

Norbert Rehrmann / Andreas Koechert (Hg.): *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur* (Romania Judaica, Bd.3), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1999, 243 Seiten

Das massiv gestiegene Interesse an der trikulturellen Vergangenheit Spaniens und den Folgen des antijüdischen Vertreibungsedikts von 1492 hat in den letzten beiden Jahrzehnten eine florierende Sephardenforschung entstehen lassen, von deren reger Tätigkeit inzwischen eine Vielzahl internationaler Publikationen Zeugnis ablegt. In diese jüngere Tradition reiht sich der von Norbert Rehrmann und Andreas Koechert herausgegebene Sammelband ein, der im wesentlichen auf Vorträgen einer 1997 von der Universität Bremen und dem Instituto Cervantes veranstalteten Tagung beruht. Da die überwiegende Mehrheit der dreizehn Beiträge historiographisch ausgerichtet ist, wird die vom Untertitel annoncierte pluridisziplinäre Ausrichtung nur bedingt eingelöst. Der Überblicksanspruch des Bandes hätte insbesondere eine orientierende sprachwissenschaftliche Einordnung des sogenannten *judeoespañol* erwarten lassen. Bis ins 20. Jahrhundert stellte diese Varietät des Kastilischen eines der essentiellen Merkmale sephardischen Selbstverständnisses (vgl. Elias Canetti: *Die gerettete Zunge*) dar und muß als eigentlicher Träger der im Buchtitel ausgedrückten Verbindung zwischen Spanien und den Sepharden angesehen werden. Der einzige Beitrag zum Judenspanisch stammt von Winfried Busse (*Die Sprache[n] der Sepharden: Ladino, Ladino*) und beschäftigt sich mit der peripheren Detailfrage, ob das *calco* der Bibelübersetzungen als eine kategorisch vom vernakularen Judenspanisch zu differenzierende Sprachmodalität oder lediglich als Translationstechnik aufzufassen sei. Anhand einiger weniger Beispiele von Lope de Vega, Quevedo und Calderón versucht Martin Franzbach (*Zwischen Verdrängung und Verfolgung. Die Juden in der Literatur des Siglo de Oro*), den in der spanischen Literatur der Frühen Neuzeit manifesten Antisemitismus zu illustrieren: „Während Lope de Vega ähnlich wie Quevedo (...) mit volkstümlichen antijüdischen Stereotypen arbeitet, hat Calderón vor allem in seinen geistlichen Festspielen die abstrakte theologische Kontroverse thematisiert.“ (49) Franzbach äußert zwar Zweifel, „bei Cervantes (...) von einem ‚Las Casas der peninsularen Minderheiten‘ zu sprechen“ (49), er verzichtet jedoch darauf, die von ihm insinuierte judenkritische Haltung bei Cervantes zu belegen. Den im spanischen Schrifttum von der Romantik bis zur Gegenwart virulenten Sephardenbildern geht Norbert Rehrmann (*Kulturelles Gedächtnis, nationale Identität und Literatur: Die Sephardenthematik in fiktionalen und essayistischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts*) nach. Unter Einbeziehung des kulturhistorischen und politischen Hintergrunds gelingt ihm ein differenziertes Panorama der in spanischen Intellektuellenkreisen zwischen Antijudaismus (Gustavo Adolfo Bécquer, José Zorrilla), Philosemitismus (Benito Pérez Galdós, Miguel de Unamuno) und „Antisemitismus light“ (Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Antonio Gala) changierenden Einstellungen. Als einseitige Abrechnung hat hingegen Peter Dressendörfer seinen Beitrag zu Américo Castro (*Idearium der späten Reconquista. Zu Américo Castros ahistorischer Begrifflichkeit*) konzipiert. Dressendörfer wirft dem wirkungsmächtigen republikanischen Historiker nicht nur – zu Recht – methodische und interpretatorische Unzulänglichkeiten vor. Er stilisiert Castro auch zum indirekten Rechtfertiger der Austreibung (128) und verschweigt dessen Leistung, überhaupt erst ein Bewußtsein für den jüdischen und maurischen Anteil an der spanischen Kultur geschaffen zu haben.

