilisierten Stammesgenossen« im Osten wider.⁴⁵ In diese Kategorie fallen etwa die stereotypen Schilderungen von Schmutz und Armut, »moralischer Verkommenheit«, Rückständigkeit und Unbildung sowie – damit in Zusammenhang stehend – ihre Polemik gegen den *Che-der*, die traditionelle religiöse Grundschule, die sie in Übereinstimmung mit den jüdischen Aufklärern des 18. und 19. Jahrhunderts für eine der Hauptursachen des Übels hielt.

Obwohl Pappenheims Analyse und Lösungsvorschläge von normativen bürgerlichen Moralvorstellungen geprägt waren, wagte sie auch, unbequeme Tatsachen offen auszusprechen. So regte sie neben der Schaffung von Kindergärten, Waisenhäusern, Ambulanzen und Krankenhäusern, Volksbibliotheken, Haushaltungsschulen und anderen Ausbildungsstätten zur Verbesserung der sozio-ökonomischen Lage die syste-

⁴⁴ Vgl. Bertha Pappenheim/Sara Rabinowitsch, *Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien. Reiseindrücke und Vorschläge zur Besserung der Verhältnisse*. Frankfurt 1904, S. 5; wieder abgedruckt in Bertha Pappenheim, *Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel in Galizien*. Hg. von Helga Heubach. Freiburg 1992, S. 43–106 (die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Erstausgabe).

⁴⁵ Zur Herausbildung des stereotypen Osteuropa-Bildes ab dem 18. Jahrhundert vgl. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford 1994; für die jüdische Gesellschaft vgl. Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1880–1923*. 2. Aufl. Madison (WI) 1999, bes. Kap. 1.

matische Beschäftigung mit dem Auswanderungswunsch der jüdischen Bevölkerung an. Wie sie treffend konstatierte, war es vor allem die Angst vor einer ›ostjüdischen Einwanderungsflut‹ – eine Angst, die Pappenheim durchaus teilte –, die europäischen Staaten davon abhielt, sich des Problems ernsthaft anzunehmen. »Nur weil man sich um die Auswanderung nicht kümmern will, konnte sie die Basis werden, aus der der Mädchenhandel sich so unheilvoll entwickel[te]«, ⁴⁶ analysierte sie die Zusammenhänge luzide. Aufgrund falscher oder unzureichender Informationen über die präsumtiven Einwanderungsländer wurden Frauen zu leichter Beute für Mädchenhändler. Sie forderte daher die Gründung von ›Auswandererschulen‹, in denen auswanderungswillige Frauen vier bis sechs Monate auf das Leben in ihrer neuen Heimat vorbereitet werden sollten.⁴⁷ Im Gegensatz zu anderen Vorschlägen wurde diese originelle und in ihren Grundannahmen bis heute relevante Anregung allerdings niemals aufgegriffen.

In der Folge bereiste Pappenheim wiederholt Osteuropa, den Balkan und den Orient, um sich noch eingehender über Mädchenhandel und Prostitution zu informieren und gemeinsam mit SozialarbeiterInnen und lokalen Gemeindevorstehern etwaige Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten. Pappenheims kompromißlose Anklage gegen Ausbeutung und Diskriminierung von Frauen sowie das Aufzeigen jüdischer Beteiligung am Mädchenhandel trugen ihr in jüdischen Gemeinden oft den Vorwurf ein, dem latenten und virulenten Antisemitismus Vorschub zu leisten; dies trotz Pappenheims sichtlichem Bemühen, ihre Argumentationsstrategie dem jeweiligen Publikum anzupassen und jüdische Involvierung in den Mädchenhandel vor nichtjüdischem Publikum herunterzuspielen.⁴⁸ Dessen ungeachtet, gewannen Pappenheims Mut und Kompromißlosigkeit dem Jüdischen Frauenbund ständig neue Mitglieder, so daß er zu einem effizienten Instrument für die Umsetzung eines sozialen und feministischen Programms in der jüdischen Gesellschaft werden konnte. Bertha Pappenheim stand dem Jüdischen Frauenbund 20 Jahre lang als Präsidentin vor und machte ihren Einfluß als Vorstandsmitglied auch nach ihrem Rücktritt als Präsidentin geltend. Zweieinhalb Jahre nach Pappenheims Tod, nach dem Novemberpogrom 1938, wurde der Jüdi-

⁴⁶ Pappenheim, Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien (wie Anm. 44), S. 64.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 64f.

⁴⁸ Vgl. Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth (wie Anm. 28), S. 128–137.

sche Frauenbund – wie alle anderen jüdischen Vereine – von den Nationalsozialisten aufgelöst.

Auch Pappenheims zweites ›Lebenswerk‹, das Mädchenheim in Neu-Isenburg,⁴⁹ fiel – mit einem Teil seiner Bewohnerinnen – den Nationalsozialisten zum Opfer. Nach zwölfjähriger Leitung des Mädchenwaisenhauses in Frankfurt und zahlreichen sozialpädagogischen Initiativen hatte Pappenheim 1907 das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg als Schutz- und Erziehungsstätte für ›gefährdete jüdische Frauen und Mädchen‹ gegründet. Neben ehemaligen Prostituierten mit ihren Kindern diente das Heim auch anderen jüdischen Randgruppen, wie ledigen Müttern, straffälligen Jugendlichen, unehelichen Kindern und Pogromwaisen, als Zufluchtstätte. »Der *Jüdische Frauenbund* und Isenburg – das sind die Eckpfeiler, auf denen ihr Lebenswerk ruht, die Pole, zwischen denen der Funke ihres Geistes übersprang von der Idee zur Tat,« schrieb Ottilie Schönewald im Gedächtnisband.⁵⁰ Damit charakterisierte sie die Gründung des Heimes als praktische sozialpolitische Konsequenz aus Pappenheims Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel. Pappenheim verwehrte sich damit gegen bürgerliche Doppelmoral, die das Phänomen verleugnete und die weiblichen Opfer kriminalisierte; andererseits brachte sie dadurch ihre religiöse Überzeugung zum Ausdruck, daß die Mädchen sich durch Erziehung ändern könnten und »kein Kind der jüdischen Gemeinde verlorengehen darf«.⁵¹ Ohne ihre bürgerlichen Ideale aufzugeben, konnte Pappenheim als ›Hausmutter‹ in Neu-Isenburg nicht nur eine zur bürgerlichen Familie alternative Lebensform realisieren, sondern auch religiöse Traditionen umgestalten. Mangels ›Hausherrn‹ übernahm Pappenheim bei den religiösen Feiern selbst die Leitung der Rituale.⁵² Dieses Heim, das ihr zugleich als Zuhause diente,⁵³ leitete Pappenheim bis zu ihrem Tode.

Danach ging die Heimleitung auf Helene Krämer über, die den Be-

⁴⁹ Zur Geschichte des Heims vgl. Helga Heubach, *Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, 1907 bis 1942*. Hg. vom Magistrat der Stadt Neu-Isenburg. Neu-Isenburg 1986.

⁵⁰ Schönewald, *Jüdischer Frauenbund* (wie Anm. 27), S. 9.

⁵¹ Vgl. Kaplan, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland* (wie Anm. 36), S. 239f.

⁵² Vgl. *Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 12/1936, H. 7/8, S. 12–15.

⁵³ Pappenheim wohnte in einem »kleine[n] Haus dicht neben [...] dem Heim des Jüdischen Frauenbundes«. Das Haus wurde bald nach Pappenheims Tod verkauft und während des Novemberpogroms 1938 niedergebrannt. Dora Edinger (Hg.), *Bertha Pappenheim. Leben und Schriften*. Frankfurt a.M. 1963, S. 9.

trieb trotz sich zusehends verstärkender Repressionen aufrechterhielt. Bis zum 30jährigen Jubiläum im Jahre 1937 konnten im Heim insgesamt über 1 000 Frauen und Kinder betreut werden, davon 252 Schwangere oder Mütter, 374 Säuglinge und 399 weibliche Jugendliche.⁵⁴ Während des Novemberpogroms 1938 brannten Neu-Isenburger Bürger eines der beiden Häuser nieder und beschädigten das andere schwer. Zwar mußten am Tag nach dem Pogrom die christlichen Betreuerinnen entlassen werden, aber der Betrieb wurde in beschränktem Umfang weitergeführt. Im Januar 1942, drei Monate vor der Schließung, waren im Heim noch 47 Frauen und Kinder mit neun Betreuerinnen untergebracht. Die letzten Insassen und Angestellten wurden im April nach Theresienstadt bzw. Auschwitz deportiert.⁵⁵

V

Talking cure – Die Übersetzung der Anna O.

In Tausenden jüdischer Frauenherzen hat Bertha Pappenheim den verschütteten und oft schon erloschenen Gottesfunken angefacht, die allumfassende mütterliche Verantwortung, die Hilfs- und Opferbereitschaft, das Ringen um höchste geistige Ziele. Diese Funken vereinen sich [...] zur steilen, reinen Flamme gemeinsamen Wollens und Strebens, einer Flamme, die wir weiterreichen an kommende Geschlechter, und an der wir so die unsichtbare Kette schmieden, die ein Lebenswerk an die Ewigkeit knüpft.⁵⁶

Dies erhoffte Otilie Schönewald 1936 für Pappenheims Erbe und nahm damit die Metapher von der jüdischen ›Kette der Überlieferung‹ erneut auf. Nach Pappenheims Vorstellungen sollte Hannah Karminski (1897–1942), die Freundin ihrer letzten Jahre, das nächste Glied der Kette sein. Die um fast 40 Jahre jüngere Sozialarbeiterin übernahm daher Pappenheims Funktionen und Positionen. Außerdem war Karminski von Pappenheim zu ihrer Biographin auserkoren worden und verwaltete jene Dokumente, die Pappenheim publiziert sehen wollte. Als Karminski 1942 nach Auschwitz deportiert wurde, überantwortete sie die Papiere einem Schweizer Freund in Berlin, wo sie aber bei einem Bombenangriff

⁵⁴ Vgl. <http://gedenkbuch.neu-isenburg.de/das-heim> (Stand: 31.10.2012).

⁵⁵ Vgl. Gudrun Maierhof, Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933–1943. Frankfurt a.M. 2002, S. 130f.

⁵⁶ Schönewald, Jüdischer Frauenbund (wie Anm. 27), S. 9f.

verloren gingen.⁵⁷ Zu Ende des Krieges waren also der Jüdische Frauenbund aufgelöst, das Heim in Neu-Isenburg geschlossen, seine Bewohnerinnen und Leiterinnen entweder ermordet oder in alle Welt zerstreut und Pappenheims unpublizierte Papiere vernichtet. So schien nicht nur Pappenheims Lebenswerk zerstört, sondern auch ihre Erinnerung ausgemerzt, die ›Kette der Überlieferung‹ für immer zerrissen.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit zeigte niemand besonderes Interesse für eine religiöse Jüdin, die sich stets als Antizionistin und Verfechterin der deutsch-jüdischen Kultur definiert hatte, da sie von den geschichtlichen Ereignissen scheinbar überholt worden war. Die 1940er Jahre fanden andere Heldinnen, wie z.B. die amerikanische Zionistin und Sozialarbeiterin Henrietta Szold (1860–1945), die während des Nationalsozialismus in der Jugendaliyah aktiv gewesen war, durch die insgesamt etwa 30 000 jüdische Kinder aus Europa nach Palästina gerettet werden konnten.⁵⁸ Die Pappenheim-Rezeption wurde erst durch zwei Ereignisse Anfang der 1950er Jahre begründet. Einerseits gab die Deutsche Bundespost im Jahre 1954, also 50 Jahre nach Gründung des Jüdischen Frauenbundes, in der Serie »Helfer der Menschheit« eine Wohlfahrtsmarke heraus, die das Porträt Bertha Pappenheims trug.

Nachhaltiger sollte sich jedoch eine indiskrete Fußnote auswirken, nämlich das bereits erwähnte *Outing* Pappenheims als ›Frl. Anna O.‹ durch Ernest Jones im Jahre 1953. Diese Indiskretion löste zwar Empörung bei Pappenheims ehemaligen Kolleginnen vom Jüdischen Frauenbund und bei ihrem Nachlassverwalter Paul Homburger aus,⁵⁹ ebenso aber weltweites Interesse an der Begründerin der *talking cure*. Wie Pappenheims erste Biographin Dora Edinger zu Recht befürchtet hatte,⁶⁰ überschattete die Enthüllung jahrzehntelang Bertha Pappenheims Werke und Wirken. Nur wenige BiographInnen konnten der Versuchung widerstehen, Pappenheims späteres Leben im Spiegel von Breuers Anna O. zu lesen.

⁵⁷ Kaplan, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland (wie Anm. 25), S. 148–150; Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth (wie Anm. 28), S. 201f.

⁵⁸ Wie angemerkt (s. Anm. 33) hatte sich Pappenheim zur Jugendaliyah ablehnend verhalten. Szolds Ruhm überschattete aber auch die Verdienste von Recha Freier (1892–1984), die die Jugendaliyah 1932/33 in Berlin gegründet hatte. Zu Recha Freier und ihrer Tätigkeit vgl. Marion Kaplan, *Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany*. New York 1998, S. 116f., sowie Maierhof, Selbstbehauptung im Chaos (wie Anm. 55), S. 227–233.

⁵⁹ Vgl. Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth (wie Anm. 28), S. 205f.

⁶⁰ Zu Edingers Biographie, ihren zahlreichen Publikationsversuchen sowie ihren Bemühungen, andere Pappenheim-Biographien zu delegitimieren, vgl. ebd., S. 205–209.

Oder – wie Pappenheims bislang letzte Biographin, die Literaturwissenschaftlerin Elisabeth Loentz, treffend resümierte:

Since Jones' 1953 revelation, the vast majority of publications on Pappenheim have focused on the two years of her 77-year life in which she was a patient of Josef Breuer. As such, numerous scholars have sought to re-diagnose Anna O. on new scientific insights. These ›palaeodiagnoses‹ have included: double personality; multiple personality disorder; schizophrenia; mood disorder (primary or drug induced); melancholia and pathological mourning; hysterical personality; borderline disorder or borderline psychotic state; major depression; anxiety disorder; and/or conversion disorder.⁶¹

Im Zentrum der biographischen Rekonstruktionen stand von nun an die Frage, ob bzw. wie die beiden so verschiedenen Leben zu integrieren seien. Da Pappenheim aber alle persönlichen Dokumente über ihren Wiener Lebensabschnitt, d.h. bis zum Umzug nach Frankfurt im Jahre 1888, vernichtet hatte,⁶² beruhen die zitierten ›Paläo-Diagnosen‹ auf sehr dünner Quellenbasis. Folglich wurden Pappenheims Schriften sowie ihre Karriere als Feministin und Sozialarbeiterin herangezogen, um entweder die Effizienz von Breuers Behandlung zu untermauern oder pathologische Züge in Pappenheims Aktivitäten zu entdecken.

