

Wolfgang Hegener

Im Anfang war die Schrift

Sigmund Freud und die Jüdische Bibel

Beiheft 29 zum
JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE



Psychosozial-Verlag

Wolfgang Hegener
Im Anfang war die Schrift

Beiheft 29

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE

Herausgegeben von Bernd Nissen, Uta Zeitzschel,

Wolfgang Hegener & Uta Karacaoglan

Wolfgang Hegener

Im Anfang war die Schrift

Sigmund Freud und die Jüdische Bibel

Mit einem Geleitwort von Almuth Sh. Bruckstein

Psychozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2023 Psychosozial-Verlag GmbH & Co. KG, Gießen

info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

ISBN 978-3-8379-3213-3 (Print)

ISBN 978-3-8379-7942-8 (E-Book-PDF)

Inhalt

Im Anfang: Die Widmung	9
<i>Almuth Sh. Bruckstein</i>	
Einleitung	15
1 Jüdische Texturen	43
Jacob Freuds Einträge in die <i>Philippson-Bibel</i>	
Einleitung	43
Genealogische Szenen:	
Die <i>Philippson-Bibel</i> im Besitz der Familie Freud	45
Einträge aus dem Jahr 1856:	
Tod, Geburt, Beschneidung und erste Zähne	61
Jacob Freuds Widmungsschreiben	85
Nachtrag: Sünde, Frevel und Rauch – ein Geburtstagsbrief an Alexander Freud	115
2 Ludwig Philippson	
und die Wiedergeburt der <i>Jüdischen Bibel</i>	123
Einleitung	123
Von der »Heiligen Schrift« zum »Buch der Bücher«	125
Bibelübersetzung als christlich-koloniales Projekt im Protestantismus	133
Deutsch-jüdische Bibelübersetzungen im Kontext	149
Ludwig Philippson und sein Bibelwerk	184

3 Die »heilige Sprache« der Bibel	205
Freuds jüdischer Religionsunterricht in der Volksschule und im Gymnasium	
Freuds Besuch einer jüdischen Privatvolksschule	205
Freuds Gymnasialzeit	260
4 Warum Freud seinen Glauben verlor, seine Hebräischkenntnisse vergaß und mithilfe der biblischen und talmudischen Tradition trotzdem Jude bleiben konnte	285
Einleitung	285
1856–1900: Zwischen Glaube und Unglaube	287
1900–1939: Götzendienst und Wiederannäherung an das väterliche Erbe	373
5 Traum und heilige Texte: Die jüdische Schrifttradition in der <i>Traumdeutung</i> und in <i>Der Mann Moses und die monotheistische Religion</i>	415
Einleitung	415
Zur Strukturähnlichkeit von talmudischer Textlesung und psychoanalytischer Traumdeutung	420
<i>Der Mann Moses und die monotheistische Religion:</i> Ein säkular-psychoanalytischer Midrasch	437
Literatur	461
Häufig zitierte Literatur	461
In dieser Arbeit erwähnte historische Bibelausgaben in der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens (mit Ausnahme der Ausgabe der <i>Philippson-Bibel</i>)	462
Historische Quellen und Literatur	464
Sigmund Freud: Werke, Briefe, Briefwechsel	470
Allgemeine und Sekundärliteratur	473
Abbildungen	491
Danksagung	493

Für Isabelle, die mir die Philippson-Bibel geschenkt hat

Im Anfang: Die Widmung

Inmitten der zahlreichen Schriften zu Sigmund Freud und den jüdischen Dimensionen der Psychoanalyse, den vielen Büchern zu Freuds Mann Moses, der Tradition seiner Väter und der Wiederkehr des Verdrängten, begibt sich dieses große Buch auf die Suche nach der osteuropäisch-galizischen Familiengeschichte Freuds, nach den jiddisch-talmudischen Prägungen seiner Kindheit, und den Spuren, die diese in der Entwicklung der Psychoanalyse gezeichnet haben. *Im Anfang war die Schrift* zeigt uns die osteuropäisch-galizische »Herkunftsgeschichte« Sig(is)mund Shelomo Freuds, eine Geschichte von Lernen und Vergessen, Treue und Verrat, Vater und Mutter, Liebe und Begehren, Schreiben und Forschen, Entzweiung und Versöhnung, die um *die Schrift* und die Frage eines vergessenen, verleugneten, ausgelassenen *Anfangs* kreist. Ein Anfang, von dem der Autor weiß, dass er, außer in der Entstellung und Verschiebung, nicht zu haben ist. Einer der großen rabbinischen Gelehrten, der im 11. Jahrhundert in Troyes lehrt, erklärt die Geschichte vom Anfang so: *Bereschit bara* – »am Anfang schuf« – hier fehlt ein grammatikalisches Element. *Bereschit* ist ein genitivisches Bindewort, und es fehlt die Referenz, das Hauptwort, das Element der Auflösung. Die Erwartung bleibt in der Schweben, der Anfang kann nicht eingeholt werden, er ist abgründig verloren. Die Schrift fängt mit einem Element an, das ein Fehlen anzeigt, ein Loch, das in den Buchstaben, die da sind, auf irritierende Weise körperlich nachschwingt, ohne dass es selbst verfügbar wäre. Der »Anfang« der Schrift, sagt Rashi lapidar, kann also nicht der Anfang sein.

Wolfgang Hegener widmet sich diesem Fehlen, das im Anfang steckt, in seinem Buch auf eindringliche Weise und erweitert dabei die Grenzen der Forschung. Hegener titelt *Im Anfang war die Schrift*, und es schwingt

nach: *Am Anfang war das Wort*. Schon im Titel führt uns der Autor die Dynamik einer sich überschlagenden Auslassung, Verdichtung, Entstellung und Verschiebung vor Augen, die über Jahrhunderte von einer spezifischen Übersetzungsgeschichte forciert wurde, die Hegener als politisches, koloniales Projekt benennt, aufs Engste mit der europäischen Aufklärungsgeschichte verbunden: »Am Anfang war das Wort« ist die johanneisch-lutherische Engführung von »Am Anfang schuf« und verschleiert in ihrer alliterativen Verschiebung die abgründige Unbestimmtheit, Schlitterlogik, Unschärfe, die dem Anfang »der Schrift«, der *Jüdischen Bibel*, eigen ist: nicht der *Logos* war am Anfang, sondern ein Schreiben oder Sprechen, das mit einem Fehlen, einem Fehler beginnt, ein Sprechen oder Schreiben, das seinen eigenen Anfang in eine verschleierte Vergangenheit verschoben hat, ein Anfang, der immer wieder aufs Neue markiert, dass er woanders ist: »Wenn Moses ein Ägypter war« markiert das Mantra einer wiederholten persönlichen Frage, der Frage nach dem Abgrund, dem »Woanders« des (eigenen) Anfangs. *Der Mann Moses* ist also für Hegener keine späte religionshistorische Studie, sondern das Exerzitium einer (talmudischen) Technik, einer alten Lesetechnik, die den Sohn Sigismund mit dem Vater versöhnt: zu wissen, wie man sich dem Anfang zuwendet, den Narben der Leerstelle, den Buchstaben, in denen das Verschwinden, die physische Entstellung und sprachliche Verrückung uneinholbarer vergangener Desaster eingeschrieben sind.