Einen prägnanten Einblick in die faszinierende Geschichte der spanischen Juden vermitteln die meisten historiographischen Aufsätze des Sammelbandes. Ein apologetischer Tenor ist allein in Yaacov Ben-Chanans Überblick über *Juden im maurischen und christlichen Spanien (711–1492)* zu konstatieren. In diesem als ‚bedeutungsstiftende Meta-Erzählung‘ (Lyontard, Hayden White) einzustufenden Beitrag reduziert sich die Geschichte der spanischen *judeos* vor allem auf kulturelle Höchstleistungen und periodisch wiederkehrende Verfolgungen. Daß jüdische Persönlichkeiten im mittelalterlichen Spanien in herausragender Weise als interkulturelle Vermittler wirkten, ist seit langem bekannt. Gänzlich unerwähnt bleiben jedoch die neueren Erkenntnisse über die erstaunliche soziale Differenzierung der

ORM 51 / 1 / 2001

jüdischen Bevölkerung in Spanien (bäuerliches Landjudentum etc.) oder Forschungskontroversen wie die Debatte über das „jüdische Identitätsbewußtsein“ der frühen *conversos*. Wesentlich problembewußter faßt Walther L. Bernecker die Ergebnisse der Diskussion über den Zusammenhang von Judenvertreibung und wirtschaftlichem Niedergang (*Die Vertreibung der Juden aus Spanien – Zur Diskussion über das 'Dekadenz-Syndrom'*) zusammen. Die mit der Expulsion verbundenen Auswirkungen auf die spanische Ökonomie seien demnach viel geringer gewesen als früher angenommen. Im Gegensatz dazu habe die Verfolgung der *conversos* für die iberischen Königreiche weitaus „üblere wirtschaftliche Folgen“ (37) gehabt. Bernecker ist zuzustimmen, wenn er die Vertreibung der Juden und die Ausgrenzung der *conversos* als „eine Geschichte der Abwehr von Modernität“ (39) interpretiert und – unter Rückgriff auf Ludwig Vones – die Singularität des Edikts von 1492 aus einer internationalen Perspektive relativiert: Die eigentliche Besonderheit liege darin, daß auf der Iberischen Halbinsel die Vertreibung von einem großen Territorialstaat durchgeführt wurde, während die zeitgleichen Austreibungen im restlichen Europa städtisch- oder kleinstaatlich-partikularistischer Art gewesen seien.

Zu den interessantesten Beiträgen des Sammelbandes gehören die Untersuchungen, die sich mit dem Schicksal der Sepharden in den Exilländern befassen. Astrid Steffens (*Türkische Sepharden-sephardische Türken*) weist nach, daß im Osmanischen Reich die Sepharden ihre Kultur bis ins 20. Jahrhundert weitgehend bewahren konnten. Das nicht sprachlich-kulturell, sondern religiös definierte osmanische Staatsverständnis forderte von den Minoritäten zwar Loyalität, aber keine kulturelle Anpassung. Erst mit der Umwandlung der Türkei in einen Nationalstaat habe eine dezidierte Sprach- und Assimilationspolitik eingesetzt, die zu einer schnellen Anpassung der sephardischen Gemeinden führte. Daß spanische Juden schon sehr früh das Auswanderungsverbot in die Kolonien umgingen, indem sie als portugiesische Staatsbürger nach Spanisch-Amerika gelangten oder über Amsterdam in die niederländisch besetzten Gebiete Brasiliens emigrierten, zeigt Reiner Kornberger (*Die sephardischen Juden in Lateinamerika*) auf. Brasilien wurde zur „Keimzelle jüdischen Lebens in Lateinamerika“ (164). Die erste freie jüdische Gemeinde des Kontinents entstand bereits im frühen 17. Jahrhundert im unter holländischer Herrschaft stehenden Recife. Die ausgeprägten kulturellen Superioritätsgefühle, die Kornberger bei den Sepharden Argentiniens im 19. und 20. Jahrhundert gegenüber den aschkenasischen Juden feststellt, lassen sich bereits zwei Jahrhunderte vorher bei ihren Glaubensbrüdern in Amsterdam und Hamburg nachweisen (Barbara Beuys, *Die sephardische Diaspora-Amsterdam, Hamburg, London*). Die nach Amsterdam geflüchteten iberischen Juden hatten anfänglich große Schwierigkeiten, in einer Stadt ohne jüdische Tradition zu den größtenteils vergessenen Glaubenspraktiken zurückzufinden. In ökonomischer Hinsicht trugen die im Überseehandel engagierten holländischen Sepharden dazu bei, der abflauenden Wirtschaft ihres toleranten Asyllandes zu einem neuen Aufschwung zu verhelfen. Mit ihrem Lebensstil demonstrierten sie selbstbewußt, „daß sie nicht nüchterne Calvinisten, sondern Kinder des spanischen Barocks waren.“ (57). Daß im frühen 20. Jahrhundert die spanische Öffentlichkeit auf die Existenz der sephardischen Diaspora in Südosteuropa aufmerksam wurde, ist der Kampagne des liberalen Politikers Angel Pulido zu verdanken. Pulido war während zweier Balkanreisen in Kontakt mit Sepharden gekommen und hatte sich für deren Sprache und Bräuche begeistert. Mit Erfolg propagierte er den Mythos von der besonderen Spanienliebe der Sepharden. Bernd Rother (*Wiederentdeckung, Annäherung, Normalität? Die spanische Politik und die Sepharden im 20. Jahrhundert*) demonstriert, wie Pulidos Philosephardismus im Zeichen der *Hispanidad*-Idee stand und nicht nur beim konservativen König Alfonso XIII, sondern selbst bei späteren falangistischen Intellektuellen (Ernesto Giménez Caballero, Agustín Foxa) Unterstützung fand. Ziel der sephardenfreundlichen intellektuellen Kreise war jedoch nicht die Repatriierung der 'verlorenen Söhne Spaniens', sondern die Aufnahme von kulturellen und ökonomischen Kontakten. Die patriotisch stimulierten – und nur rudimentär umgesetzten – Vorstellungen schwankten zwischen einer