Mit gutem Grund hatten Freud und Breuer bei ihren Fallbeschreibungen alle Hinweise auf die jüdische Herkunft ihrer Patientinnen ausgespart, da Hysterie in Wien um 1900 geradezu als Chiffre für den Charakter jüdischer Männer galt. In einer doppelten Verschiebung setzten Freud und Breuer anstelle des rassistischen Diskurses über ›jüdische Hysterie‹ die rassistisch und konfessionell unmarkierte ›weibliche Hysterie‹.⁶³ Damit demonstrierten sie ihren Abstand von partikularistischen Religionen und begründeten die Psychoanalyse als universalistisches und überkonfessionelles Projekt. Dieselbe Distanz der Religion gegenüber

⁶¹ Ebd., S. 209f.

⁶² Mangels Dokumente nahmen die Mitarbeiterinnen des Gedächtnisbandes offensichtlich an, daß Pappenheim unmittelbar nach dem Tod ihres Vaters im Jahre 1881 nach Frankfurt gezogen sei. Unter ›Lebensdaten von Bertha Pappenheim‹ findet sich dort der Eintrag: »1881 – Nach Frankfurt a.M. verzogen. Damals Beginn der jüdisch-sozialen Arbeit.« Blätter des Jüdischen Frauenbundes 12/1936, H.7/8, S. 3. Laut Boyarin stellte der Umzug nach Frankfurt einen bzw. den wesentlichen Faktor in ihrem Heilungsprozeß dar, vgl. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley 1997, S. 340.

⁶³ Vgl. Sander Gilman, *The Image of the Hysteric*. In: *Hysteria Beyond Freud*. Hg. von Ders. u.a. Berkeley 1993, S. 345–452, hier S. 419.

setzte Breuer auch bei seiner Patientin voraus. In Bertha Pappenheims unveröffentlichter Krankengeschichte konstatierte er:

Sie ist durchaus nicht religiös; die Tochter sehr orthodox frommer Juden, gewohnt an die peinlichste Befolgung der Vorschriften um des Vaters willen, dürfte sie auch jetzt noch um seinetwillen daran festhalten. Eine Rolle in ihrem Leben spielte Religion nur als Gegenstand stiller Kämpfe und stiller Opposition.⁶⁴

Während »die peinlichste Befolgung der Vorschriften« – eine despektierliche Umschreibung für die Einhaltung des jüdischen Religionsgesetzes – Breuers Abstand zur Tradition verdeutlicht, weist Pappenheims Eigendefinition in eine andere Richtung. Sie selbst hatte ihr Elternhaus retrospektiv als »streng jüdisch« und »orthodox bürgerlich« bezeichnet.⁶⁵ Im Unterschied zu Breuers Verunglimpfung der Religion impliziert Pappenheims unorthodoxe Formulierung eine Konvergenz zwischen Judentum und Bürgertum, die sich ihrer Meinung nach in der Beschränkung von Frauenrechten trafen. Und tatsächlich steht ihre – gar nicht so still ausagierte – Opposition gegen die konvergierenden Forderungen von Religion und Bürgertum an ein Frauenleben im Zentrum ihrer sozialen und feministischen Aktivitäten. Wesentlich für Pappenheims Entwicklung in diese Richtung war die Tatsache, daß ihr die Umwandlung karitativer Mildtätigkeit – von ihr selbst »fahrlässige Wohltätigkeit« genannt⁶⁶ – in institutionalisierte Sozialarbeit gelang. Den ersten Schritt hierzu tat sie als Leiterin des Mädchenwaisenhauses des israelitischen Frauenvereins in Frankfurt, dessen Ausbildungsziel sie während ihrer zwölfjährigen Direktion gründlich umwandelte und auf berufliche Eigenständigkeit der Zöglinge ausrichtete. Die Leitung des Mädchenwaisenhauses übernahm sie im Jahre 1895 – dem Veröffentlichungsdatum der »Studien über Hysterie«. Gleichzeitig mit Anna O. trat also auch Bertha Pappenheim ins Rampenlicht der Öffentlichkeit.

⁶⁴ Aus Bertha Pappenheims Krankengeschichte, die Breuer 1882 an den behandelnden Arzt Robert Binswanger in Kreuzlingen geschickt hatte; zit. nach Hirschmüller, *Physiologie und Psychoanalyse* (wie Anm. 4), S. 349.

⁶⁵ *Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 12/1936, H. 7/8, S. 11.

⁶⁶ Vgl. Edinger, Bertha Pappenheim (wie Anm. 53), S. 15.

Trotz ihres immer prononcierteren sozialen und feministischen Engagements bevorzugte Pappenheim für ihre Publikationen aber weiterhin ein geschlechtsneutrales Pseudonym. Im Jahre 1897 veröffentlichte sie unter dem Namen P. Berthold knapp nacheinander zwei Abhandlungen zur Frauenbewegung, in denen sie die Unterdrückung von Frauen durch die jüdische bzw. die bürgerliche Gesellschaft in nahezu identischen Formulierungen kritisierte.

In ›Frauenfrage und Frauenberuf im Judenthum‹,⁶⁷ das in der religiös und politisch liberalen Allgemeinen Zeitung des Judentums publiziert wurde, verhandelte Pappenheim das Thema im innerjüdischen Diskurs. Im Namen der eigenen Unterdrückungserfahrung forderte sie von Juden und Jüdinnen Empathie für die Frauenbewegung ein, die ebenso wie die jüdische Emanzipationsbewegung wenige Jahrzehnte zuvor für Gleichstellung und Gleichbehandlung kämpfte. Mangelnde Bereitschaft – vor allem traditioneller Juden – auf Frauenforderungen einzugehen, führte sie unter anderem darauf zurück, daß Frauen in der jüdischen Religion von jeher »eine sehr geschätzte und geachtete Stellung [...] als Mutter der Kinder [und] als Hüterin des Hauses« eingenommen hätten.⁶⁸ In der Hervorhebung der Hausfrauen- und Mutterrolle verwies Pappenheim also auf die ideologische Parallele zwischen Judentum und Bürgertum. Doch im traditionellen Judentum würden Frauen lediglich »theoretisch und dichterisch« geschätzt,⁶⁹ im Alltag seien sie der Willkür patriarchalischer Haustyrannen ausgeliefert. Am schwersten wog ihrer Meinung nach die Tatsache, daß religiöse Mädchen keine adäquate Erziehung erhielten, da ihnen Ehe und Kinder als einziges Lebensziel vorgestellt

⁶⁷ P. Berthold, Frauenfrage und Frauenberuf im Judenthum. In: Allgemeine Zeitung des Judentums 61/1897, S. 484–485; neu abgedruckt in: Pappenheim, Literarische und publizistische Texte (wie Anm. 7), S. 35–38, sowie Bertha Pappenheim u.a., »Das unsichtbare Isenburg«. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907–1942. Hg. von Helga Heubach. Neu-Isenburg 1994, S. 9–12.

⁶⁸ P. Berthold in: Pappenheim, Literarische und publizistische Texte (wie Anm. 7), S. 36.

⁶⁹ Eine Anspielung auf das in traditionellen jüdischen Familien jeden Freitag abend rezitierte Loblied der »tugendhaften Frau« (*Eshet chayil*) aus dem biblischen Buche Sprüche 31, 10–31, das – zumindest nach traditioneller Auslegung – die häuslichen Qualitäten der Frauen besingt.

würden. Es sei jedoch die Pflicht jeder Frau, ihre Individualität auszubilden und ihre Kraft sozialen Aufgaben zu widmen. Entziehe sich eine Frau der Mühe, für ihre Rechte einzutreten, dann sei sie es selbst, »die ihr Haus wieder zu einem Ghetto macht, Thor und Riegel vorschiebt gegen das Eindringen des höchsten Gutes, der geistigen Freiheit.«⁷⁰ Das Ghetto figuriert hier nicht als Emblem für die topographische oder spirituelle Beschränkung jüdischer Bewegungsfreiheit von außen, sondern als durch selbstverschuldete Unmündigkeit umzäuntes Gefängnis des Geistes, dessen Mauern nur durch weibliche Eigeninitiative – gegen männlichen Widerstand – einzureißen waren.

Der zweite Artikel erschien wenige Woche später in der Berliner Wochenschrift »Ethische Kultur« zum 100jährigen Todestag von Mary Wollstonecraft (1759–1797).⁷¹ Darin reklamierte Pappenheim die englische Philosophin und Feministin *avant la lettre* als eine »Stammutter« der deutschen Frauenbewegung. Um die ungebrochene Relevanz von Wollstonecrafts Schriften für die zeitgenössische Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zu illustrieren, zitierte sie ausführlich aus der Einleitung zu Wollstonecrafts berühmtestem Werk »A Vindication of the Rights of Woman« von 1792, dessen Übereinstimmung mit den oben ausgeführten Gedanken – und oft auch Formulierungen – bemerkenswert ist. Denn ebenso wie Wollstonecraft hatte Pappenheim ja argumentiert, daß sich die benachteiligte Stellung der Frauen aus der Vernachlässigung ihrer Erziehung ergebe, daß Frauen zu ihren Pflichten (auch den mütterlichen) erzogen werden müßten, und daß sie aktiv nach Entwicklung ihrer geistigen Fähigkeiten zu streben hätten, um nach Übernahme der gleichen Pflichten auch gleicher Rechte würdig zu sein. Die Parallelen in Formulierung und Argumentationsstruktur der beiden Texte zeugen nicht nur von Wollstonecrafts Einfluß auf die Gedanken- und Ideenwelt Bertha Pappenheims,⁷² sondern vor allem von Pappenheims Aneignung des Textes und seiner Indienstnahme für eigene Zwecke. Zu jener Zeit

⁷⁰ P. Berthold in: Pappenheim, Literarische und publizistische Texte (wie Anm. 7), S. 36.

⁷¹ Ders., Zur Frauenfrage vor 100 Jahren. In: Ethische Kultur: Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen 5/1897, H. 51, S. 405f. Zu Wollstonecraft vgl. Barbara Taylor, Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination. Cambridge 2003.

⁷² Möglicherweise war auch Pappenheims letzte, verschollene Übersetzungsarbeit ein Werk Wollstonecrafts, nämlich »An Historical and Moral View of the French Revolution; and the Effect It Has produced in Europe«. London 1794 – obwohl der Gedächtnisband von der Übersetzung eines »französischen Werk[s] aus der Zeit der Revolution« berichtet. Blätter des Jüdischen Frauenbundes 12/1936, H. 7/8, S. 13.

hatte Pappenheim nämlich bereits mit einer Neuübersetzung der »Vindication« begonnen.

Wollstonecrafts Werk hatte bei seinem Erscheinen in England einiges Aufsehen erregt und war schon im folgenden Jahr ins Deutsche übersetzt worden.⁷³ Seit der Publikation von »Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman« (1798) durch den Ehemann William Godwin ein Jahr nach ihrem Tod, stand jedoch vor allem Wollstonecrafts unangepaßtes Leben im Zentrum der Diskussion, das »weit gründlicher gelesen wurde als ihre Werke«.⁷⁴ Im 19. Jahrhundert ließ aber nicht nur das Interesse an Wollstonecrafts radikal aufklärerischen und emanzipatorischen Forderungen nach, auch die Biographie der Autorin war kaum dazu angetan, sie zur Heldin der Restaurationsperiode zu machen. Wollstonecrafts Name wurde daher aus den meisten Konversationslexika gelöscht. Im Zusammenhang mit dem Kampf um das Frauenwahlrecht wurde sie jedoch in den 1870er Jahren erst von der englischen und mit etwa 20jähriger Verspätung auch von der deutschen und österreichischen Frauenbewegung wiederentdeckt.⁷⁵ Anlässlich ihres 100. Todestages im Jahre 1897 widmete die Wiener Anglistin Helene Richter (1861–1942)⁷⁶ Wollstonecraft daher eine wissenschaftliche Biographie in Buchlänge, die sie mit folgender Zusammenfassung der Rezeptionsgeschichte einleitete:

Am 10. September 1897 werden es hundert Jahre, daß Mary Wollstonecraft Godwin, eine der interessantesten Frauengestalten des 18. Jahrhunderts, gestorben ist. Im letzten Dezennium ihres Lebens war die Verfasserin der »Rechte der Frau« eine europäische Berühmtheit, später verlor sich ihr Name im Drange neuer Erscheinungen und Interessen und kam erst in unseren

⁷³ Maria Wollstonecraft, *Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände*. 2 Bde. Hg. von Christian Gotthilf Salzmann. Schnepfen-
thal 1793/94, übersetzt von Georg Friedrich Christian Weissenborn, nicht – wie oft irrtümlich
angegeben – von Salzmann.

⁷⁴ Cora Kaplan, *Mary Wollstonecraft's Reception and Legacies*. In: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Hg. von Claudia L. Johnson. Cambridge 2002, S. 246–
270, hier S. 247.

⁷⁵ Eine weitere Renaissance erlebte Wollstonecraft mit dem Aufstieg der feministischen
Bewegung ab den 1960er Jahren.

⁷⁶ Helene Richter war die ältere Schwester der Romanistin Else Richter (1865–1943), die
sich als erste Frau 1907 an der Universität Wien habilitieren konnte und nach 14jähriger Pri-
vatdozentur 1921 eine außerordentliche Professur erhielt. Unmittelbar nach dem »Anschluß«
im März 1938 erhielt Else Richter Lehr- und Bibliotheksverbot; 1942 wurde sie gemeinsam
mit ihrer Schwester Helene nach Theresienstadt deportiert, wo beide umkamen. Vgl. <http://richter.twoday.net/topics/Biografisches> (Stand: 31.10.2012).

Tagen auf den Neuausgaben ihrer Werke in frischem Glanze wieder zum Vorschein. Eine Zeit deren Signatur der Kampf der in geistiger oder sozialer Hinsicht Verkürzten um ihr natürliches Recht ist, muß wohl naturgemäß Föhlung haben zu jener Frau, die vor hundert Jahren, als die erste ihres Geschlechtes, als ein Prediger in der Wüste, die Rechte des Weibes proklamierte und vor der erstaunten Welt zum ersten Mal das Thema anschlug, das seither so vielfach im Chore wiederholt, paraphrasirt und variiert worden ist, ohne daß man wesentlich Neues dazu gefunden hätte.⁷⁷

Offensichtlich war die Erinnerung an Olympe de Gouges, die bereits ein Jahr vor der Engländerin ihre »Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne« (1791) publiziert hatte und zwei Jahre später von den Jakobinern auf das Schafott gestellt worden war, in deren Namen sie politische Rechte für Frauen eingefordert hatte,⁷⁸ noch gründlicher verdrängt worden als jene an ihre englische Zeitgenossin. Denn während ihnen de Gouges sichtlich unbekannt war, schienen gutbürgerliche Wiener Jüdinnen in der unkonventionellen Engländerin eine Vorläuferin entdeckt zu haben und waren entschlossen, ihre Thesen zu verbreiten und zu verwerten. Pappenheim war, ebenso wie Helene Richter, von der Aktualität der »Vindication« überzeugt, was in ihren Augen eine Neuübersetzung rechtfertigte. Denn die zeitgenössische Erstübersetzung von Weissenborn aus den Jahren 1793/94 hatte Wollstonecrafts Radikalismus aus verschiedenen Gründen abgeschwächt und schien der Frauenbewegung Ende des 19. Jahrhunderts daher zu Recht nicht mehr adäquat.⁷⁹ Bereits der für die deutsche Erstausgabe gewählte Titel »Rettung der Rechte des Weibes« verweist auf die Bemühungen von Herausgeber und Übersetzer, Wollstonecrafts Werk aus dem politischen Kontext der französischen Revolution zu lösen

⁷⁷ Helene Richter, Mary Wollstonecraft. Die Verfechterin der Rechte der Frau. Wien 1897, S. 1.