Wir berühren hier den springenden Punkt des psychoanalytischen Arbeitens selbst, aber auch das Herz der rabbinischen Tradition, die in jedem manifesten Buchstaben eine latente Verschiebung von etwas Anderem, Abwesendem, vermutet, einer Denkweise, die Karl Abraham in einem Brief an Sigmund Freud vom 8. Mai 1908 »talmudisch« nennt, und die beide, Abraham und Freud, auf die Methode der Psychoanalyse selbst beziehen: »Die talmudische Denkweise kann ja nicht plötzlich aus uns verschwunden sein.« Die talmudische Denkweise? Das Aufspüren von Verschwindungen, Verrückungen, Entstellungen in der verschleierte Wiederkehr des Verdrängten, das im Jetzt des Sagens bzw. des Buchstabens jederzeit mit dem Loch im Anfang der Erzählung verflochten bleibt.

In diesem Loch des Anfangs überlappt sich die Frage nach der osteuropäisch-galizisch-jüdischen »Herkunft« Sigmund Freuds mit der Frage nach dem rabbinisch-talmudischen »Vor-Leben« der Psychoanalyse. Beide berühren neuralgische Punkte einer schambesetzten Vergangenheit, beide werden als solche einer Entstellung unterworfen, beide erleben Ge-

genbesetzungen. Talmudische Bildung: ein Ärgernis, das von Aufklärung wie Psychoanalyse gleichermaßen abgewehrt wird: »Der Talmud muss weg«, damit jüdische Intellektuelle im Diskurs der europäischen Moderne ankommen können. Das ist die Quintessenz, die Hegener in seiner detaillierten Sichtung der Curricula für jüdische Schülerinnen und Schüler in privaten »Volksschulen« und Gymnasien im österreichisch-ungarischen Wien dokumentiert. Die einschlägigen deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen zeigt er in einem fantastischen Kapitel als politische Widerstandsgeschichte gegen die protestantisch-lutherische Vereinnahmung der *Jüdischen Bibel* und als christologisch begründete, weit über die Theologie hinausgehende polemische Abwehr des Talmuds. Und die Psychoanalyse selbst, die möglicherweise radikalste aller Kritiken der aufgeklärten Vernunft? Warum teilt *sie* diese Polemik?

Der Autor führt uns ins Herz einer paradoxen Abwehr, die die Psychoanalyse selbst betrifft. Er beginnt dabei bei der Familiengeschichte Freuds, fragt unbeirrt nach der »barbarischen« Herkunft der Familie, nach der galizisch-talmudischen Gelehrsamkeit der Väter, dem Ort des Jiddischen, des Hebräischen in Freuds Wiener Kinderstube, fragt nach der Mutter Amalia Malka, die mit Sigismund Jiddisch spricht und dem Sechsjährigen das biblische Lesen beibringt, nach der Intimität zwischen Vater und Sohn, die in frühen Jahren im Lernen und Lesen der *Jüdischen Bibel* entsteht, und sich dann in Entfremdung und späte Versöhnung kehrt. Der Autor stellt dabei ein Buch in den Mittelpunkt, das die Familie in Wien durch alle Familienereignisse begleitet, die Familienbibel der Freuds, die *Philippson-Bibel*, die Jacob Freud seinem Sohn Sig(is)mund Shelomo zum 35. Geburtstag schenkt und in die der Vater dem Sohn eine lange Widmung schreibt. Der Name-des-Vaters schreibt sich buchstäblich ein in dieses jüdische Buch. Die detaillierte interlineare Deutung, die Hegener diesem väterlichen Widmungsschreiben widmet, gehört zu den kostbaren Passagen des Buches. Sie zeigen den Autor als einen, der die Schrift wie einen Traum, wie einen heiligen Text zu deuten weiß, und im Schreiben Wege aus der Vaterlosigkeit der Psychoanalyse zeigt, eine Vaterlosigkeit, die im Zuge der antisemitischen Arisierung der deutschsprachigen Institute vor allem Freud selbst, den Vater der Psychoanalyse, betroffen hat.

Und wie lesen wir nun ein Buch, das von Abwehr, Vergessen, Entstellung und Wiederkehr des Galizisch-Talmudischen, Osteuropäisch-Jüdischen in Freuds Leben und damit auch der Entwicklung der Psychoanalyse handelt? Wie lesen wir dieses Buch, wenn wir wie Rashi lesen, der große Gelehrte

aus Troyes, der weiß, dass die Leerstelle im Anfang steckt, dass die Herkunft nicht verfügbar, die Hauptsache nicht zu haben ist? Woran hält sich die Leserin, die dem Autor für seine Großzügigkeit dankt, diesem Buch ein gewidmetes Wort zu schreiben?

Sie hält sich an die Buchstäblichkeit des Anfangs, sucht die Spur einer Verrückung in der Materialität der ersten Seite. *Im Anfang war die Schrift. Freud und die Jüdische Bibel*. Sie wendet den Schmutztitel, blättert, und liest: *Für Isabelle, die mir die Philippon-Bibel geschenkt hat*. Sie kann nicht umhin, diese Widmung mit dem Widmungsschreiben des Vaters in Verbindung zu bringen, das Jacob Freud dem Sohn in die *Philippon-Bibel* schreibt. *Für Isabelle, die mir die Philippon-Bibel geschenkt hat*. Braut-Geschenke statt Vater-Geschenke? Braut-Widmung statt Vaterliebe? Gibt es Wege in Widmungen, die sich im Schreiben verborgen haben, jenseits der Suche nach dem *Namen-des-Vaters*, abseits der Wiederherstellung des »Gesetzes«, jenseits der Heilung gebrochener Tafeln, »verwahrt in einer Lade bei mir [dem göttlichen Vater, A. B.]«? Wege zurück in eine vaterlose Psychoanalyse, eine Psychoanalyse, die sich abseits des Namens-des-Vaters bewegt, jeder-Zeit mit der Leerstelle, dem Loch des Anfangs, dem »Ursprung der Welt« verbunden?