praktischen Unterstützung der spanisch-sephardischen Kultur und der Instrumentalisierung der Gemeinden als Außenposten des als geistige Großmacht verstandenen spanischen Vaterlandes. In den Genuß der spanischen Staatsbürgerschaft kam nur eine kleine Minderheit. Während der deutschen Besetzung Griechenlands im II. Weltkrieg nützte die verliehene Nationalität nur einem Teil der Sefarden, von der Deportation in die Vernichtungslager verschont zu bleiben (Patrick von zur Mühlen: *Die Sefarden, der Holocaust und die iberische Fluchtroute*).

Neben dem kulturphilosophischen Beitrag von Eveline Goodman-Thau (*Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters und ihr Einfluß auf die Moderne*) ist auch die kulturgeschichtlich orientierte Sefardistik nur mit einem Aufsatz vertreten. Dies ist um so bedauerlicher, als Michael Studemund-Halévy (*Zwischen Amsterdam und Hamburg-Sefardische Bücherschicksale im 17. Jahrhundert*) die Ergiebigkeit entsprechender Fragestellungen am Beispiel der sephardischen Buchproduktion in Hamburg aufzuzeigen vermag. Die Werke jüdischer Autoren waren nicht nur von der protestantischen, sondern ebenso von der rabbinischen Zensur bedroht: „Inmitten einer ihnen feindlich gesinnten christlichen Umwelt und angesichts antijüdischer Tendenzen einiger Marranen erweist sich auch die rabbinische Orthodoxie nicht weniger borniert als die christliche.“ (78) Der Verfolgung ausgesetzt gewesen seien insbesondere Bücher erotischen Inhalts, Bücher, die die heidnischen Mythen verherrlichten, und Bücher, die unangemessen Bibelstoffe wiedergaben. Resistenz wurde mit Bann, Zensur, aber auch mit der Verbrennung des inkriminierten Werks bestraft.

Es ist bedauerlich, daß der mit einer sehr nützlichen Bibliographie ausgestattete Sammelband insgesamt nur wenig Auskunft über die Rolle der Sefarden als interkulturelle Vermittler gibt. Völlig ignoriert werden beispielsweise die auch in kultureller Hinsicht überaus interessanten Sefardengemeinden Italiens (Ferrara, Livorno, Venedig etc.). Eine Würdigung der sprachkundigen Sefarden als Intermediatoren spanischer Literatur im Ausland steht noch aus.¹

Thomas Bodenmüller (Augsburg)

British Popular Cinema. Vol. 1., *British Crime Cinema*, ed. Steve Chibnall and Robert Murphy, London, New York: Routledge, 1999, 251 pp. – Vol. 2: *British Science Fiction Cinema*, ed. I. Q. Hunter, London, New York: Routledge, 1999, 217 pp., jeweils £ 14,99.

Vol. 1: *British Crime Cinema*

Getragen vom wachsenden öffentlichen und akademischen Interesse an der nationalen Filmgeschichte, das sich seit Beginn der 90er Jahre in Großbritannien beobachten lässt, startete der Routledge Verlag im Mai 1999 die Buchreihe *British Popular Cinema*. Nach Aussage der Reihenherausgeber Steve Chibnall und I. Q. Hunter (beide von der De Montford University Leicester) strebt die Reihe eine Revision der britischen Filmgeschichte an. So soll einerseits dokumentiert werden, wie die sich wandelnden Geschlechter- und Klassenrollen in Großbritannien auch Neubewertungen der Filmgeschichte zur Folge haben. Vorrangig aber verfolgt die Reihe das Ziel, jene Filme und Genres neu zu entdecken und

¹ Welche Relevanz dieses Thema gerade für die literaturwissenschaftliche Komparatistik und die Kulturgeschichte haben kann, demonstrieren Untersuchungen der niederländischen Hispanistik. Sie zeigen etwa die bedeutende Rolle auf, die das spanische Theater im kulturellen Leben der Amsterdamer Sefarden spielte. Siehe Harm den Boer: *La literatura hispano-portuguesa de los sefardíes de Amsterdam en su contexto histórico-social (siglos XVII y XVIII)*, Amsterdam 1992; ders.: *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares 1995.