⁷⁸ »Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen; sie muss gleichermaßen das Recht haben, die Rednertribüne zu besteigen«, hatte sie im zehnten der 17 Artikel ihres Traktats geschrieben, das auf der 1789 von der französischen Nationalversammlung verabschiedeten »Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen« basierte. Zu de Gouges vgl. Gisela Bock, Frauenrechte als Menschenrechte. Olympe de Gouges' »Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin«. Beitrag zum Themenschwerpunkt »Europäische Geschichte – Geschlechtergeschichte«. In: Themenportal Europäische Geschichte (2009) online unter <http://www.europa.clio-online.de/2009/Article=410> (Stand: 31.10.2012).

⁷⁹ Zur Analyse dieser Übersetzung vgl. Elisabeth Gibbels, Mary Wollstonecraft zwischen Feminismus und Opportunismus. Die diskursiven Strategien in den deutschen Übersetzungen von »A Vindication of the Rights of Woman«. Tübingen 2004, S. 80–97.

und den Text derart sowohl für die deutsche Öffentlichkeit als auch für die Zensurbehörden akzeptabel zu machen.

Durch die Abänderung des Titels wurden sowohl die intertextuellen Bezüge zur französischen Menschenrechtsdeklaration und de Gouges Traktat verwischt als auch die Referenz auf Wollstonecrafts eigenen Beitrag zur Revolutionsdebatte, »A Vindication of the Rights of Men«. In ihrem 1790 publizierten Pamphlet hatte Wollstonecraft nämlich nicht nur die konservative Romantik in Edward Burkes (1729–1797) revolutionskritischen »Reflections on the Revolution in France« (1790) angegriffen, dessen Gesellschaftsordnung ihrer Meinung nach auf der Unterdrückung und Passivität von Frauen fußte,⁸⁰ sondern auch egalitäre republikanische Werte verteidigt. Diese Kontextualisierung war während des ersten Koalitionskriegs (1792–1797) gegen das revolutionäre Frankreich wenig opportun. Derselben politischen Rücksicht war Wollstonecrafts Zueignung an den Mitverfasser der Menschenrechte und Autor eines Berichts über öffentliche Erziehung, Charles Maurice de Talleyrand-Périgord (1754–1838), zum Opfer gefallen. Der vergleichsweise unverfängliche, schon im Original angelegte, pädagogische Impetus der »Vindication« wurde dagegen in der Übersetzung einerseits durch die Publikation in der Verlagsanstalt der Salzmannschule in Schnepfenthal und andererseits durch redaktionelle Eingriffe des Herausgebers verstärkt. Auch der Übersetzer trug mit der Glättung der Sprache und der Abschwächung emanzipatorischer Gesten zur Verwässerung der Aussage bei. Weissenborns Übersetzung zeichnete sich zwar durch Lesbarkeit und Eleganz aus, ließ aber Wollstonecrafts feministische Sprengkraft vermissen.

Im Unterschied zu den 1790er Jahren spielten Wollstonecrafts politische Ansichten und Verstrickungen Ende des 19. Jahrhunderts keine Rolle mehr. Pappenheim konnte sich dem Text daher unbefangen nähern und den englischen Titel ebenso korrekt wiedergeben wie die »Widmung an Herrn Talleyrand-Périgord«. Pappenheims Übersetzung erschien 1899 als »Eine Verteidigung der Rechte der Frau« im Dresdener Verlag E. Pierson mit einem zwölfseitigen Vorwort »der Übersetzerin«. Letzteres war vor allem Wollstonecrafts Leben gewidmet, das Pappenheim trotz

⁸⁰ Die Literaturwissenschaftlerin Claudia Johnson hält »A Vindication of the Rights of Men« daher für Wollstonecrafts kompromislosesten feministischen Traktat, vgl. Claudia L. Johnson, *Equivocal Beings. Politics, Gender, and Sentimentality in the 1790s*. Chicago 1995, S. 27.

Erwähnung von Helene Richters kurz davor erschienener Biographie weitgehend nach den Quellen von Godwins »Memoirs« wiedergab.⁸¹ Wie in all ihren frühen Publikationen hatte sich Pappenheim auch in dieser Veröffentlichung hinter dem geschlechtsneutralen Pseudonym P. Berthold verborgen. Doch trat sie hier nicht nur unter Pseudonym auf, sie versetzte sich auch in die dienende Rolle der Übersetzerin. In mehreren paratextuellen Elementen insinuiert sie, diese Funktion besonders gewissenhaft auszufüllen, und suggeriert eine dokumentarische Übersetzungsstrategie.⁸²

Dies steht jedoch in krassem Mißverhältnis zu Pappenheims Übersetzungspraxis. So übersetzte sie beispielsweise nicht einmal ein Drittel von Wollstonecrafts Fußnoten, fügte aber ihrerseits zu Personen, deren Kenntnis sie bei durchschnittlich gebildeten Leserinnen nicht voraussetzen konnte, Erklärungen hinzu, ohne diese Anmerkungen als Hinzufügung zu kennzeichnen. Trotz der scheinbaren Verpflichtung zu dokumentarischer Übersetzung war Pappenheim sichtlich bemüht, den Text zu straffen und zu aktualisieren. Die Aktualisierungsversuche beschränkten sich nicht auf die Fußnoten. So faßte sie etwa die seitenlange Polemik gegen die Thesen Rousseaus, die Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr im Zentrum öffentlicher Debatten standen, in wenigen Absätzen zusammen. Weiterhin strebte sie danach, Wollstonecrafts oft unübersichtliche Satzkonstruktionen sowie den häufigen Wechsel der Sprecherposition aufzulösen, was dem Text an Spannung und teilweise an Schärfe nimmt. Verschiedene Formulierungen legen zudem den Schluß nahe, daß Pappenheim sich im Gegensatz zur englischen Feministin hauptsächlich an ein weibliches Publikum wandte, dem sie die Identifikation mit dem Text erleichtern wollte.⁸³ Zweifellos versuchte Pappenheim also bewußt oder unbewußt, Wollstonecrafts Traktat mit eigenen Ideen und Vorstellungen zu Frauen und weiblicher Emanzipation in Einklang zu bringen.

Abseits ideologischer Anpassungsversuche lag Pappenheims Bewunderung für die englische Pionierin der Frauenbewegung – deren Porträt sie später über ihren Schreibtisch in Neu-Isenburg hängen würde – aber ein

⁸¹ Mary Wollstonecraft, Eine Verteidigung der Rechte der Frau mit kritischen Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Engl. übers. von P. Berthold. Dresden/Leipzig 1899.

⁸² Vgl. Gibbels, Mary Wollstonecraft (wie Anm. 79), S. 98–116.

⁸³ Vgl. ebd., S. 108–115.

tatsächlicher Konsens zugrunde. »Der Weg, den sie zur Emanzipation, zur geistigen Befreiung des weiblichen Geschlechts vorzeichnet, führt von der Pflicht zum Recht«, ⁸⁴ faßte Pappenheim die für sie so wesentliche Tatsache zusammen, daß Wollstonecraft die Rechte der Frau nicht automatisch aus dem Naturrecht ableitete, sondern die Erfüllung bestimmter Pflichten zur Voraussetzung für die Forderung von Rechten erklärt hatte. Außerdem hatte Wollstonecraft den Männern zwar physische Überlegenheit zugestanden, die Verknüpfung von physischer mit intellektueller oder moralischer Kompetenz aber strikt abgelehnt. Diese Vorstellungen deckten sich nicht nur mit Pappenheims gemäßigter Position in der Frauenfrage, sie erlaubten es überdies, die Diskussion vom herrschenden biologistischen Diskurs zu dissoziieren, der aus der physischen Unterlegenheit der Frauen moralische und intellektuelle Defizite ableitete, Frauen also in die Geiselschaft ihrer »natürlichen Konstitution« nahm.

Die Verknüpfung von Rechten mit Pflichten, zu denen Frauen erzogen werden mußten bzw. sich selbst zu erziehen hatten, ermöglichte dagegen die Konstituierung der Frau als autonomes und aktives Subjekt, das nicht von »der Natur« abhängig war, sondern seine Rechte durch eigene Verdienste erwerben konnte. Eben jenes *quid pro quo* war einige Jahrzehnte zuvor eine umstrittene Forderung bei der Judenemanzipation gewesen. Wie sehr Pappenheim selbst diese beiden Diskurse verknüpfte, mag folgendes Beispiel verdeutlichen. Wollstonecraft eröffnete ihren Traktat mit der Suche nach den Ursachen für die herrschende soziale Ungleichheit, insbesondere jener zwischen den Geschlechtern, und bemerkte dazu mit feiner Ironie:

I have sighed when obliged to confess that *either* nature has made a great difference between man and man, *or* that the civilization which has hitherto taken place in the world has been very partial.⁸⁵

Gleich im Anschluß stellte sie jedoch klar, daß vernachlässigte Erziehung – also die »voreingenommene oder parteiische Zivilisation« – der Grund allen Übels sei und nicht »natürliche Ungleichheit«. Pappenheim übersetzte den obigen Satz folgendermaßen:

⁸⁴ Wollstonecraft, Eine Verteidigung der Rechte der Frau (wie Anm. 81), Vorwort, S. XX.

⁸⁵ The Works of Mary Wollstonecraft. 7 Bde. Hg. von Janet Todd und Marilyn Butler. New York 1989, Bd. 5, S. 73 (Hervorh. d. Verf.).

Ich muß es gestehen, *weder* zeigt die Natur einen großen Unterschied zwischen Mensch und Mensch, *noch* hat die Civilisation in der Welt, die sie beschritten, ihren Einfluß einseitig und parteiisch geltend gemacht.⁸⁶

Das Evozieren unüberwindbarer biologischer Schranken – und sei es nur um einer rhetorischen Strategie willen – löste bei Pappenheim offensichtlich Abwehrmechanismen aus, die sie dazu verleiteten, »either – or« (entweder – oder) durch »neither – nor« (weder – noch) zu ersetzen und neben dem Performanzfehler auch einen Bruch im Textaufbau in Kauf zu nehmen. Da Wollstonecraft nicht explizit auf die Geschlechterdifferenz referierte, sondern die Verschiedenheit zwischen »Mensch und Mensch« thematisierte, hatte Pappenheim die »natürlichen Unterschiede« offensichtlich auf den Rassediskurs des ausgehenden 19. Jahrhunderts bezogen, der unter anderem die rassische (d.h. natürliche) Minderwertigkeit von Juden zu erweisen suchte. War das Plädoyer für Erziehung bei Wollstonecraft in einen aufklärerischen Diskurs um die Rechte der Frauen eingebettet, so bot es sich Pappenheim gleichermaßen als Waffe gegen eine behauptete unveränderliche Natur der Juden an.

In dieselbe Richtung weist Pappenheims Übersetzung – bzw. Nicht-Übersetzung – einer weiteren vielzitierten Stelle aus »Vindication«, in der sich Wollstonecraft die diskursive Position der *exceptional woman* erschaffen hatte, deren männlicher Geist versehentlich in einem weiblichen Körper gefangen gehalten werde:

What does history disclose but marks of inferiority, and how few women have emancipated themselves from the galling yoke of sovereign man? So few that the exceptions remind me of an ingenious conjecture respecting Newton – that he was probably a being of superior order accidentally caged in a human body. Following the same train of thinking, I have been led to imagine that few extraordinary women who have rushed in eccentric directions out of the orbit prescribed to their sex, were *male* spirits, confined by mistake in female frames. But if it be not philosophical to think of sex when the soul is mentioned, the inferiority must depend on the organs.⁸⁷

⁸⁶ Wollstonecraft, Eine Verteidigung der Rechte der Frau (wie Anm. 81), S. 1 (Hervorh. d. Verf.). Weissenborn hatte den Satz folgendermaßen übersetzt: »Ja, seufzen mußte ich dann jedes Mal, wann ich mir das Geständnis abgezwungen sah, daß entweder die Natur selbst einen großen Unterschied zwischen Menschen und Menschen gemacht habe, oder daß die Ausbildung derselben sehr von Ungerechtigkeit und Partheylichkeit geleitet worden sey.« Dies, Rettung der Rechte des Weibes (wie Anm. 73), S. 1f.

⁸⁷ The Works of Mary Wollstonecraft (wie Anm. 85), Bd. 5, S. 103 (Hervorh. im Original).

Angesichts der historischen Machtverhältnisse, die nur wenigen Frauen die Emanzipation von männlichen Unterdrückungsmechanismen ermöglichte, nimmt Wollstonecraft als Philosophin eine innerhalb der konventionellen Geschlechterrollen nicht vorgesehene Position ein – die ›Ausnahmefrau‹ mit männlichem Intellekt. Aufgrund der gleichzeitig vorgenommenen Hierarchisierung zwischen Mann und Frau in Parallele zu Newton und ›gewöhnlichen Menschen‹ wurde diese Passage oft als Beleg für Wollstonecrafts Misogynie herangezogen. Trotz der positiv konnotierten Emanzipationsrhetorik und Wollstonecrafts Bemühungen um eine neue Diskursposition läuft eine derartige Abstufung eindeutig Gefahr, das Weibliche abzuwerten; eine Gefahr, die Ende des 19. Jahrhunderts nicht weniger virulent war als 100 Jahre zuvor. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, warum Pappenheim die obige Passage folgendermaßen verkürzte:

Wenn wir die Geschichte prüfen, so finden wir auch dort viele Spuren von Unterdrückung des weiblichen Geschlechts und nur selten Frauen, die sich vom lästigen Joch des oberhoheitlichen Mannes emanzipiert haben.⁸⁸

Wie Elisabeth Gibbels in ihrer vergleichenden Analyse verschiedener deutscher Übersetzungen anmerkt, hatte Pappenheim die Textaussage des Einleitungssatzes merklich radikalisiert und mit »Unterdrückung«, »Joch«, »emanzipiert« Schlüsselbegriffe der deutschen Frauenbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts eingeflochten.⁸⁹ Die bewußte Auslassung von Wollstonecrafts »radikale[m], transsexuelle[m] Diskurs« führt sie dagegen auf eine biographiebedingte Verstörung der Übersetzerin angesichts unklarer Gendergrenzen zurück.⁹⁰

Während sich Gibbels dem Wollstonecraftschen Text im Rahmen des feministischen Diskurses nähert, analysiert die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Susan Wolfson die oben zitierte Stelle im Kontext der in England eben entstehenden Debatte über ›das Geschlecht der See-

⁸⁸ Wollstonecraft, Eine Verteidigung der Rechte der Frau (wie Anm. 81), S. 37.