Im Anfang war die Schrift fragt nach dem Status des galizisch Talmudischen, osteuropäisch Chassidischen in der Genese der Psychoanalyse. Eben darin hält das Buch die Leerstelle, die provozierende Löchrigkeit einer *écriture* offen, die sich der Überschreibung von *Bereshit* durch den Logos/Phallus (*en arche hen o logos*) entzieht. *Écriture talmudique*: In Erscheinung tritt die Frage nach der Struktur eines anderen Genießens. Eines, das die Leerstelle offenlässt, und darin die Entwertung von Talmud, Jiddisch, Amalia Malka in die Kreativität (des Schreibens) wendet, ein Schreiben, das sich dem Abgrund des Anfangs, dem Entzug der Herkunft verdankt.

Durchscheinende Weiblichkeiten sprechen aus *Im Anfang war die Schrift. Sigmund Freud und die Jüdische Bibel*. In einem seiner Brautbriefe an Martha Bernays vom 23. Juli 1882 schreibt Freud: »Jerusalem ist zerstört, und Marthchen und ich leben und sind glücklich«! Es gibt in den Augen der Schreibenden kaum ein paradoxeres Zelebrieren »zerbrochener Tafeln«, als dieses private Schreiben an die jüdische Braut, frei von jeglicher Erwartung »väterlicher Heilung«. Wenn wir die Widmungen in diesem Buch übereinanderlegen, die des Autors im Anfang, und die vom Vater an den Sohn, dann lesen wir *Im Anfang war die Schrift. Sigmund Freud und die Jüdische Bibel* wie die Rabbinen: von den Buchstaben ausge-

hen und weit Auseinanderliegendes in den Leerstellen des Begehrens übereinanderlegen. Dabei wirft die erste Widmung ihr Licht auf Ausgelassenes, Zukünftiges, nach dem Gesetz der Mutter, nach Amalia Malka, Martha, und Isabelle.

Almut Sh. Bruckstein, im Februar 2023

Einleitung

»Und selbst hätte ich mich in ihm getäuscht – seine Thora würde ich weiterhüten.«

Jossel ben Jossel (zit. n. Levinas, 1992, S. 112)

In einem seiner »Selbstdarstellung« (Freud, 1925d) hinzugefügten Satz betont Freud 1935, also nur wenige Jahre vor seinem Tod, rückblickend auf sein Leben: »Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum daß ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich erst viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt« (Freud, 1935d, S. 763). Bemerkenswert an dieser Aussage ist zweierlei: Zum einen hebt Freud hervor, wie stark gerade die schon früh einsetzende Beschäftigung mit der »biblischen Geschichte«, und nicht etwa seine später erworbene und in der Literatur oft herausgestellte klassisch-humanistische Gymnasialbildung, sein ganzes intellektuelles und emotionales Leben maßgeblich »bestimmt« hat. Zum anderen muss er feststellen, dass er die Macht dieses Einflusses erst mit einer charakteristischen Verspätung (an-)erkennen konnte, also auch hier die von ihm vielfältig beschriebenen Mechanismen der Nachträglichkeit und der Zweizeitigkeit wirksam waren. Unterzieht man diese Aussage in einer Art Gesamtschau einer ersten Überprüfung, so kann man tatsächlich feststellen, dass diese »Vertiefung« und Beschäftigung mit der Bibel der Entwicklung seines geistigen Lebens gleichsam einen Rahmen gegeben hat und dessen Beginn mit seinem Ende in einer zurückkommenden Bewegung miteinander verbindet: Freud hat nicht nur in einem frühen religiösen Unterricht mit seiner Mutter sowie vor allem in einer gemeinsamen Lektüre mit seinem Vater sein geistiges Leben mit der Bibel begonnen, sondern es damit, nach einer Rückkehr zu seinen ursprünglichen Interessen, auch beendet – denkt man nämlich an den biblischen Stoff, den er in seinem letzten und testamentarischen Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud, 1939a) verarbeitet und der ihn in den Jahren vor seinem Tod regelrecht umgetrieben hat (siehe dazu etwa Hegener, 2001a).

Untersucht man mehr ins Einzelne gehend, worauf sich Freud mit seinem Hinweis auf die »biblische Geschichte« bezogen hat, in die er sich schon so »frühzeitig« vertieft hat, so muss präzisierend hervorgehoben werden, dass sie aus der *Jüdischen Bibel* stammt und dass es zudem eine besondere Ausgabe der Jüdischen Bibel war, in der er als Kind diese Geschichte zu lesen begonnen hat: Gemeint ist die sogenannte *Philippson-Bibel*, die von dem Magdeburger Rabbiner Ludwig Philippson (1811–1889) stammt und die Freuds Vater schon einige Zeit vor Freuds Geburt als Familienbibel erworben hatte. Und auch Freuds Auseinandersetzung mit den biblischen Schriften im Rahmen seiner Arbeit an seinem Spätwerk in den 1930er Jahren konzentrierte sich in erster Linie auf die *Jüdische Bibel* und auf ihre Zentralgestalt Mose. Die jüdische Fassung der Bibel, so viel sei schon jetzt gesagt, ist nicht identisch mit dem »Alten Testament« der *Christlichen Bibel*, mit dem sie oft verwechselt wird. Tatsächlich unterscheidet sich die *Jüdische Bibel* von dieser sowohl durch bestimmte »formale« Charakteristika als auch durch damit verbundene disparate inhaltliche Setzungen und hat im Laufe vieler Jahrhunderte eine bestimmte Gestalt angenommen – wir werden weiter unten in dieser Einleitung auf die Unterschiede zwischen den jüdischen und christlichen Fassungen der Bibel sowie die daraus abgeleiteten sprachlichen Regelungen genauer eingehen. Eine Vernachlässigung der besonderen Gestalt der *Jüdischen Bibel* und ihrer Einbettung in die jüdische (Text-)Tradition verhindert, wie sich sogleich an einem ersten Beispiel zeigen wird, ein vertieftes Verständnis der kulturellen Prägung, die Freud durch eine »frühzeitige« Lektüre erfahren hat.