⁸⁹ Vgl. Gibbels, Mary Wollstonecraft (wie Anm. 79), S. 161f. Weissenborns Übersetzung der Stelle lautete: »Denn, was stellt uns jene Geschichte anders als Zeichen der Unterwürfigkeit desselben dar? und wie viel kann man wohl Weiber zählen, die Muth genug hatten, das drückende Joch des unbeschränkten Gebieters abzuwerfen?« Wollstonecraft, Rettung der Rechte des Weibes (wie Anm 73), S. 114.

⁹⁰ Vgl. Gibbels, Mary Wollstonecraft (wie Anm. 79), S. 161f.

le«, d.h. die biologistische Essentialisierung der Seele nach sozialen Geschlechterhierarchien.⁹¹ Die von der Romantik gefeierte Kategorisierung in »männliche Kreativität« und »weibliche Muse« sei deutlich mit dem ideologischen Erbe weiblicher Subordination verbunden, weshalb Autorinnen wie Wollstonecraft auf der prinzipiellen »Gleichheit der Seelen« beharrten. Wenn Wollstonecraft außerordentliche Frauen als »male spirits, confined by mistake in female frames« beschreibe, verweise bereits die Kursivsetzung von »male« auf die gesellschaftliche Problematik der Genderzuschreibung; »confined by mistake« beziehe sich daher nicht auf eine »monströse Laune der Natur«, sondern auf »die monströse Beschränkung durch kulturelle Festschreibung«. Ebenso wie in der Einleitung verwehrt Wollstonecraft sich also auch hier gegen biologistische Essentialisierung. Daß sie zur Untermauerung metaphysischer Egalität aber erneut physische Unterschiede aufrief (»the inferiority must depend on the organs«), scheint bei Pappenheim den bereits festgestellten Abwehrmechanismus ausgelöst zu haben. Die Auslassung der problematischen Stelle verstärkte also nicht nur die feministische Schlagkraft des Textes, sie eliminierte vor allem Anknüpfungspunkte für biologistische Debatten. Wollstonecraft und ihr Text ermöglichten Pappenheim die Aneignung zu verschiedenen Zwecken – weit über die Frauenfrage hinaus.

VII

Writing cure – Die Mehrfachübersetzung Glückels von Hameln⁹²

»Ihr Bild auf meinem Schreibtisch« hatte die zionistische Journalistin und Sozialarbeiterin Helene Hanna Thon (1886–1954) ihren Nachruf auf Pappenheim übertitelt, von der sie geographisch und ideologisch Welten trennten.⁹³ Nach einem schweren Arbeitstag in den Armenvierteln

⁹¹ Vgl. Susan J. Wolfson, A Lesson in Romanticism. Gendering the Soul. In: *Lessons of Romanticism. A Critical Companion*. Hg. von Thomas Pfau und Robert F. Gleckner. Duke University Press 1998, S. 349–375, hier S. 350.

⁹² Der Ausdruck ist von Elisabeth Loentz übernommen, die bereits auf die Parallele zwischen Pappenheims *talking cure* und Glückels *writing cure* hingewiesen hat. Loentz, *Let Me Continue to Speak the Truth* (wie Anm. 28), S. 230.

⁹³ In: *Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 12/1936, H. 7/8, S. 38f. Die aus Dresden stammende Thon war 1921 nach Palästina eingewandert und lebte in Jerusalem, wo sie u.a. *neighborhood centers* – nach dem Vorbild des englischen Toynbee-Programms – in den Armenvierteln der Stadt aufbaute. Zu Thon vgl. Yaffah Berlovitz, Hannah Thon. In: *Jewish Women's Archive* <http://jwa.org/encyclopedia/article/thon-hannah-helena> (Stand: 31.10.2012).

Jerusalems konnte Thon aus der Betrachtung von Pappenheims Porträt Kraft und Stärke schöpfen. Ihre Bewunderung für Pappenheims bedeutende und zukunftsweisende Arbeit ermöglichte es, weltanschauliche Gräben zu überwinden und Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit heraufzubeschwören. Eine ähnliche Funktion dürfte Wollstonecrafts Bild über Pappenheims Schreibtisch erfüllt haben, bei dessen Anblick sie 1919 schrieb:

Ich freue mich heute plötzlich – nachdem ich's längst vergessen hatte –, daß ich die *Verteidigung der Menschenrechte* übersetzt habe, dessen und daß von meiner gedanklichen Freude von damals bis zum dankend und froh und der Verantwortung bewußt ausgeübten Stimmrecht für mich in meinem Sinn und Leben nur eine gerade Linie ist.⁹⁴

Pappenheim vereinnahmte Wollstonecraft also noch 20 Jahre später für den Kampf um das Frauenwahlrecht und die Anliegen der deutschen Frauenbewegung. »Anmut und Eisen« war die Kombination von Eigenschaften, die sie in Wollstonecrafts Wesen harmonisch vereint sah;⁹⁵ Anmut des Ausdrucks und eiserne Willenskraft in der Verfolgung ihrer Ziele. Dies waren die Eigenschaften, die Wollstonecraft trotz ihres unbürgerlichen Lebenswandels für Pappenheim zum Vorbild prädestinierten.⁹⁶

Naheliegender als die Identifikation mit der freisinnigen englischen Feministin scheint dagegen Pappenheims Auseinandersetzung mit einer Vorfahrin mütterlicherseits, Glikl bas Juda Leib oder Glückel von Hameln (1646–1724), deren Memoiren sie 1910 aus dem Jiddischen übersetzte. Die Erfinderin der *talking cure* konnte in der Erfinderin der *writing cure* zweifellos eine Seelenverwandte erkennen. Denn »aus vielen Sorgen und Nöten und Herzeleid« hatte die jüdische Kauffrau aus Hamburg im Jahr 1691 nach dem Tod ihres ersten Mannes Chaim Hameln ihre Memoiren zu schreiben begonnen – als Therapie gegen »die melancholischen Gedanken«; und auch Glückel machte unter einem Namen Karriere, den ihr zwei Wissenschaftler beilegen sollten. Von 1691 bis 1719 hatte Glückel insgesamt sieben Bücher verfaßt, bei denen neben Bewältigung des schmerzlichen Verlustes die Weitergabe der (Familien-)

⁹⁴ Bertha Pappenheim, Die Channukkah-Feier. In: Edinger, Bertha Pappenheim (wie Anm. 53), S. 137–139, hier S. 138.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 139.

⁹⁶ Vgl. Loentz, Let Me Continue to Speak the Truth (wie Anm. 28), S. 231–233.

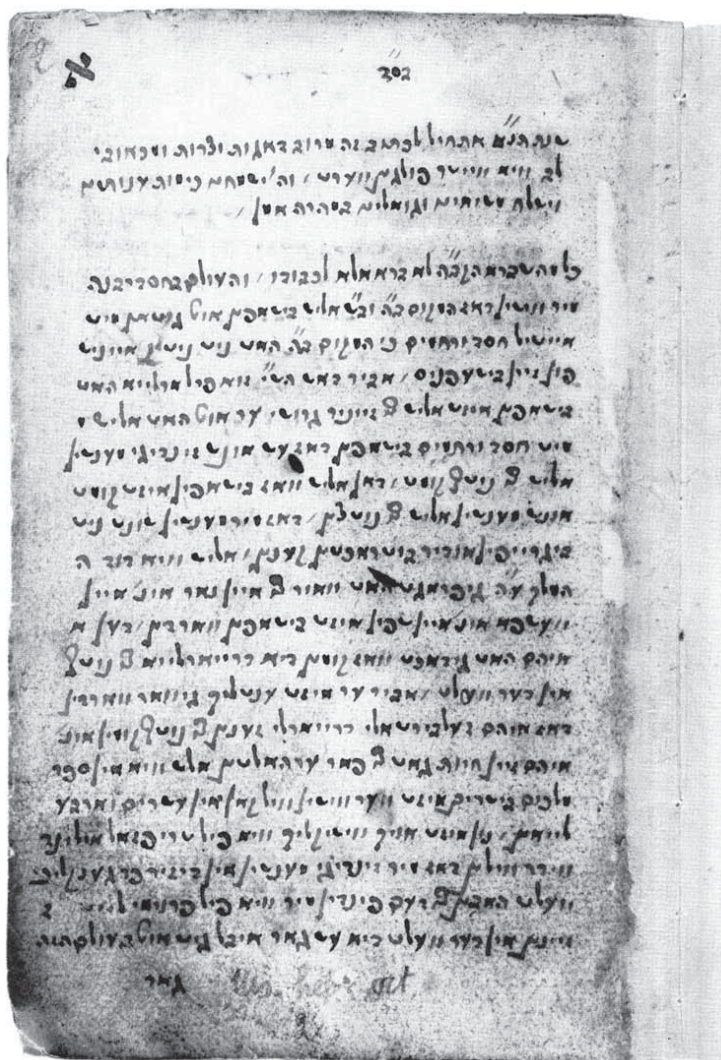


Abb. 2: Erste Seite der Abschrift von Glückels verlorengegangenen Memoiren, angefertigt von ihrem Sohn Moses Hameln (1685–1756) im frühen 18. Jahrhundert.

Tradition im Vordergrund stand; jene ›Kette der Überlieferung‹, um deren Beständigkeit auch Pappenheim stets besorgt war. Glückel adressierte ihre Memoiren mit folgenden Worten an ihre zwölf Kinder und deren Nachkommen:

Meine lieben Kinder, ich schreibe euch dieses, damit wenn heut oder morgen eure lieben Kinder und Enkeln kommen und sie ihre Familie nicht kennen, ich dieses in Kürze aufgestellt habe, damit ihr wisst, von was für Leuten ihr her seid.⁹⁷

Durch das Beispiel ihres Lebens wollte Glückel ihre Nachkommen nicht nur Stolz auf ihre Herkunft lehren, sondern sie auch in Sitte und Glauben festigen. Glückels Werk steht damit in der Tradition frühneuzeitlicher Memoirenliteratur, die nur für den innerfamiliären Gebrauch bestimmt war.⁹⁸ Ihre lebendig geschriebene, jiddische Autobiographie vom Beginn des 18. Jahrhunderts ist aber ein in mehrfacher Hinsicht einmaliges Dokument. Zunächst, weil Glückel die erste – und für mehr als 100 Jahre auch einzige – jüdische Frau sein sollte, deren Memoiren erhalten blieben und schließlich publiziert wurden. Überdies verweist ihre Schilderung auf Bildungsmöglichkeiten und sozioökonomische Freiräume von Frauen in der frühen Neuzeit, und zudem enthält sie neben ausführlicher Beschreibung traditionell religiösen Frauenlebens einen reichen Schatz an Geschichten und Traditionen der Volksreligion.

Die jiddische Sprache und die Beschreibung der Volkstradition hemmten jedoch für lange Zeit das Interesse an Glückels Memoiren. Denn seit der Haskalah, der jüdischen Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts, wurden sowohl das Jiddische als auch die Volksreligion vom jüdischen Bürgertum Mitteleuropas entschieden abgelehnt. Ebenso wie die deutschen Aufklärer maßen die Maskilim [jüdische Aufklärer; Sg.: Maskil] der Sprache große Bedeutung bei. ›Reinheit der Sprache‹, d.h. die grammatikalisch fixierte Standardsprache, galt der Aufklärung nicht nur als

⁹⁷ Die Memoiren der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim. Mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp. Weinheim 2005, S. 60. Von den zahlreichen (neueren) Studien zu Glückel und den Memoiren seien nur folgende erwähnt: Monika Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit*. Hamburg 2001; Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge (MA) 1995, S. 5–62; Elvira Grözinger, *Glückel von Hameln. Kauffrau, Mutter und erste jiddisch-deutsche Autorin*. Teetz 2004 sowie die kritische Textedition von Chava Turniansky, *Glikl. Memoirs 1691–1719*. Jerusalem 2006.

⁹⁸ Vgl. ebd., Vorwort, S. XXVf.

Garant für ›richtiges‹, logisches Denken, sondern auch als Grundlage für Moral und Sittlichkeit. Daher polemisierten die Maskilim heftig gegen das Jiddische, das sie – in Übernahme eines christlichen Vorurteils – als ›verderbten‹ deutschen Dialekt ansahen.⁹⁹ Volksreligion und -tradition andererseits wurden von jüdischen wie nichtjüdischen Aufklärern als Hort von Aberglauben und Vorurteil gesehen, die möglichst auszurotten waren.¹⁰⁰ Erst die Neoromantik und die Entstehung der jüdischen Volkskunde zu Ende des 19. Jahrhunderts ließen das Interesse an Volksreligion und Volkssprache wieder aufleben.¹⁰¹

Jenen Strömungen verdankte auch Glückels Manuskript seine Veröffentlichung durch den jüdischen Gelehrten David Kaufmann (1852–1899),¹⁰² der die Memoiren 1896 unter dem Titel »Zikhraunes Maras Glikl Hamel« bzw. »Die Memoiren der Glückel von Hameln« im jiddischen Original mit einem deutschen Vorwort publizierte.¹⁰³ Kaufmanns deutscher Titel ist dabei wesentlich für die Einbürgerung des Namens verantwortlich, unter dem die Hamburger Jüdin heutzutage bekannt ist.¹⁰⁴ Daß Glückels Memoiren in der jiddischen Fassung keine breite Leserschaft finden würden, war Kaufmann wohl bewußt, weshalb er sich bemüßigt fühlte, seine Publikationspolitik im deutschen Vorwort mit folgenden Worten zu erläutern:

Mit der bloßen Umschrift, die überdies den Reif von den Früchten, die Farbe von den Schmetterlingsflügeln wegwischt, war es hier nicht getan. Die Sprache erscheint von Worten und Wendungen, Entlehnungen und Anspielungen aus dem hebräischen und rabbinischen Schrifttum durchsetzt, geht oft so unversehens und ungesucht aus der deutschen Rede in das Idiom der Bibel

⁹⁹ Zur Sprachpolitik der Haskalah vgl. Louise Hecht, Ein jüdischer Aufklärer in Böhmen. Der Pädagoge und Reformler Peter Beer (1758–1838). Köln 2008, S. 54 und Anm. 119, S. 117f.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 136.

¹⁰¹ Vgl. Michael Brenner, The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany. New Haven/London 1996, S. 5f.

¹⁰² Zu David Kaufmann vgl. Mirjam Thulin, Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert. Unveröffentlichte Diss. der Universität Leipzig 2010.

¹⁰³ Der jiddische Text wurde bei Adolf Alkalay in Pressburg/Bratislava gedruckt, das deutsche Vorwort bei J. Kaufmann in Frankfurt a.M. Außerdem enthalten die beiden Teile unterschiedliche Lebensdaten, im deutschen Teil: Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645–1719; im Jiddischen: 1647–1719.

¹⁰⁴ Noch mehr als Kaufmann sollte jedoch die populäre Ausgabe von Alfred Feilchenfeld (1860–1923) zur Verbreitung des Namens beitragen (s.u.). Zur Problematik des Namens vgl. Davis, Women on the Margins (wie Anm. 97), S. 8f.