Die Bedeutung der *Jüdischen Bibel* für Freud und sein Werk und seine geradezu intime Vertrautheit mit ihr erschließt sich in einem zweiten Schritt durch die Feststellung, dass es vermutlich kein weiteres »Buch« gibt – dass die Bezeichnung der *Jüdischen Bibel* als »Buch« in vielerlei Hinsicht nicht passend ist, wird sich im Laufe dieser Einleitung zeigen –, das Freud sowohl in seinen veröffentlichten Werken als auch in seinen Korrespondenzen vielfältiger und häufiger zitiert hat.¹ Théo Pffrimmer gibt in seinem Buch *Freud lecteur de la Bible* an, dass Freud, nehme man die 39 Bücher des *Alten*

1 Freud sei überhaupt, so berichtet Jones (1962, S. 408), sehr bewandert in der Bibel gewesen und habe immer ein Zitat daraus zur Hand gehabt. Also nicht nur in den schriftlichen Äußerungen (in den Werken und Briefen), sondern auch in den Gesprächen war die Bibel offenkundig eine ständige Begleiterin und ein Referenzpunkt für Freud.

Testaments, aus 21 dieser Schriften zitiert habe (Pfrimmer, 1982, S. 283). Pfrimmer setzt damit in der im letzten Absatz beschriebenen Weise stillschweigend »die« Bibel mit ihrer christlichen Gestalt gleich, was einer kolonialen Aneignung der jüdischen (Text-)Tradition entspricht und, wie wir sehen werden, charakteristisch für die Geschichte des Christentums ist – es ist diese Annahme und Voraussetzung, die Pfrimmer in seiner Studie, der bislang einzigen systematischen Arbeit zum hier behandelten Thema, weitgehend die Möglichkeit nimmt, die Besonderheit der *Jüdischen Bibel* und ihre Bedeutung für Freud zu verstehen. Genauer besehen, geht Pfrimmer mit dieser Angabe von der im Protestantismus gültigen Kanongestalt der Bibel aus, in der die 24 oder 22² Schriften der *Jüdischen Bibel* auf 39 Bücher aufgeteilt wurden.³ Nimmt man die für Freud maßgebliche jüdische Fassung der Bibel, so hat Freud nach Auszählung der in der Übersicht von Pfrimmer aufgeführten Schriften aus immerhin 17 der in ihr enthaltenen 24 (oder 22) Büchern zitiert (ebd., S. 379–380). Betrachtet man nun noch, welche dieser Bücher am häufigsten Erwähnung finden, so fällt auf, dass – ganz entsprechend ihrer zentralen und übergeordneten Stellung in der jüdischen Tradition (wie im Folgenden gezeigt wird) – vor allem Zitate aus der *Tora*, also aus dem in der christlichen Tradition *Pentateuch* oder *Fünf Bücher Mose* genannten Schriften bei Weitem überwiegen.⁴ Gegenüber Zitaten aus der *Jüdischen Bibel* sind Schriftverweise

2 In der *Jüdischen Bibel* werden im Unterschied zu den christlichen Bibelausgaben das 1. und das 2. Buch *Samuel*, das 1. und das 2. Buch *Könige*, das 1. und das 2. Buch *Chronik*, die Bücher *Esra* und *Nehemia* sowie das *Zwölfprophetenbuch* jeweils als ein Buch gezählt, sodass sich eine Zahl von insgesamt 24 Büchern ergibt. Die Reduktion auf 22 Bücher entsteht, wenn zusätzlich sowohl das Buch *Richter* und das Buch *Ruth* als auch das Buch *Jeremia* und die *Klagelieder* als jeweils ein Buch gelten. Die beiden Zahlen 22 und 24 stehen zudem auf je eigene Art für Vollkommenheit und Vollständigkeit: Das hebräische Alphabet umfasst 22 Buchstaben und die Zahl 24 die doppelte Anzahl der 12 Stämme Israels.

3 In der katholischen Bibel (etwa im deutschsprachigen Gebiet in der Gestalt der *Einheitsübersetzung*) umfasst das Alte Testament 46 Bücher; in dieser Ausgabe werden die sieben im Protestantismus *deuterokanonisch* genannten Bücher (*Judit*, *Tobit*, *1. Makkabäer*, *2. Makkabäer*, *Weisheit Salomo*, *Jesus Sirach*, *Baruch*), die in griechischer Sprache überliefert sind, mit in den regulären Kanon aufgenommen und eingefügt (in den protestantischen Bibelausgaben werden diese und zum Teil weitere Schriften in unterschiedlichem Ausmaß angehängt und abgegrenzt).

4 Der Ausdruck »Pentateuch« setzt sich zusammen aus den Wörtern πέντε (*pente*), »fünf«, und τεύχος (*teuchos*), »Gefäß« oder »Krug«. In der Antike wurden die Papyrusrollen häufig in Krügen verwahrt, und der Teilausdruck *teuchos* steht metonymisch

auf das *Neue Testament* weitaus seltener und fallen qualitativ gesehen kaum ins Gewicht: Hier sind Erwähnungen aus dem Evangelium nach Matthäus in der Überzahl, und, über mehrere Arbeiten verteilt, hat sich Freud mit Paulus in zwar zum Teil anerkennender Weise, insgesamt aber doch kritisch und ablehnend auseinandergesetzt (Freud, 1911f, S. 360, 1921c, S. 99, 1930a, S. 474, 1939a, S. 192–194 und 244–245; siehe dazu auch Taubes, 1993, S. 106–131, der allerdings gegenüber Paulus in weiten Teilen unkritisch argumentiert und Freuds Auseinandersetzung mit Paulus einseitig aufnimmt).