über, dass eine Übersetzung erforderlich wäre, durch die aber gerade das im Munde einer Frau so merkwürdige Gepräge, das charakteristische dieses Stiles einfach aufgehoben würde.¹⁰⁵

Damit waren gleichzeitig die Charakteristika von Glückels Stil wie auch die Hindernisse umrissen, die sich einer etwaigen Übersetzung in den Weg stellten: Eine mehrsprachige Vorlage – denn darum handelt es sich aufgrund der zahlreichen hebräischen und aramäischen Zitate bei Glückels Memoiren – ließ sich kaum ohne Substanzverlust in eine einzige Zielsprache übertragen. Das aus gelehrten hebräischen und aramäischen Zitaten kunstvoll gewebte Netz von Allusionen und Metaphern, d.h. die intertextuellen Bezüge, mußte bei der Übersetzung zerstört werden. Eben diese intertextuellen Bezüge belegen aber die religiöse Bildung der Autorin, die durchaus außergewöhnlich war, wie auch Kaufmann herausstrich. Angesichts dieser objektiven Schwierigkeiten werden Pappenheims im Vorwort geäußerten Vorbehalte verständlich. Denn im auffallenden Gegensatz zur Wollstonecraft-Übersetzung übt sich Pappenheim hier im typisch weiblichen Bescheidenheitsgestus, wenn sie darlegt, daß sie die Arbeit (zunächst) für Verwandte ihrer Mutter unternommen habe, ihr Werk keinerlei Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebe und sie schließlich für die Übersetzung der hebräischen Zitate »die Hilfe von Sachverständigen in Anspruch genommen« habe.¹⁰⁶ Wenn sie außerdem behauptet, lediglich »die Übertragung des Textes in gemeinverständliche Sprache und Schriftzeichen« vorgenommen zu haben, betont sie die untergeordnete Rolle der Übersetzerin und die Präponderanz des Originals.

Tatsächlich erweist Pappenheim Glückels Memoiren deutlich mehr Respekt als Wollstonecrafts Traktat. Im Unterschied zu letzterem lassen

¹⁰⁵ David Kaufmann, Zikhraunes. Frankfurt a.M. 1896, Vorwort, S. X. Kaufmanns Editionspolitik läßt allerdings teilweise die wünschenswerte Sorgfalt vermissen und wurde bereits von der zeitgenössischen Wissenschaft kritisiert. Denn er hatte nur eines der beiden existenten Manuskripte (beide bereits Abschriften) herangezogen, aus dem zweiten ziemlich willkürlich ergänzt bzw. korrigiert und vor allem keine Rechenschaft über diese Vorgangsweise abgelegt. Vgl. Alfred Landau, Die Sprache der Memoiren Glückels von Hameln. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 7/1901, S. 20–67. Der Sprachforscher Landau hält die hebräischen Buchstaben im übrigen für »unglücklich«, da sie keine genaue Wiedergabe der Vokale ermöglichen (ebd., S. 22f.). Zur Textgeschichte vgl. Tumiansky, Vorwort (wie Anm. 97), S. XLIV–LII.

¹⁰⁶ Die Memoiren der Glückel von Hameln (wie Anm. 97), Vorwort Pappenheims (unpaginiert).

sich weder Auslassungen noch inhaltliche Eingriffe in den Text feststellen. Das Defizit an Raffinesse und Vielstimmigkeit, das die Übersetzung der biblischen und rabbinischen Zitate notwendig mit sich brachte, glich Pappenheim geschickt durch grammatikalische und syntaktische Konstruktionen aus, die das Jiddische im Deutschen nachbildeten und dem Text dadurch eine exotische Note verliehen. So benutzte sie hauptsächlich Perfektkonstruktionen statt des Imperfekts und paßte auch die Satzstellung oft an das Jiddische an. Zudem unterbricht die wörtliche Übersetzung von im Jiddischen gebräuchlichen, hebräischen Interjektionen den Lesefluß und hebt die Schilderung aus dem Alltagsgeschehen heraus. Mit der innovativen Nachbildung des Jiddischen im Deutschen stellte sich Pappenheim bewußt oder unbewußt in die Übersetzertradition der deutschen Romantik, die – von Klopstock über Schlegel bis Hölderlin – in ihren klassischen Übersetzungen das Griechische, Englische oder Lateinische im Deutschen abzubilden suchten.¹⁰⁷ Innerhalb des jüdischen Kontexts verweist sie auf ein Konzept voraus, das die beiden Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) und Franz Rosenzweig (1886–1929) 15 Jahre später bei ihrer weithin akklamierten Bibelübersetzung anwenden würden.¹⁰⁸

Zur Illustration seien im folgenden drei kurze Textauszüge angeführt, in denen das jiddische Original nach den Editionen Kaufmann bzw. Turniansky – in Yivo-Standardtransliteration –, einerseits dem Text von Pappenheim und andererseits Alfred Feilchenfelds Übersetzung aus dem Jahr 1913 gegenübergestellt ist.¹⁰⁹ Die erste Stelle vom Beginn des dritten Buches leitet die Erzählung vom Raubmord an einem jungen Mann namens Mordechai ein, den Glückel und ihr Mann als Juniorpartner ins Geschäft aufzunehmen dachten:

Be'oso zeman [zu dieser Zeit] izt eyne junger geweyzen *tokh* [in] Hanover *bishmo*
[sein Name war/ist] Mordekhay *hy* "d [Gott räche sein Blut] izt *etsel* [bei] *gisi*

¹⁰⁷ Vgl. Brenner, Renaissance (wie Anm. 101), S. 105.

¹⁰⁸ Zu Bubers und Rosenzweigs Übersetzungsprinzipien vgl. ebd., S. 103–109; Brenner verweist dort u.a. auf den Unterschied zwischen den deutschen Romantikern, die dem *Deutschen* einen neuen Geist einhauchen wollten, und Buber/Rosenzweig, denen es um die Wiederbelebung des Hebräischen ging.

¹⁰⁹ Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt, mit Erläuterungen versehen und hg. von Alfred Feilchenfeld. Darmstadt 1999, Nachdruck der 4. Aufl. Berlin 1923. Zu Feilchenfeld vgl. den Nachruf in der orthodoxen Wochenschrift »Der Israelit« vom 16.08.1923, S. 9.

[mein Schwager] R. [Reb = Herr] Lipman gewezen der zelibige junger izt kumen le-Hamburg [nach] un' bey uns gast gewezen.¹¹⁰

Zu jener Zeit ist ein junger Mann in Hannover gewesen mit Namen Mordechai – Gott räche sein Blut. Er ist bei meinem Schwager Lipmann gewesen. Derselbige junge Mann ist nach Hamburg gekommen und war bei uns Gast.¹¹¹

Zu jener Zeit kam ein junger Mann namens Mordechai von Hannover, wo er bei meinem Schwager Leffmann gewesen war, nach Hamburg und war bei uns zu Gast.¹¹²

Unter Ausnutzung des im Jiddischen ungebräuchlichen Plusquamperfekts gelang es Feilchenfeld, die aus vier nebeneinander geordneten Teilsätzen bestehende Passage in einen eleganten Hauptsatz mit eingeschobenem Relativsatz zu verwandeln. Abgesehen von der unmotivierten Korrektur des gängigen jüdischen Vornamens Lipman zu Leffmann eliminierte er die hebräische Interjektion »Gott räche sein Blut!«, die modernen LeserInnen nicht nur anachronistisch erscheinen mußte, sondern eventuell auch Assoziationen zum »jüdischen Rachegott« evozierte. Durch diese Auslassung beseitigte er allerdings auch den im Jiddischen angelegten Spannungsbogen der Erzählung. Die Interjektion »Gott räche sein Blut!« nach einem Eigennamen kündigt den LeserInnen nämlich den gewaltsamen Tod besagter Person durch die Hand von Nichtjuden an. Die sorgsam angelegte Erzählung von Mordechais Schicksal, das im Gegensatz zu seinem biblischen Namensvetter aus dem Buch Esther keine glückliche Wendung erfuhr, verliert somit ihre eigenständige Funktion und wird zu einem Nebenschauplatz in der Beschreibung von Chaims und Glückels Geschäftsgebarung degradiert. Pappenheims Übersetzung dagegen bewahrt nicht nur die Satzstruktur des Jiddischen, sondern mit der Interjektion auch die ursprüngliche Funktion der Geschichte.

Bisweilen erwies sich Feilchenfelds systematischere Arbeitsweise indes als Stärke bei der Übersetzung, wie die nächste, dem vierten Buch entnommene Passage zeigen wird, die die Verlobung von Glückels Sohn Nathan mit einer Tochter des Gemeindevorstehers Elia Ballin beschreibt:

¹¹⁰ Kaufmann, Zikhraunes (wie Anm. 105), S. 75; Turniansky, Glikl (wie Anm. 97), S. 142 (Hervorh. und Übersetz. der hebräischen Ausdrücke von d. Verf.).

¹¹¹ Pappenheim, Memoiren (wie Anm. 97), S. 69.

¹¹² Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten (wie Anm. 109), S. 54.

Nun geshehne dinge zeyn nit tsu endren mir zeynen dokh mit unszern *shidukh* [Partie] gants wol zu friden gewezn den izt *be'emes* [wahrhaftig] eyn print-sipal *shidukh* gewezen *mekhutoni* [mein ›Schwager‹] R. Elia a^h [Friede mit ihm] gar eyn wakrer erlikher man gewezen der menkin *nimolim ve-eynam nimolim* [Beschnittene und nicht Beschnittene] izt zer var nahnt/nant gewezen.¹¹³

Nun, geschehene Dinge sind nicht zu ändern.¹¹⁴ Wir sind mit unserer Heirat ganz wohl zufrieden gewesen, denn es ist in Wahrheit eine prinzipale Heirat gewesen. Der Vater der Braut, Reb Elia – er ruhe in Frieden – ist ein gar wackerer, ehrlicher Mann gewesen, der mit manchem Juden und Nichtjuden befreundet gewesen ist.¹¹⁵

Nun – geschehene Dinge sind nicht zu ändern; wir waren mit unserer Partie ganz zufrieden; es ist wirklich eine prinzipale Partie gewesen. Der verstorbene Elia Ballin war ein sehr wackerer, ehrlichen [sic!] Mann gewesen, der unter Juden und Nichtjuden einen sehr guten Namen hatte.¹¹⁶

Auch in dieser Passage erweist sich Pappenheims Übersetzung der hebräischen Ausdrücke und Interjektionen im allgemeinen als exakt. Bezüglich der im Hebräischen/Jiddischen differenzierter bezeichneten Verwandtschaftsbeziehungen entschied sie sich für die treffende Umschreibung »Vater der Braut« und *be'emes* [wahrhaftig] gab sie der hebräischen Struktur entsprechend mit »in Wahrheit« wieder. Trotz Pappenheims Bemühen, in ihrer Bildsprache dem Jiddischen möglichst nahezubleiben, widersprach die sehr eindrückliche Bezeichnung »Beschnittene und nicht Beschnittene« zur Differenzierung zwischen Wir- und Fremdgruppe aber sichtlich ihrem bürgerlichen Anstandsgefühl. Ebenso wie Feilchenfeld wählte sie daher die unverfängliche Übersetzung »Juden und Nichtjuden«. Problematischer ist dagegen die Übertragung von *shidukh* [Partie] als »Heirat« zu sehen, da sich in ihr Pappenheims Bestreben widerspiegelt, der jüdischen Ehe den Nimbus des Geschäftlichen zu nehmen. *Shidukh* referiert eindeutig auf alle mit Eheanbahnung und -schlie-ßung verbundenen Verträge und rechtlichen Absicherungen, während

¹¹³ Kaufmann, Zikhraunes (wie Anm. 105), S. 160; Turniansky, Glikl (wie Anm. 97), S. 294.

¹¹⁴ Der bedauernde Einleitungssatz bezieht sich auf die mißglückte Verlobung zwischen Nathan und einer Tochter des Wiener Hofjuden Samuel Oppenheimer (1630–1703).

¹¹⁵ Pappenheim, Memoiren (wie Anm. 97), S. 149.

¹¹⁶ Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten (wie Anm. 109), S. 136. Zum letzten Wort folgende Anmerkung: »Im Original ist sehr vernant gewesen. Landau, S. 63 liest vernant = viel genannt, bekannt, angesehen« (ebd.).

»Heirat« trotz ähnlicher Etymologie scheinbar mehrere Assoziationen aufruft.¹¹⁷ Feilchenfeld zeigt sich hier treffsicherer. Im Unterschied zur davor zitierten Stelle gelingt es ihm, auch die hebräische Interjektion »Friede mit ihm«, die dem Namen von Verstorbenen folgt, geschickt in den Satz einzubauen (»der *verstorbene* Elia«) und so die Information zu erhalten. Wesentlicher ist in diesem Kontext allerdings Feilchenfelds Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Der Sprachforscher Landau hatte nämlich bereits 1901 den Ausdruck »var nant« in Kaufmanns Edition auf »var nant« korrigiert, was so viel wie »einen Namen habend, berühmt« bedeute.¹¹⁸ Während Pappenheim aus dem mißverstandenen Ausdruck eine »Freundschaft« zwischen Juden und Nichtjuden konstruierte und damit die »deutsch-jüdische Symbiose« evozierte, begnügte sich Feilchenfeld – den Tatsachen entsprechend – mit der allgemeinen Berühmtheit des Mannes.

In der dritten zu analysierenden Passage ließ sich Pappenheim aufgrund persönlicher Erfahrungen zu einer tendenziösen Übersetzung verleiten. Im Zuge ihrer Kindheitsgeschichte, im zweiten Buch, schildert Glückel unter anderem den Dänisch-Schwedischen Krieg von 1657–1658, den sie im Unterschied zu späteren Kriegshandlungen lediglich in folgendem lakonischen Satz zusammenfaßt:

Ikh kann nit vil *chidushim* [Nachrichten] shreybn weyl solkhes *biyaldusi* [in meiner Kindheit] geschehen un' als eyn kind daz in *cheyder* hat sitsen muzen.¹¹⁹

Ich kann nicht viel Nachricht davon schreiben, weil solches in meiner Kindheit geschehen ist, als ein Kind, das zu Hause hat sitzen müssen.¹²⁰

Ich kann nicht viel Neues darüber schreiben, weil solches in meiner Kindheit geschehen ist, als ich noch im Cheder habe sitzen müssen.¹²¹

¹¹⁷ Zur Etymologie von »Heirath« vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm auf <http://www.dwb.uni-trier.de> (Stand: 31.10.2012).

¹¹⁸ Landau, Die Sprache der Memoiren Glückels von Hameln (wie Anm. 105), S. 63.

¹¹⁹ Kaufmann, Zikhraunes (wie Anm. 105), S. 26; Turniansky, Glikl (wie Anm. 97), S. 54. Turniansky betont in Anm. 47, daß es sich bei der Präposition »in« um eine Liaison von »in dem« handle, was auf die Erziehungsinstitution verweise.