Fragt man drittens noch, wie viele Bibelzitate sich bei Freud insgesamt finden lassen, so sind nur Schätzungen möglich, die aber aufschlussreich genug sind, um hier Erwähnung zu finden. Im 2. Band des Gesamtregisters der *Gesammelten Werke* werden unter der Rubrik »Bibliographisches Register« auf Seite 984 insgesamt 20 bzw. 21 Verweise aufgelistet⁵ – auch hier mit einer Verteilung von 18 zu 3 bzw. 17 zu 3 auf die Schriften der *Jüdischen Bibel* und des Neuen Testaments. Diese Auflistung ist sehr lückenhaft, und schon in der *Standard Edition* (Strachey, 1974, S. 186) werden etliche Stellen mehr angeführt, nämlich insgesamt 86 Zitate (siehe dazu auch Pfrimmer, 1982, S. 27). Damit liegt die Bibel knapp hinter den Zitaten aus den Werken von Goethe (1749–1832) (92 Verweise) und Shakespeare (1564?–1616) (76 Verweise). Man kann in diesem Zusammenhang ferner immer wieder lesen, Pfrimmer selbst habe bei seiner eigenen Sichtung schon zu Beginn der 1980er Jahre 488 unterschiedliche Erwähnungen sowohl von Schriften aus der *Jüdischen Bibel* als auch des Neuen Testaments im Werk Freuds und seinen Korrespondenzen ausfindig machen können (siehe etwa Vitz, 1988, S. 34; Gresser, 1994, S. 48; Rollins, 2007, S. 41). Diese Angabe ist meiner Kenntnis und Lektüre nach in Pfrimmers Buch aber an keiner Stelle zu finden, und sie erscheint eher wie die ungeprüfte Weitergabe eines Zitats. Doch immerhin enthält die (recht unübersichtliche) tabellarische Auflistung am Ende seines Buches (Pfrimmer,

für eine Papyrusrolle. Daraus wurde im 2. Jahrhundert CE in Alexandrien die vollständige griechische Bezeichnung *ἡ πεντάτευχος βιβλοῦ ἡ (pentateuchos biblos)*, »das fünf-bändige Buch«. Hier zeigt sich schon sprachlich der Übergang von den *Rollen* hin zu einem *Buch* (s. u.). Die Bezeichnung »Fünf Bücher Moses« wurde später vor allem in den Kirchen der Reformation populär.

5 Der 21. Verweis bezieht sich auf die (einzige) Erwähnung der *Philippson-Bibel* im Freud'schen Werk (Freud, 1900a, S. 589), die jedoch kein Zitat enthält (aber eine Anspielung auf bestimmte Holzschnitte in dieser Bibelausgabe – siehe Kapitel 1 und 4).

1982, S. 379–380) in einer überschlagenen Schätzung sicherlich mindestens 200 bis 300 Zitate, wovon weit mehr als 100 auf Freuds Schriften entfallen – allein in Freuds Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud, 1939a) sind 76 direkte und indirekte Zitate und Hinweise zu finden (siehe auch dazu Pfrimmer, 1982, S. 283). Und auch jetzt muss präzisierend hinzugefügt werden, dass die Verweise auf Stellen in der *Jüdischen Bibel* in eindeutiger Mehrzahl sind.

Nimmt man all diese Angaben und ersten Hinweise zusammen, so kann man schon jetzt kaum noch bezweifeln, dass die *Jüdische Bibel* für Freud weit mehr war als ein beliebiges Buch oder ein beiläufiges Bildungsgut, das ihm etwa nur für illustrative Zwecke gute Dienste geleistet hat. Wir werden im Fortgang der Kapitel dieses Buches ausführlich zu zeigen versuchen, dass Freud über die schon früh einsetzende und intensive Lektüre der Bibel, die in spezifische familiäre Beziehungserfahrungen eingebunden war, in die jüdische Tradition eingeführt wurde. Er konnte in die »biblische *Geschichte*«, also in die gerade für die *Jüdische Bibel* charakteristische narrative Gestalt ihrer Bücher eintauchen und dort die für das jüdische Selbstverständnis »fundierenden Geschichten« und »fundierenden Erinnerungen« (Assmann, 1999, S. 76–83 und 52) kennenlernen, die sein Selbstverständnis als Jude sowie überhaupt seinen Welt- und Schriftzugang wesentlich geprägt haben. Diese Geschichten waren zugleich auch eine Folie oder gleichsam eine »narrative Hülle«, mit deren Hilfe Freud seinen inneren Konflikten und Ängsten Ausdruck und Gestalt geben und in die er sie einbinden konnte. Gerade die verschiedenen Erwähnungen der Bibel in den privaten Korrespondenzen zeigen, dass er häufig dann auf die Bibel zurückgegriffen hat, wenn er sich in krisenhaften Situationen befand und eines rückversichernden Haltes bedurfte. Öffentlicher tritt dies erst am Ende von Freuds Leben in volle Erscheinung, als er sich im Angesicht der nationalsozialistischen Verfolgungen und des sich abzeichnenden eliminatorischen Antisemitismus sowie gezeichnet durch seine schwere Krebserkrankung auf die *Jüdische Bibel* und die nachbiblische talmudische Tradition offen zurückbesonnen, sich darüber seiner Herkunft versichert sowie die Psychoanalyse in die jüdische Tradition und Geistesgeschichte eingeschrieben hat (siehe dazu Hegener, 2014b). Trotz all der zu konstatierenden Schwankungen und Wechselfälle in seinem Verhältnis zum und zu seinem Judentum über die Jahrzehnte seines Lebens hinweg war der Bezug auf die *Jüdische Bibel* in Freuds Leben eine konstante Größe. Dies ist angesichts seines so deutlich artikulierten Unglaubens umso bemerkenswerter;

in der *Jüdischen Bibel* konnte er, umgekehrt formuliert, trotz seines Unglaubens einen zentralen Bezugspunkt für seine jüdische Zugehörigkeit finden.

Weitet man den Blick über die Person Freuds hinaus, so lässt sich überhaupt feststellen, dass der *Jüdischen Bibel*, über alle Richtungen und Denominationen hinweg, im Prozess der Herausbildung eines modernen Judentums ein hoher Stellenwert zugesprochen werden muss. Yaacov Shavit und Mordechai Eran (2007) haben in ihrer Studie *The Hebrew Bible Reborn. From Holy Scripture to the Books of Books* eindrucksvoll zeigen können, wie im deutschsprachigen Raum in einem etwa über drei Jahrhunderte ablaufenden Prozess, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wohl seinen Höhepunkt erreicht hat, Jüdinnen und Juden zunehmend die Bibel als die wichtigste Quelle und das bedeutendste Erbe einer gemeinsamen, Jahrtausende überdauernden Schriftkultur anzusehen gelernt und sich, allerdings auf neue und gewandelte Weise, wieder angeeignet haben. Die Bibel wurde sowohl im öffentlichen Diskurs als auch im privaten Leben prägend für das eigene Selbstverständnis und als der unverzichtbare und einzigartige Beitrag der jüdischen Religion und Kultur zur Entwicklung der gesamten Menschheit begriffen. Im Zuge dieser »Biblischen Revolution« wurde sie, zusammenfassend gesagt, zum maßgeblichen Baustein und Schlüsselmoment einer eigensinnigen jüdischen Identität und entfaltete bis hinein in die zionistischen Bewegungen ihren Einfluss.

Um auf die Bibel mit dieser Absicht und mit diesem Effekt überhaupt zugreifen zu können, mussten gute jüdisch-deutsche Übersetzungen geschaffen werden, die außerhalb der liturgischen Verwendung im synagogalen Gottesdienst (dort wurde ausschließlich der hebräische Text gelesen) genutzt werden konnten und in ihrer Treue zur masoretischen Fassung eine akzeptable Alternative zu den vorherrschenden christlichen Bibelwerken boten, die mit missionarischem Eifer unter den Jüdinnen und Juden vertrieben wurden. Im Rahmen der verstärkt seit Ende des 17. Jahrhunderts entstehenden neuen Übersetzungen (siehe dazu vor allem Bechtoldt, 2005, und Gillman, 2018) wurde ein überlieferter antiker Text in eine »moderne jüdische Bibel« (Levenson, 2011) umgeschaffen, und aus der »Heiligen Schrift« wurde so gewissermaßen das »Buch der Bücher« (Shavit & Eran, 2007), das nun nicht mehr nur ein religiöser, sondern für viele Jüdinnen und Juden ein (manchmal gar ausschließlich) kulturell-weltlicher Bezugspunkt wurde. Die bereits erwähnte *Philippson'sche Bibel*, die Freud so »frühzeitig« kennengelernt hat und mit dessen Hilfe er vor allem in die

»biblische Geschichte« eingeführt wurde, ist ein solches Übersetzungswerk des 19. Jahrhunderts und stellt vielleicht sogar den oder, etwas vorsichtiger formuliert, *einen* Höhepunkt der jüdischen Übersetzungskultur dar und musste der Tradition christlicher Enteignung (Schaffung eines »Alten Testaments«; koloniale Aneignung des *masoretischen* Textes durch Luthers Programm einer »Verdeutschung«; Abwertung des jüdischen Zugangs zur Bibel im Rahmen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft) mühsam abgerungen werden. Auf Freud bezogen, lässt sich begründet sagen, dass es ohne eine solche Übersetzung, die spezifische Besonderheiten wie einen umfangreichen Kommentar enthält und Mose und der Tora eine Zentralstellung einräumt, wohl nicht zu der starken und »nachhaltigen« Beeinflussung durch die *Jüdische Bibel* gekommen wäre, die in dem am Anfang dieser Einleitung erwähnten Zitat so deutlich ausgesprochen ist.

Trotz aller Einigkeit über die Bedeutung der Bibel und sogar angemessener Übersetzungen (was in Kreisen der Orthodoxie lange umstritten war) entstanden in den verschiedenen Strömungen des Judentums erhebliche Konflikte, die vor allem mit folgender Frage zu tun hatten: Lässt sich der biblische Text überhaupt ohne die große nachbiblische rabbinisch-talmudische Kommentarliteratur oder gerade nur in der Einheit von schriftlicher und mündlicher Überlieferung verstehen? Von orthodoxer und neo-orthodoxer Seite her wurde der jüdischen Aufklärungsbewegung die Abtrennung der schriftlichen Tora (erweitert: der Bibel) von der mündlichen (und später verschriftlichten) bzw. talmudisch-rabbinischen Überlieferung vorgeworfen: Sie kopiere bloß den protestantischen Biblizismus und sein Prinzip des *sola scriptura*, bewege sich in Richtung einer ins Häretische neigenden Abwendung von der jüdischen Tradition und riskiere damit eine Selbstpreisgabe des Judentums. Umgekehrt bzw. komplementär dazu lautete der Vorwurf von Vertreter und Vertreterinnen der jüdischen Aufklärungsbewegung *Haskala*, dass die überstarke Präsenz des Talmuds zu einer Vernachlässigung gerade der Bibel und ihrer Lektüre geführt habe und dass es entsprechend jetzt auf ihre Wiederaneignung vor allem durch gute Übersetzungen ankomme. Nur so sei es möglich, den nachwachsenden Generationen jüdischer Kinder sowie der nicht-jüdischen Welt das universell gültige Erbe des Judentums näherzubringen.

Wie nun lässt sich Freud mit seiner jüdischen Sozialisation in diesem Spannungsfeld positionieren? Von ausschlaggebender Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage dürfte der Umstand sein, dass beide Eltern

Freuds aus dem osteuropäischen Judentum stammten und dass sein Vater, Jacob Freud, aller vorliegenden Kenntnis nach eine traditionelle jüdische Ausbildung durchlaufen hat, die in der gemeinsamen Lektüre der (Philippson-)Bibel wirksam wurde. Seine intime Vertrautheit sowohl mit der biblischen als auch mit der nachbiblisch-talmudischen Tradition wird durch die zugänglichen familiären Dokumente und durch einschlägige historische Studien eindrücklich bestätigt. Jacob Freud wuchs im galizischen Tysmenitz auf, wo das rabbinische Judentum traditionell einen starken Einfluss hatte, geriet aber in seiner Jugend unter den Einfluss der auch dort wachsenden jüdischen Aufklärungsbewegung, »entfremdet[e]« (Freud, 1957e, S. 227) sich seiner Heimat und ließ sich in Mähren nieder. Alle bisherigen Versuche, ihn entweder rein in der liberalen Strömung im Judentum bzw. der jüdischen Aufklärungsbewegung der Haskala oder aber in einem »orthodoxen« Judentum zu verorten, lassen die grundlegende Spannung außer Acht, in der Jacob Freuds Leben stand. Er hat sich einerseits von der Tradition abgewendet, in gewisser Weise sogar mit ihr gebrochen, blieb ihr aber andererseits verbunden und hat sie gerade durch seinen Bruch hindurch fortgesetzt, wie nicht zuletzt eine genaue Lektüre und Interpretation seiner Einträge in der Familienbibel zeigen (Kapitel 1).