¹²⁰ Pappenheim, Memoiren (wie Anm. 97), S. 23.

¹²¹ Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten (wie Anm. 109), S. 17 und folgende Anmerkung: »Cheder ist die Kinderschule, in der die Kleinen hauptsächlich in den heiligen Schriften der jüdischen Religion unterrichtet wurden.«

Pappenheim hatte das hebräische Wort *cheyder* in seiner wörtlichen Bedeutung, nämlich ›Zimmer‹, verstanden, da sie aus der eigenen Erfahrung mangelnder Mädchenerziehung im traditionellen Judentum schloß, daß Glückel ›zu Hause‹ sitzen mußte, während Knaben die Schule besuchten. Tatsächlich bezeichnet der Terminus im aschkenasischen Judentum jedoch die religiöse Grundschule, in der Knaben – aber mancherorts auch Mädchen – das hebräische Alphabet erlernten und in die grundlegenden religiösen Texte eingeführt wurden.¹²² Da Feilchenfeld dieser Frage ohne persönliches Sentiment begegnete, kam er nicht in Versuchung, den Terminus umzuinterpretieren.

Insgesamt ist jedoch zu bemerken, daß Pappenheim mit Glückels Memoiren sehr sorgfältig umging. Im Unterschied zu den jüdischen Gelehrten Kaufmann und Feilchenfeld sah sie die Memoiren nicht als historische Quelle zur Erforschung jüdischen Lebens in der frühen Neuzeit, sondern vor allem als Zeugnis einer selbstbewußten Frau, die ihre Autonomie in vielen Lebenslagen erfolgreich behauptete. Daher verstand sie die eingestreuten Volkserzählungen und Märchen ebenso wie die moraltheologischen Betrachtungen nicht nur als integralen Bestandteil des Narrativs, sondern auch als Beweis für Glückels umfangreiche Bildung und vielschichtige Persönlichkeit. Pappenheims Sorgfalt im Umgang mit dem Text wurde bereits in einer zeitgenössischen Besprechung ihrer Übersetzungsarbeiten durch Bertha Badt-Strauß gewürdigt:

Es ist nun das große Verdienst der Übertragung von Bertha Pappenheim, daß sie in allen diesen Erzählungen, Märchen und Betrachtungen die *Welt* erkannte, in der die Ahnfrau lebte und atmete, und daß sie deshalb all dies bunte Rankenwerk mit derselben Sorgfalt und Treue übertrug wie die rein biographischen Teile der Memoiren. Nur auf diesem Wege konnten wir ein annähernd treues Abbild des ursprünglichen Buches der Glückel erhalten.¹²³

Was Badt-Strauß hier besonders hervorhob, waren die Unterschiede zwischen Pappenheims Übersetzung und derjenigen des Pädagogen und jüdischen Historikers Alfred Feilchenfeld. Dieser hatte nämlich im Jahr

¹²² Zur Mädchenerziehung im traditionellen aschkenasischen Judentum vgl. auch Shaul Stampfer, Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth-Century Eastern Europe. In: Polin 7/1992, S. 63–87.

¹²³ Bertha Badt-Strauß, Jüdische Frauenliteratur. In: Blätter des Jüdischen Frauenbundes 12/1936, H. 7/8, S. 31–33, hier S. 31 (Hervorh. im Original).

1913 eine Neuübersetzung der Memoiren unter dem Titel »Die Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln« veröffentlicht. Im Unterschied zu Pappenheim war Feilchenfeld mit seiner literarischen Vorlage allerdings recht freizügig umgegangen. Seine Übersetzungspolitik erläuterte er in der Vorrede zur ersten Auflage folgendermaßen:

Die Übertragung, die hier dargeboten wird, schließt sich dem Wortlaut des Originals nach Möglichkeit an. Doch ist nicht darauf Gewicht gelegt worden, Eigentümlichkeiten des Satzbaus und Ausdrucks, *die unserm deutschen Sprachgefühl störend erscheinen*, mit herüberzunehmen. An einzelnen Stellen sind zur Erzielung eines besseren Zusammenhangs *kleine Verschiebungen und Zusammenziehungen* vorgenommen worden. Abgesehen von solchen formalen Änderungen sind die *geschichtlichen und biographischen Partien* des Originalwerkes hier vollständig wiedergegeben und, soweit es nötig erschien, *durch erläuternde Anmerkungen* dem Verständnis näher gebracht. Die längeren erbaulichen Erzählungen, die sich im Original vielfach eingestreut finden, sind, *um die biographische Darstellung nicht zu unterbrechen*, [...] hier fortgeblieben.¹²⁴

Hinter diesen scheinbar unschuldigen Formulierungen verbarg sich nichts anderes als ein Gegenprogramm zu Pappenheims drei Jahre zuvor erschienener Übersetzung, die Feilchenfeld – eigenen Angaben gemäß – vorlag. Hatte Pappenheim versucht, die jiddische Syntax im Deutschen abzubilden, empfand Feilchenfeld dies als Angriff auf das deutsche Sprachgefühl, das er als Schuldirektor zu verteidigen gedachte.¹²⁵ Gegenüber Pappenheims bewußter Distanzierung vom wissenschaftlichen Kontext betonte Feilchenfeld seine eigene Forschungsarbeit, die sich in den »erläuternde[n] Anmerkungen« niederschlug. Nachdem er solchermaßen seine Wissenschaftlichkeit erwiesen hatte, konnte er sich die Freiheit »kleine[r] Verschiebungen und Zusammenziehungen« erlauben. Denen fiel allerdings das gesamte erste Buch zum Opfer, das neben einigen Volkserzählungen, hauptsächlich moraltheologische Überlegungen zum Inhalt hat. Beides eliminierte Feilchenfeld auch aus den folgenden Büchern der Memoiren. Damit hatte er eine geradlinige »biographische Darstellung« herausdestilliert, die Historikern, gebildeten Lesern und »insbesondere der Frauenwelt« ein »interessantes Kapitel der Kulturge-

¹²⁴ Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten (wie Anm. 109), Vorrede zur ersten Auflage, S. 8f. (Hervorh. d. Verf.).

¹²⁵ Zu Feilchenfelds Biographie vgl. den Nachruf in der orthodoxen Wochenschrift »Der Israelit« vom 16. August 1923, S. 9.

schichte« eröffnen sollte.¹²⁶ Glückel war durch diese »Bereinigen« auf eine zwar authentische, doch wenig raffinierte Mutterrolle reduziert, die ihrer Bildung und Weltgewandtheit kaum gerecht wurde. Offensichtlich trafen die derart gereinigten Memoiren aber den Geschmack der Zeit. Sie erwiesen sich als durchschlagender publizistischer Erfolg, erfuhren innerhalb von zehn Jahren vier Neuauflagen und dienten bis vor kurzem als Grundlage für die meisten Übersetzungen in andere Sprachen.

Pappenheims Glückel-Übersetzung war dagegen 1910 als Privatdruck im wenig erfolgreichen Wiener Verlag von Stefan Meyer und ihrem Bruder Wilhelm Pappenheim in limitierter Auflage erschienen und nur nach persönlicher Subskription erhältlich. Neben Verwandten und Bekannten wurden lediglich ausgewählte jüdische Bibliotheken mit dem Werk bedacht. Zwei der raren Erstausgaben befinden sich heute in der Bibliothek Germania Judaica in Köln und der Jewish National Library (Scholem Collection) in Jerusalem. Es sollte bis 1994 dauern, bis Pappenheims in vielen Aspekten vorbildliche Übersetzung durch die Neuauflage von Viola Roggenkamp wiederentdeckt und in der Folge zur deutschen Standardausgabe wurde.

Im Gegensatz zur Wollstonecraft-Übersetzung war Pappenheims Aneignung hier also nicht über den Text bzw. dessen kreative Umgestaltung und Adaptierung erfolgt. Doch der Drang, das Bild der selbstbewußten und erfolgreichen Glückel nicht nur auf den Seiten eines Buches wieder erstehen zu lassen, sondern sie selbst zu verkörpern, verführte Pappenheim zu einem ungewöhnlichen Akt der Aneignung. Nach der Publikation ihrer Übersetzung engagierte sie den aus Polen stammenden jüdischen Genre- und Historienmaler Leopold Pilichowski (1869–1931), um sich – vermutlich zwischen 1910 und 1914 – als Glückel porträtieren zu lassen.¹²⁷ Pappenheim hatte ihrer Heldin also nicht nur eine Stimme verliehen, die Leserinnen des 20. Jahrhunderts verstehen konnten, sie hatte ihr auch ein Gesicht gegeben.

Pappenheims Verwandlung in Glückel von Hameln gelang überzeugend, denn sie hatte sich alle Mühe gegeben, die historische Tracht möglichst stilgerecht zu rekonstruieren. Die eigene Spitzensammlung sowie

¹²⁶ Feilchenfeld, Denkwürdigkeiten (wie Anm. 109), Vorrede zur ersten Auflage, S. 9.

¹²⁷ Zu Pilichowski vgl. Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe auf <http://www.yivo-encyclopedia.org> (Stand: 31.10.2012) sowie Richard I. Cohen, Jewish Icons. Arts and Society in Modern Europe. Berkeley 1998, S. 235–244.

ein von einer Freundin geliehener Pelzmantel halfen bei der Vervollständigung des Bildes.¹²⁸ Im Jahre 1925 wurde das mittlerweile verschollene Porträt im Rahmen einer Werkschau Pilichowskis in Palästina präsentiert. Den Bericht darüber in der jüdischen Monatsschrift »Menorah« zierte das Pappenheim-Glückel-Porträt¹²⁹ – ohne Namen des Modells. Was oberflächlich betrachtet als weibliche Überidentifikation erscheinen mag, erhält angesichts der Rezeptionsgeschichte von Pappenheims Übersetzung allerdings eine tiefere Bedeutung, denn auch die meisten Ausgaben der Feilchenfeld-Übersetzung schmück(t)en sich fortan mit dem Glückel-Pappenheim-Porträt. Selbst dort, wo Pappenheims Stimme zum Schweigen gebracht worden war, hatte ihre Übersetzung ins Bild überlebt.

VIII

Übersetzung der Überlieferung

In den nahezu 20 Jahren, die zwischen der Publikation von Glückels Memoiren und den Übersetzungen der beiden populärsten Werken der jüdischen Traditionsliteratur lagen, der sogenannten Frauenbibel und dem Maasse- oder Maysebuch,¹³⁰ hatte sich Pappenheims Ton deutlich geändert. Aus der verunsicherten »Übertragerin des Textes« war eine selbstsichere »Bearbeiterin« geworden, die ihren Mangel an Wissenschaftlichkeit nicht mehr als Defizit empfand, das es zu rechtfertigen galt, sondern als adäquaten Zugang zu den volkstümlichen Texten, die sie übersetzte.

¹²⁸ Dora Edinger zitiert einen Brief von Clem Cramer, der Mitbegründerin des Frankfurter Mutterschutzes und Mitarbeiterin in Isenburg zur Entstehung des Bildes: »Wenn ich daran denke, wie glücklich die verehrte und geliebte Frau war als sie in meinem Pelzmantel da saß und das Bild gemacht wurde. Ich glaube, daß es das einzige Mal war, daß sie einen Pelzmantel anzog! Aber sie wollte in dem Styl der alten »Glückel« aussehen. Und Pilichowski tanzte um sie herum.« (Edinger, Bertha Pappenheim [wie Anm. 53], S. 155) Zu Pappenheims Spitzensammlung vgl. Spitzen und so weiter. Die Sammlung Bertha Pappenheims im MAK. Hg. von Peter Noever und Dagmar Sachsenhofer. Wien 2007.

¹²⁹ Leopold Pilichowski in Palästina. In: Menorah. Illustrierte Monatsschrift für die jüdische Familie 3 (1925), H. 8/9, S. 186. Aufgrund der Abbildung in diesem Bericht wird das Bild oft auf 1925 datiert, vermutlich entstand es aber bereits vor dem Ersten Weltkrieg.

¹³⁰ Bertha Pappenheim, Zeenah u-Reenah. Frauenbibel. Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob Ben Isaac aus Janow. Nach dem Jüdisch-deutschen bearbeitet. Frankfurt a.M. 1930; Dies., Allerlei Geschichten. Maasse-Buch. Buch der Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jüdisch-deutscher Sprache. Nach der Ausgabe des Maasse-Buches Amsterdam 1723 bearbeitet. Frankfurt a.M. 1929.



Abb. 3: Frauenbibel »Ze'enah u-Re'enah«, Edition Wilna 1907.

ZEENAH U-REENAH

FRAUENBIBEL

ÜBERSETZUNG UND AUSLEGUNG DES PENTATEUCH
VON JACOB BEN ISAAC AUS JANOW

NACH DEM JÜDISCH-DEUTSCHEN BEARBEITET
VON BERTHA PAPPENHEIM

HERAUSGEGEBEN VOM JÜDISCHEN FRAUENBUND

BERESCHITH
ERSTES BUCH MOSES

1930

J. KAUFFMANN VERLAG FRANKFURT AM MAIN

Abb. 4: Frauenbibel »Ze'enah u-Re'enah«, Übertragung von Bertha Pappenheim, Frankfurt a.M. 1930.

Die beiden vom Jüdischen Frauenbund herausgegebenen Werke waren neben einem kurzen Vorwort der Übersetzerin bzw. Bearbeiterin mit Geleitworten anerkannter jüdischer Gelehrter versehen – und zwar von Ismar Elbogen im Maassebuch und Pesach Goldring in der Frauenbibel. Vor allem im Maassebuch ergibt sich daraus ein interessanter Rollentausch: Das nüchtern distanzierte Vorwort Pappenheims kontrastiert in auffallender Weise mit Elbogens emotionaler Lobeshymne auf die naive Volkstümlichkeit des Werkes, das besonders für Frauen als »Quelle der Frömmigkeit und Demut, der Lauterkeit und Selbstverleugnung« dienen könne.¹³¹ Frömmigkeit und Demut waren Elbogens Meinung nach Eigenschaften jüdischer Frauen, durch welche sie den Fortbestand des Judentums jahrhundertlang gesichert hatten. Er appellierte daher an die gemeinschaftsstiftenden Fähigkeiten der Frauen zur »Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen und sittlichen Lebens«.¹³² Die Essentialisierung des Judentums ging für ihn Hand in Hand mit der Festschreibung traditioneller Rollenbilder. Ähnliche Zuschreibungen wurden auch bezüglich der innerjüdisch wirkungsmächtigeren Frauenbibel vorgenommen, auf die sich die Analyse im Folgenden konzentrieren wird.