In dieser Spannung von Verrat und Treue und »ungebrochen gebrochen« (Bodenheimer, 2012), die bis ins Paradoxe getrieben werden konnte, liegt vielleicht überhaupt ein konstitutives Merkmal der jüdischen Traditionsbildung und -weitergabe begründet, die sich im 18. und 19. Jahrhundert unter den Vorzeichen von Aufklärung, Säkularisation und einer beschleunigten wissenschaftlichen Entwicklung gezeigt hat. Besonders schön ist diese Spannung in einer Geschichte ausgedrückt, die Gershom Scholem (1957, S. 382) nacherzählt und kommentiert hat:

»Als man den Ropschitzer Zadik, einen der großen Schüler des Sehers von Lublin, fragte: ›Warum lebst du nicht nach der Weise deines Lehrers?‹, sagte er: ›Im Gegenteil, ich folge ihm durchaus; so wie er seinen Lehrer verlassen hat, so verließ ich ihn.‹ Jeder also bewahrt, indem er seinen eigenen Weg geht, den Sinn der wahren Schülerschaft. Die Tradition, sich von der Tradition loszureißen, bewirkt solch seltsames Paradox.«

Jacob Freud hat seinem Sohn Sigmund mit dem Geschenk der neu eingebundenen Familienbibel zu dessen 35. Geburtstag mitsamt dem bei-

gefügten Widmungsschreiben eine ganz vergleichbare Botschaft vermittelt. Im Zentrum dieses Schreibens, in den Zeilen 9 und 10, können wir lesen: »Seitdem war das Buch verwahrt/verborgen wie die zerbrochenen Tafeln [des Gesetzes; W.H.] in einer Lade bei mir.«⁶ Jacob Freud wollte seinem Sohn damit sagen, dass er die (Familien-)Bibel für ihn seit den Tagen der gemeinsamen Lektüre in seiner Kinderzeit und über die Jahre seiner Abwendung von der jüdischen Religion aufbewahrt habe, und hat so Freuds Entwicklung deutend in den Kontext einer zentralen mosaischen Erzählung und ihrer talmudischen Auslegung eingebunden. Zum einen bezieht Jacob Freud sich in diesen beiden Zeilen auf einen Vers aus dem Buch *Deuteronomium*, in dem es heißt: »ist's nicht *verschlossen* bei mir, *versiegelt* in meinen Schätzen[?]« (*Deuteronomium* 32,34; Hervorhebung W.H.).⁷ Was verschlossen wird, sind, wie der Fortgang der Zeile zeigt, die von Mose ursprünglich im Zorn über den nach seinem ersten Aufenthalt auf dem Berg Sinai (der im Buch *Deuteronomium* »Horeb« heißt) festgestellten Abfall des israelitischen Volkes *zerbrochenen* Tafeln des Gesetzes, die nun in der Lade verwahrt werden. Jacob Freud spielt zum anderen auf mehrere Bibelauslegungen an, die sich *nur* im *Babylonischen Talmud* finden und die er offenbar gut kannte: So heißt es in einer dieser typisch freien Auslegungen, im Traktat *Menahoth* (99b; Hervorhebung W.H.): »Res Laqis sagte: Zuweilen ist die Störung der Tora ihre Erhaltung, denn es heißt: *die du zerbrochen hast*; der Heilige, gepriesen sei er, sprach nämlich zu Mose: Dank dir, daß du sie zerbrochen hast.« Die Aussage, die Jacob unter Zuhilfenahme dieser Auslegung treffen und seinem Sohn vermitteln wollte, dürfte in etwa so lauten:

»Das Vergessen und sogar die (Zer-)Störung der Tora und ihres Studiums, symbolisiert in den zerschlagenen und aber aufbewahrten ersten Tafeln, ist ein unvermeidlicher und sogar notwendiger Bestandteil im Prozess auch Deines Lebens; Deine Abwendung soll gerade nicht verfolgt und bestraft, sondern mit liebevoller Nachsicht behandelt und sogar begrüßt werden. Ich überreiche Dir das Buch der Bücher in einem neuen Einband und übergebe es Dir zu einem neuen Studium.«

6 Die hebräischen Zeilen werden hier in der Übersetzung von Gadi Goldberg wiedergegeben (siehe dazu auch die entsprechende Anmerkung im 1. Kapitel).

7 Die Bibelzitate in diesem Buch stammen, wenn nicht anders ausgewiesen, durchgehend aus der *Philippson-Bibel* (zur Begründung siehe Kapitel 1).

Es ist mithin so, dass Jacob Freud seinem Sohn zu verstehen geben wollte, dass er dessen zum Teil heftigen Angriff auf den jüdischen Glauben und die jüdische Tradition nicht zuletzt aus den Erfahrungen seiner eigenen Lebensgeschichte heraus verstehen könne und ihn nicht verurteile. Ja, er begrüßte diesen Angriff sogar, da er unumgänglich notwendig ist, damit Freud seinen ganz eigenen Zugang zum jüdischen Überlieferungszusammenhang finden konnte. Jacob schenkte seinem Sohn Sigmund Freud die (Familien-)Bibel im Gefühl der väterlichen Liebe und in dem Vertrauen, dass er die biblische und überhaupt die jüdische Tradition nicht vergessen, sondern sie eigensinnig fortsetzen werde.

Und tatsächlich hat Freud dies, wie detailliert zu zeigen sein wird, vielfältig getan und auf seine Weise die gespannte Dialektik von Verrat und Treue fortgesetzt: Nur wenige Jahre nach Freuds 35. Geburtstag starb Jacob Freud, und dieses Ereignis »revolutionierte« nach seiner eigenen Angabe seine Seele (so Freud an Ernest Jones; Freud & Jones, 1993, S. 369f.). Er begann in der Folge seine Selbstanalyse, trat in die *B'nai-B'rith*-Loge ein und konnte die psychoanalytische Grundschrift *Die Traumdeutung* (Freud, 1900a) schreiben. In diesem Werk greift Freud die väterliche Tradition auf seine eigenwillige Art auf und gibt schließlich an, er habe den »Traum behandelt wie einen heiligen Text« (ebd., S. 518). Ausgehend von dieser Bekundung lässt sich tatsächlich bis in die einzelnen Deutungsschritte hinein zeigen, dass die Freud'sche Methode der Traumdeutung dem im talmudisch-rabbinisches Judentum gründenden methodischen Schriftzugang analog ist und seine gleichsam säkularisierte Fortsetzung bildet (siehe dazu auch Hegener, 2017). Während Freud in der *Traumdeutung* die Träume wie »heilige Texte« behandelt hat, hat er in seinem Spätwerk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud, 1939a) gleichsam umgekehrt die als heilig geltenden Texte der biblischen Überlieferung wie Träume behandelt und sie mithilfe seiner psychoanalytischen Methode gedeutet, die selbst aber schon ihre Herkunft aus der genannten jüdischen Traditionslinie nicht verleugnen kann. Mit seinem testamentarischen Spätwerk schuf Freud gleichsam einen säkularen psychoanalytischen *Midrasch*.⁸ Nimmt man die beiden grundlegenden Werke des Freud'schen Œuvres zusammen, mit denen der volle Beginn und das Ende seines psychoanalyti-