Im Gegensatz zu Ellbogen, Buber und anderen zeitgenössischen Gelehrten idealisierte Pappenheim weder die jüdische Volkstümlichkeit noch die jiddische Sprache oder das als »authentisch« beschworene Ostjudentum. Dennoch hielt sie die »bildkünstlerische Ausdrucksform« der älteren jiddischen Literatur¹³³ – also das gleichzeitige Nebeneinander verschiedener Traditionen, das die Texte auszeichnet – für eine adäquate Medizin gegen die oft beschworene »Krise des Judentums« zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Als Zeichen dieser Krise galten fortschreitende Säkularisierung und weitgehende Assimilierung, die häufig zu Mischehen und/oder Austritten aus der Kultusgemeinde führten. Doch auch vielen aus Gewohnheit oder Solidarität in den Kultusgemeinden verbliebenen Mitgliedern waren im Laufe der Zeit die positiven Inhalte des Judentums abhanden gekommen, was beispielsweise Franz Rosenzweig 1920 zur Gründung des Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt veranlaßte. Diese Institution – konzipiert als Kombination zwischen einem traditionellen

¹³¹ Ebd., Geleitwort von Ismar Elbogen, S. V.

¹³² Ebd.

¹³³ Pappenheim, *Zeenah u-Reenah* (wie Anm. 130), S. XI. Für Pappenheims Beziehung zum Jiddischen vgl. Loentz, *Let Me Continue to Speak the Truth* (wie Anm. 28), S. 25–60.

Beth Midrash und einer Volkshochschule – sollte mittels Studium jüdischer Religion und Tradition das jüdische Leben in Deutschland revitalisieren.¹³⁴

Pappenheim stimmte prinzipiell mit dem Befund überein, daß die Revitalisierung des Judentums nur über die positive Rezeption von Religion und Tradition erfolgen konnte. Gerade in diesem Kontext beklagte sie aber den Ausschluß von Frauen aus der religiösen Sphäre. Ähnlich wie die jüdischen Aufklärer zu Beginn des 19. Jahrhunderts argumentierte sie, daß die Marginalisierung von Frauen durch das traditionelle Judentum einen Entfremdungsprozeß verschuldet und die krisenhafte Situation somit verursacht hätte. Mehr als die Frankfurter Lehrhaus-Bewegung unterstützte sie daher die Bemühungen der aus einer polnisch-chassidischen Familie stammenden Sarah Schenirer (1883–1935), die 1917 in Krakau eine religiöse Mädchenschule namens Beth Jacob gegründet hatte.¹³⁵ Nach Anerkennung der Schule durch die Agudat Israel, die politische Bewegung des orthodoxen Judentums, im Jahre 1919 breitete sich das Beth-Jacob-Schulsystem zwar schnell aus,¹³⁶ doch auch diese Initiative schien Pappenheim nicht auszureichen, um das historische, an jüdischen Frauen begangene Unrecht auszugleichen. In ihrem Essay »Die Jüdische Frau« aus dem Jahr 1934 bemerkte sie dazu:

Keine Bes-Jakob-Schule, keine Erwachsenenbildung kann heute mehr gut machen, was an der jüdischen Frauenseele und damit an dem Gesamtjudentum gesündigt wurde, dadurch, daß man der unbekannten Frau den jüdischen Sinn des Lebens vorenthielt und nur ihre physische Kraft dem Manne dienstbar hielt. [...].

Diese sakro-sankt gewordene Haltung rächte sich schwer. Was man nicht kennt – oder nur als unbequem und lästig kennt – ohne den sittigenden Wert zu erkennen, achtet man nicht hoch, und ich sehe Logik und Tragik darin, daß die Frauen und Mütter der vorvergangenen Zeit ihre Kinder nicht mehr in dem Respekt vor dem Geistesgut der Tradition erziehen konnten. Der

¹³⁴ Vgl. Brenner, Renaissance (wie Anm. 101), S. 69–99.

¹³⁵ Auch »Bes Jakob« (Westjiddisch), »Bais Ya'akov« (aschkenasisches Hebräisch) oder »Bais Yankev« (Ostjiddisch). Zum Schulsystem vgl. Deborah Weissman: »Bais Ya'akov as an Innovation in Jewish Women's Education: A Contribution to the Study of Education and Social Change«. In: *Studies in Jewish Education* 7/1995, S. 278–299. Zu Schenirer vgl. Yivo Encyclopedia auf http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schenirer_Sarah (Stand: 31.10.2012). Für Pappenheims Einstellung zu den Beth-Jacob-Schulen vgl. Loentz, *Let Me Continue to Speak the Truth* (wie Anm. 18), S. 146–151.

¹³⁶ Vgl. Gershon C. Bacon, *The Politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland, 1916–1939*. Jerusalem 1996, S. 161–169.

Faden war abgerissen und damit das *Leerhaus* vorbereitet, für das man heute so gern und ausschließlich die Emanzipation verantwortlich machen will.¹³⁷

Während jüdische Männer über das Lehrhaus – traditioneller oder Rosenzweigscher Provenienz – mit der Religion verbunden blieben bzw. wieder in Verbindung gebracht wurden, leerte sich das jüdische Haus, die Wirkungsstätte bürgerlicher Frauen, zusehends von jüdischen Traditionen. Das Leerhaus war die logische Antwort der Geschichte auf die Vernachlässigung weiblicher Erziehung im Judentum. Pappenheim verharrte aber keineswegs in passiver Resignation. Sie verwehrt sich lediglich gegen Versuche, die Bewältigung der »Krise« mit der Fortschreibung traditioneller Rollenbilder zu verknüpfen, die Frauen weiterhin von der öffentlichen Religionsausübung und Funktionen in der jüdischen Gemeinde ausschlossen. Sie war überzeugt, daß Frauen einen wichtigen – vielleicht sogar den entscheidenden – Beitrag zur spirituellen Stärkung des Judentums leisten könnten und sollten, doch ebenso wie beim Frauenwahlrecht leitete sie aus dieser Pflicht auch Rechte ab. Die Lösung der Krise konnte ihrer Meinung nach nur über die Integration von Frauen in führende Gemeindefunktionen erfolgen. Trotz des erwähnten positiven Gutachtens von Rabbiner Nehemia Nobel aus dem Jahr 1919 wurde das Frauenwahlrecht in vielen jüdischen Gemeinden Deutschlands bis zur Shoah allerdings nicht umgesetzt.¹³⁸ Im zitierten Artikel »Die jüdische Frau« verwies Pappenheim jedoch auf einen weiteren Weg, über den sich jüdische Frauen in den Korpus der Tradition einschreiben konnten:

Aber ich sehe auch ein kleines geistiges Rinnsal aus jener Zeit das Frauenleben anregen und sich bedeutsam entwickeln, vielleicht als natürliche Kompensation der versagten jüdischen Geistesbildung. Das deutsche Sprachgut, vermischt mit jüdischen Bestandteilen, das Weiberdeutsch, ist die schmale Brücke zu einer Welt, die sich der jüdischen Frau im Lauf der Zeiten eröffnete.¹³⁹

¹³⁷ Bertha Pappenheim, Die jüdische Frau (25. 8. 1934). In: Edinger, Pappenheim (wie Anm. 53), S. 105–117, hier S. 107 (Hervorh. im Original).

¹³⁸ Das Frauenwahlrecht war in Deutschland auf Gemeindebasis geregelt. Um 1930 hatten Frauen in Berlin, Breslau, Frankfurt am Main, Hamburg und München das aktive und passive Wahlrecht. In einigen weiteren Gemeinden ausschließlich das aktive. Vgl. Claudia Prestel, Frauenpolitik oder Parteipolitik? Jüdische Frauen in innerjüdischer Politik in der Weimarer Republik. In: Archiv für Sozialgeschichte 37/1997, S. 127–139.

¹³⁹ Pappenheim, Die jüdische Frau (wie Anm. 137), S. 107.

Im despektierlich als ›Weiberdeutsch‹ bezeichneten Jiddisch hatte sich nämlich seit dem 16. Jahrhundert ein beachtlicher Korpus religiöser Literatur entwickelt, die nicht nur Frauen adressierte, sondern auch ›Männer, die wie Frauen sind‹.¹⁴⁰ Hinter dieser paradoxen Formulierung verbirgt sich eine ›symbolische Genderkategorie‹, die religiöse Wissenshierarchien im traditionellen Judentums widerspiegelte.¹⁴¹ Unter ›Männer, die wie Frauen sind‹ wurden Personen subsumiert, die nicht in der Lage waren, die relevanten religiösen Texte in der Gelehrtensprache, d.h. auf hebräisch und/oder aramäisch, zu lesen. Die Ausschlußmechanismen der gelehrten jüdischen Eliten erfolgten also nicht nur über das Geschlecht, sondern genauso über die Kenntnis der Heiligen Sprache und des rabbinischen Bildungskanons. Da sich mit der Verbreitung des Buchdrucks praktische Kompendien durchgesetzt hatten, die die jüdischen Religionsgesetze übersichtlich und anschaulich zusammenfaßten, hatte sich das ›eigentliche Studium‹ in der Frühen Neuzeit zusehends zu einer abstrakten intellektuellen Übung entwickelt, deren Ergebnisse nur mehr geschulten Spezialisten zugänglich waren.¹⁴² Die große Zahl derjenigen, welche auf vereinfachte jiddische Zusammenfassungen angewiesen war, führte daher zum Aufblühen besagter Literaturgattung. Gleichzeitig ist jedoch zu betonen, daß ungebildete Männer ihren inferioren Status – wenn schon nicht faktisch, so doch theoretisch – verändern konnten, während gebildete Frauen – die es als Ausnahmeerscheinung immer gab – in der religiösen Hierarchie des traditionellen Judentums *per definitionem* keinen Platz fanden.

Insofern entbehrt es nicht der Berechtigung, daß Pappenheim in ihrer »Einführung« zur Übersetzung der Frauenbibel jene Vorwürfe wiederholte, die sie bereits 1897 gegen die Rollenaufteilung im traditionellen Judentum erhoben hatte:

Zwar war die Frau anerkannt, in ihren natürlichen Funktionen als Ehefrau und Mutter, war die unentbehrliche Hüterin des Haushaltes, deren minutiöses Ritual ihrer religiösen Pflichttreue anvertraut war, [...] aber darüber

¹⁴⁰ Moses Henoch Altshuler, Brantshpigel. Basel 1602, zit. nach Jean Baumgarten, Introduction to Old Yiddish Literature. Oxford 2005, S. 208.

¹⁴¹ Vgl. Chava Weissler, »For Women and for Men Who Are like Women«, The Construction of Gender in Yiddish Devotional Literature. In: Journal of Feminist Studies in Religion 5/1989, H. 2, S. 7–24.

¹⁴² Vgl. Elchanan Reiner, Beyond the Realm of Haskalah: Changing Learning Patterns in Traditional Jewish Society. In: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 6/2007, S. 123–133.

hinaus [...] sollten sich ihre Fähigkeiten nicht entwickeln. Nicht nur, daß sie aus erotischen Gründen den Stätten des Lernen und Lehrens der Männer [...] fern bleiben mußte, so fand man die Frau auch nie reif und würdig in die Fülle des jüdisch-religiösen Gedankenguts Einblick zu nehmen. Nur aus der Tradition, ohne sie zu kennen, soll die jüdische Frau die Lehre leben, ein eigenartiges Verhalten, das seine verhängnisvollen Schatten bis in die heutige Zeit wirft.¹⁴³

In der Existenz der Frauenbibel, der »Zeenah u-reenah«¹⁴⁴ – wie Pappenheim sie in Anlehnung an die Bezeichnung in der zeitgleich erscheinenden »Encyclopaedia Judaica« nannte¹⁴⁵ –, sah sie einen Beweis für jenen verhängnisvollen Ausschluß der Frauen vom Torah-Studium, welches das Prestige der Männer in der traditionellen jüdischen Gesellschaft begründet(e). Als Instrument der Distinktion, d.h. zum Ausschluß der Frauen von religiösem Wissen und aus dem religiösen Leben, lehnte sie die »Zeenah u-reenah« ab. Trotzdem konnte sie sich der Faszination nicht entziehen, die das Werk bereits seit Jahrhunderten auf Generationen von Jüdinnen und Juden ausübte.

Was war nun aber die berühmte »Zeenah u-reenah«, die der Wanderprediger und Buchhändler Jacob ben Isaac Ashkenazi aus Janow (1550–ca. 1625), ein *Drop-out* des rabbinischen Bildungssystems, Ende des 16. bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts in Polen verfaßt hatte? Bereits der Untertitel sorgt(e) für einige Verwirrung. Er behauptet nämlich, daß der Band die »Fünf Bücher Moses mit den Haftarothe [Lesungen aus den Prophetenbüchern] und den fünf Megilloth [wörtlich: »Rollen« = Hohes Lied, Ruth, Prediger, Esther, Klagelieder] in der Sprache von Ashkenaz [Jiddisch]« enthalte, was teilweise zu der irrigen Vermutung Anlaß gab, daß es sich hierbei um eine Übersetzung der Bibel ins Jiddische handle.

¹⁴³ Pappenheim, *Zeenah u-Reenah* (wie Anm. 130), S. XI.

¹⁴⁴ Im Ostjiddischen: »Tsene-rene«. Der Titel ist ein Zitat aus dem »Hohen Lied«: »Tse'enah u-re'enah benot Tsion ba-melekh Shlomo, ba-atarah.« »Geht hinaus und schet, Töchter Zions, König Salomon in dem Schmuck.« (Hld. 3,11) Wegen der femininen Adressierung wurde das Werk als »Frauenbibel« bezeichnet. Israel Zinberg wies bereits in den 1930er Jahren darauf hin, daß sie – aufgrund der oben ausgeführten Bedingung – ebenso gut »Volksbibel« genannt werden könne. Vgl. Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*. Bd. 7. New York 1975, S. 132f.

¹⁴⁵ Das ab 1928 von Nahum Goldmann bei Eschkol in Berlin herausgegebene Prestigeprojekt mußte in Folge der nationalsozialistischen Machtergreifung 1934 nach zehn Bänden beim Lemma »Lyra« abgebrochen werden. Sie ist die Grundlage für die 16bändige ab 1971 in Jerusalem publizierte englische Enzyklopädie gleichen Namens, von der 2006 eine 2. Auflage (in 22 Bänden) erschien.

Dies um so mehr als Ende des 17. Jahrhunderts auch die bekannten Bibelübersetzungen von Yekutiel Blitz und Joseph Witzenhausen entstanden.¹⁴⁶ Tatsächlich gibt die »Zeenah u-reenah« allerdings nur ausgewählte Verse des wöchentlichen Torah-Abschnittes wieder – im Original gefolgt von der jiddischen Übersetzung. An jeden Vers schließt sich ein ausführlicher Kommentar an, der einzelne Wörter und deren Sinn zu erklären trachtet, zuweilen aber auch eine homiletische Exposition (Midrash) zur Bedeutung der Stelle und deren ethischen Implikationen liefert.¹⁴⁷

Wie häufig bei Bestsellern hat das Werk im Laufe der Jahrhunderte ein Eigenleben angenommen, das die Recherchen nach seinem Ursprung erschwert. Die älteste erhaltene Ausgabe aus Hanau von 1622 führt außer dem fiktiven Druckort Basel drei frühere Editionen an – eine aus Lublin und zwei aus Krakau –, die bis jetzt nicht lokalisiert werden konnten. Bis 1785 wurde das Werk zahlreiche Male in Prag, Amsterdam, Krakau, Wilmersdorf, Frankfurt am Main, Frankfurt an der Oder und Sulzbach, d.h. in den west- und mitteleuropäischen Zentren des hebräischen Buchdrucks, aufgelegt. 1786 erschien die erste Ausgabe in Lemberg, die eine Schwerpunktverlagerung nach Osteuropa markierte; von den mehr als 100 Ausgaben, die zwischen 1786 und 1900 erschienen, stammen nur 30 aus Mitteleuropa. Ab 1900 folgte die »Zeenah u-reenah« den osteuropäischen Juden auch in ihre Auswanderungsländer – neue Editionen sowie Übersetzungen wurden in den USA, Argentinien und Israel publiziert. Vor allem die Ausgaben des 19. und 20. Jahrhunderts unterscheiden sich oft beträchtlich in ihrer Aufmachung, Orthographie und Textanordnung.¹⁴⁸ Auch der Inhalt wurde in vielen Fällen adaptiert und redigiert.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vgl. dazu Marion Aptroot, »In galkhes they do not say so, but the taytsh is as it stands here«. Notes on the Amsterdam Yiddish Bible Translations by Blitz and Witzenhausen. In: *Studia Rosenthaliana* 27/1993, H. 1/2, S. 136–158, sowie Erika Timm, Blitz and Witzenhausen. In: *Studies in Jewish Culture in Honour of Chone Shmeruk*. Hg. von Israel Bartal, Ezra Mendelsohn und Chava Turniansky. Jerusalem 1993, S. 39–66.

¹⁴⁷ Vgl. Chava Turniansky, Yayin chadash bekankan yashan. Girs'a'ot maskiliet shel »Zeenah u-reenah«. [Neuer Wein in alten Schläuchen. Maskilische Versionen der »Zeenah u-reenah«]. In: *Let the Old Make Way for the New. Studies in the Cultural and Social History of Eastern European Jewry, presented to Emanuel Etkes*. Hg. von David Assaf und Ada Rapoport-Albert. 2 Bde. Jerusalem 2009, 2. Bd., S. 313–344 (Hebr.) sowie Jacob Elbaum/Chava Turniansky, Tsene-rene. In: *Yivo-Encyclopedia* auf <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Tsene-rene> (Stand: 31.10.2012).

¹⁴⁸ Vgl. Baumgarten, Introduction to Old Yiddish Literature (wie Anm. 140), S. 120.

¹⁴⁹ Vgl. Turniansky, Neuer Wein (wie Anm. 147), bes. S. 318–324.

Die »Zeenah u-reenah« konnte in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten also in recht unterschiedlichem Gewand auftreten.

Die Faszination des Buches ergab sich aus der Kombination mehrerer Faktoren: Zunächst lieferte es eine fortlaufende Übersetzung des Bibeltextes ins Jiddische, die im Unterschied zur früheren interlinearen bzw. Wort-für-Wort-Übersetzungspraxis eine Lektüre des Textes ohne Kenntnis des hebräischen Originals ermöglichte. Zudem war der Bibeltext mit den wichtigsten autoritativen Kommentaren (Rashi und seine Interpreten, Abraham Ibn Ezra, Nachmanides, Jacob ben Asher und Bahia ben Asher) – ebenfalls in jiddischer Übersetzung – versehen, die um zahlreiche Legenden, Mythen und magische Traditionen aus verschiedenen literarischen Quellen (Talmud, Midrashim, ethische und mystische Literatur) sowie aus der Volksreligion ergänzt wurden. Es vermittelte und popularisierte also einerseits die gelehrten Traditionen der rabbinischen Elite, kombinierte diese jedoch andererseits mit populärer Heterodoxie. Die zweifellos größte Leistung des Autors bestand jedoch in der Tatsache, daß er all diese widersprüchlichen Textsorten und Traditionen zu einem kohärenten Narrativ zu verbinden wußte, das leicht und vergnüglich zu lesen war.

Diese Eigenschaften verhalfen dem Werk, das bis heute in mehr als 210 verschiedenen Ausgaben vorliegt, zu einem beispiellosen Verkaufserfolg, der bis in die Gegenwart andauert. Aufgrund der bereits erwähnten Negativpropaganda durch die jüdischen Aufklärer hatte seine Popularität während des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa zwar stark abgenommen, die oben dargestellte Situation des deutschsprachigen Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts verhalf ihm aber zu einer Renaissance, der es unter anderem drei (Teil-)Übersetzungen ins Deutsche verdankte.¹⁵⁰ Doch einzig Bertha Pappenheim hatte das gesamte Buch Genesis – oder mit seinem hebräischen Namen Bereshit – bearbeitet. Ihre Entscheidung, den Text nicht zu »verhochdeutschen«, sondern in eine »verständliche und doch dem Geist des Originals nahe Sprache [zu]

¹⁵⁰ Salomon Goldschmidt/Arthur Marmorstein, »Zeene ureene«. In: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 13/1911, S. 37–47; 14/1911, S. 49–63, 130–135; 15/1912, S. 49–71; 16/1913, H. 1, S. 21–25; 16/1913, H. 4, S. 14–31; 17/1914, S. 9–10, 92–95 und 121–128, sowie Alexander Eliasberg, Die Zerstörung Jerusalems. Aus dem Buch »Zeenah u-reenah«. Berlin 1921. Ein 1861 in Fürth erschienenes Werk mit demselben Titel ist jedoch weitgehend ein Produkt des Verfassers David Schweitzer, Zeennah Urechnah, Kommet und schauet! Ein Erbauungs- und Unterhaltungsbuch zunächst für Israeliten. Fürth 1861.



Abb. 5: Kopie einer Büste von Bertha Pappenheim, angefertigt von Fred/Fritz Kornis, ca. 1930; Polyester Bronze um 1975, Neu Isenburg. Das Original befindet sich im Leo Baeck Institute, New York. Die Präsentation der Büste in Neu Isenburg auf einem schrägen Sockel verändert die Blickrichtung Pappenheims und damit ihre Medialität. Der Blick ist nunmehr stet nach oben, Richtung Himmel gerichtet.

übertragen«, ¹⁵¹ trug ihr zwar das einmütige Lob der RezensentInnen ein, stellte die Bearbeiterin aber vor eine Reihe methodologischer Probleme, die vor allem die Zitate aus Bibel und Traditionsliteratur betrafen. Denn ebenso wie Glückels Memoiren war die »Zeenah u-reenah« von zahlreichen hebräischen (bzw. aramäischen) Wörtern und Zitaten durchsetzt, die sich grob in zwei Kategorien gliedern lassen: 1. Hebräische Wörter, die Teil des jiddischen Lexikons sind; 2. Zitate aus Bibel und Traditionsliteratur. Von diesen stellte der zweite Punkt zweifellos die größere Herausforderung dar. Bei einzelnen hebräischen Lexemen hatte sich Pappenheim fast

¹⁵¹ Margarete Susman, in: Der Morgen 7, 5 vom Dezember 1931, S. 454–456, hier S. 454. Weitere Rezensionen stammen z.B. von Hanna Cohn-Dorn in: Jüdische-Liberale Zeitung, Nr. 18/19 vom 13. Mai 1931 (2. Beilage); von F[elix] Perles in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3/1931, H. 2/3, S. 219, sowie von Bernhard Heller in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 42/1934, H. 4, S. 312–315.

durchgängig für Transliteration mit in Klammern hinzugefügter deutscher Übersetzung entschieden; bezüglich längerer Zitate mußte die Entscheidung aber von Fall zu Fall neu getroffen werden. Wenn die folgende Auslegung sich an den Doppelsinn eines Wortes knüpfte, mußte jenes transliert werden, wenn die Exegese aber von einem bestimmten Buchstaben ausging, wurde das Zitat im Original mit hebräischen Buchstaben wiedergegeben. In allen anderen Fällen übersetzte sie den Vers in modernes Deutsch, wodurch er sich – wie beim Glückel-Text – vom Kontext abhob. Zahlreiche Inkonsistenzen legen jedoch den Schluß nahe, daß Pappenheim diese Prinzipien nicht theoretisch festgelegt hatte, sondern *ad hoc* traf. Da sie die »Zeenah u-reenah« für einen kanonisierten Text ähnlich der Bibel hielt, sah sie auch keine Veranlassung, die Edition anzugeben, die ihrer Bearbeitung zugrunde lag. Angesichts der oben erwähnten Unterschiede zwischen den einzelnen Ausgaben muß das Ausmaß von Pappenheims Eingriffen in den Text also letztlich Spekulation bleiben.¹⁵² Als Einblick in Pappenheims Arbeitsweise sei hier nur der erste Absatz ihrer »Zeenah u-reenah«-Bearbeitung wiedergegeben:

Im ersten Beschaffenis von Himmel un Erd is gewesen die Erd wüst und leer un der Kissehakowaud (erhabene Thron) von Gott hat geschwebt in der Luftun über dem Wasser. Un warum hebt die Thauruh an mit der Beth? (B)? Um zu weisen, daß der Beth is Broche (Segen). Darum hat Gott angehoben mit der B. Da is die Aleph (A oder O) vor Gott geflogen un hat gesagt: Heb mit mir die Thauruh an, denn ich bin das erste Aus (Zeichen) von dem Alephbeth (Alphabet). Hat Gott ihr geantwortet: Auf dem Berg Sinai werd ich die Zehngebote geben; da will ich anheben mit dem Aleph, אנוכי ה' אלהיך (Ich bin der Ewige dein Gott).¹⁵³ Un darum hebt die Thauruh an mit dem Wort Bereschit um uns zu lernen, daß die Welt is beschaffen von wegen der Thauruh und daß sie heißt Reschis Darkau (Anfang seines Weges).¹⁵⁴

Bei genauer Analyse des Abschnitts wird schnell verständlich, was Susman mit einer »dem Geist des Originals *nahe[n]* Sprache« meinte.¹⁵⁵

¹⁵² Die Durchsicht von etwa 150 Ausgaben, die zeitlich als Vorlage für Pappenheims Bearbeitung in Frage kämen, führte zu keinem eindeutigen Ergebnis bezüglich verwendeter Vorlage. Allerdings hatte es auch Salomon Goldschmidt bei seiner wissenschaftlichen Übersetzung der »Zeenah u-reenah« nicht für nötig befunden, die zugrunde gelegte Ausgabe anzugeben (Goldschmidt/Mamorstein, »Zeene ureene« [wie Anm. 150], dort Anm. 157).

¹⁵³ Das hebräische Zitat illustriert, daß die Zehn Gebote mit dem Buchstaben »Aleph« beginnen und wird daher nicht transliteriert.

¹⁵⁴ Pappenheim, *Zeenah u-reenah* (wie Anm. 130), S. 1.

¹⁵⁵ Susman, Rezension der »Zeenah u-reenah« (wie Anm. 151), S. 454.

Denn Pappenheims Bearbeitung beschränkte sich keineswegs auf Transliteration des jiddischen Textes und Übersetzung der hebräischen Zitate. Zunächst sticht die uneinheitliche Transliteration der hebräischen Worte ins Auge: Während einige Ausdrücke der westjiddischen Aussprachetradition folgen (Kissehakowaud, Thauröh, Broche, Aus, Reschis Darkau), verwendete Pappenheim für andere (Beth, Alephbeth, Bereschit) die in Deutschland der 1920er Jahre bereits eingebürgerte sephardische Aussprache. Diese Inkonsequenz erschwert es beispielsweise, den Zusammenhang zwischen *be-reschit* (im Anfang) und *reschit darko* (Anfang seines Weges) zu erkennen, der den Anknüpfungspunkt für den nächsten Absatz darstellt. Zur besseren Lesbarkeit des Textes hatte sie zudem beschlossen, Umlaute, Doppelbuchstaben, Groß- und Klein- sowie s-Schreibung den Regeln des Hochdeutschen anzupassen. Aufschlussreich ist auch ihre Übersetzung des in der jüdischen Tradition unaussprechlichen Gottesnamen, den Pappenheim einer durch Moses Mendelssohns Bibelübersetzung in die deutsch-jüdische Tradition eingeführten Konvention zu Folge als »der Ewige« wiedergibt.¹⁵⁶

Dennoch ist Pappenheims Bemühen erkennbar, in den Text, der für sie religiöse Relevanz und damit eine gewisse »Heiligkeit« besaß, möglichst wenig einzugreifen und ihn nicht durch erklärende Paraphrasen zu entweihen. Dies führte zu einer Übersetzung, die Uneingeweihten nur schwer zugänglich ist und trotz der Herausgabe durch den Jüdischen Frauenbund wohl kaum eine größere Leserschaft gefunden haben dürfte. Denn Pappenheim geht tendenziell von der Unübersetzbarkeit des Textes aus. Die hier gewählte Übersetzungsstrategie verdankt sich also einer zunehmenden Essentialisierung des Judentums. Trotz aller im Vorwort geäußelter Kritik beugte sie sich vor der Autorität des Textes und versuchte, als Bearbeiterin dahinter zu verschwinden. »Wie wenig nur und doch wie viel hat man für nötig und richtig befunden den Frauen aus den vorhandenen Schätzen darzubieten«, ¹⁵⁷ schrieb Pappenheim am Ende ihrer Einführung und steckte damit den Handlungsspielraum ab, innerhalb dessen sich das intellektuelle und spirituelle Leben religiöser Jüdinnen entfalten konnte. Nicht als »Denkmal der jüdisch-deutschen

¹⁵⁶ Zu Mendelssohns Bibelübersetzung vgl. Grit Schorch, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik*. Berlin 2012; Carola Hilfrich, »Lebendige Schrift«: Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums. München 2000.

¹⁵⁷ Pappenheim, *Zeenah u-recnah* (wie Anm. 130), Einführung, S. XI.

Sprache« oder als »eindringliches Zeugnis für die Geisteswelt« früherer Jahrhunderte, wie ein Rezensent meinte,¹⁵⁸ verstand Pappenheim ihre Arbeit an der »Zeenah u-reenah«, sondern als lebendige Quelle für die religiöse Erneuerung eines Judentums, das die Stimme der Frauen als gleichberechtigt anzuerkennen bereit wäre. Mit ihrer ›Übersetzung‹ der »Zeenah u-reenah« hat sich Bertha Pappenheim eingeschrieben in jene ›Kette der Überlieferung‹, die Juden und Jüdinnen den Berg Sinai jederzeit vergegenwärtigt. Denn mit ›B‹ wie ›Bertha‹ beginnt die Torah, nicht mit ›A‹ wie ›Anna O.‹¹⁵⁹

¹⁵⁸ Perles, Rezension der »Zeenah u-reenah« (wie Anm. 151), S. 219.

¹⁵⁹ Diese Bemerkung – sowie zahlreiche andere Anregungen – verdanke ich der israelischen Kunsthistorikerin Dr. Elana Shapira, der an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Dieser Artikel entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts am IFK-Wien im Wintersemester 2010/11. Hiermit möchte ich mich beim Team des IFK für die freundliche Aufnahme und bei meinen Mit-Fellows für die intellektuell stimulierende Atmosphäre und die zahlreichen Anregungen bedanken.