8 Unter einem Midrasch wird in der jüdischen Tradition, grob gesagt, eine aktualisierende Interpretation eines biblischen Textes verstanden (siehe dazu Hegener, 2017, S. 27–32, und die weiteren Erläuterungen im 5. Kapitel).

schen Schaffens markiert sind, so lässt sich erkennen, wie sich unter der Voraussetzung eines jüdisch-talmudischen Text- und Weltzugangs klinische Methode und Kulturanalyse durchdringen.

Es drängt sich an dieser Stelle geradezu ein Satz von Karl Abraham (1877–1925) auf, der mit dem tiefen Gefühl einer geistigen Verwandtschaft am 11. Mai 1908 Freud auf die talmudischen Spuren in seinem Buch über den Witz (Freud, 1905c) hingewiesen hat und ihm schrieb: »Die talmudische Denkweise kann ja nicht plötzlich aus uns verschwunden sein« (Freud & Abraham, 2009a, S. 109). Und nach einer genauen Lektüre der Texte zeigt sich tatsächlich, dass, wie Abraham unübertroffen präzise sagt, die einen ganzen Schrift- und Weltzugang schaffende »talmudische *Denkweise*« trotz aller Abwendung keineswegs als verschwunden gelten kann – so wie nach psychoanalytischem Verständnis überhaupt nichts, und erst recht nicht etwas von so großem Einfluss »verschwinden« kann. Der Bezug auf den Talmud sollte und musste aber, abgesehen von einigen wenigen direkten Hinweisen, eher unsichtbar und verborgen bleiben; die »talmudische Denkweise« konnte sich unter der Vorherrschaft der christlichen Dominanzkultur in ihrem universellen Anspruch nicht zeigen und galt spätestens seit der Zeit der Aufklärung als überkommen und bloß partikular jüdisch (siehe dazu auch Vogt-Moykopf, 2009; s. u.). Freud, der fürchtete, dass die Psychoanalyse zu einer bloß partikularen »jüdisch-nationalen Angelegenheit« erklärt werden könnte, konnte gerade diesen so wichtigen Teil der jüdischen Tradition nur maskiert zur Geltung bringen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt stand er sogar, nachdem er Carl Gustav Jung (1875–1961) kennengelernt und sich von ihm den Einzug der Psychoanalyse in das »gelobte Land der Psychiatrie« (Freud, 1974a, S. 218) erhofft hatte, sogar in der Gefahr, die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse zur Sicherung ihres akademisch-wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Erfolges und Fortbestandes ganz unkenntlich zu machen. Umgekehrt führten im Fortgang der Geschichte die heftigen Enttäuschungen im Verhältnis zu Jung und dessen sich zunehmend zeigender Antisemitismus sowie die schmerzliche Bewusstwerdung der Gefahr, die in der Verleugnung der jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse liegt, zu Schuldgefühlen, Wiedergutmachungswünschen sowie einer verstärkten Rückbesinnung auf die väterliche Tradition und auf ihre Zentralgestalt Mose.

Die Marginalisierung der jüdischen Tradition und ihre Entwertung als eine bloß partikuläre Größe betraf, wie schon angesprochen wurde und nun etwas genauer ausgeführt werden soll, insgesamt viel weniger die Bibel

und ihre Zentralgestalt Mose – sie wurde als universeller Bezugspunkt in der christlichen Mehrheitsgesellschaft mit den typischen Entstellungen und Entwertungen eher akzeptiert – als vielmehr die Einheit von schriftlicher und mündlicher Tradition sowie den vor allem in den *Midrashim* aber auch, allerdings hier mehr indirekt, in den *Talmudim* entwickelten, spezifisch jüdischen Zugang zu den biblischen Schriften.⁹ Insbesondere der Talmud hatte auch in maßgeblichen Teilen des zeitgenössischen Judentums seit spätestens dem Beginn der 19. Jahrhunderts eine äußerst schlechte Presse. Er galt nun als der Inbegriff einer veralteten Überlieferung und wurde vornehmlich dem osteuropäischen Judentum mitsamt seinen als unmodern geschmähten Formen der pädagogischen Vermittlung zugeschrieben. Freud hat diese Entwertung vermutlich schon während seines Religionsunterrichtes in der Volksschule und auf dem Gymnasium aufgenommen, wiewohl einschränkend gesagt werden muss, dass in der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie aufgrund bestimmter Bedingungen, die mit ihrem Charakter als »Vielvölkerstaat« zusammenhängen, die Abwertung der talmudisch-rabbinischen Judentum und seinen Lehr- und Lernformen weniger stark ausfiel als in damaligen deutschen Ländern. Nichtsdestotrotz wurde das Studium des Talmuds auch in Österreich mit der traditionellen jüdischen Schule, dem in Osteuropa verbreiteten »Chederwesen«, in Verbindung gebracht, von dem etwa der für den jüdischen Religionsunterricht in Wien einflussreiche Pädagoge und Historiker Gerson Wolf (1823–1892) abschätzig meinte, es sei noch nicht gelungen, es vollständig abzuschaffen, denn noch grassiere dieses »unerquickliche« und »unwissenschaftliche« Studium in »Ungarn und Galizien« (Wolf, 1867, S. 18).

Mit Galizien ist aber, wie bereits erwähnt, die Herkunft von Freuds Familie mütterlicherseits wie väterlicherseits benannt, von der er sich gerade in der Zeit seiner Adoleszenz sowie in seinen frühen Jahren an der Universität mit aller Kraft abzusetzen bemühte – und wir werden sehen, dass diese Abwendung vornehmlich in der höchst problematischen Beziehung Freuds zu seiner Mutter gründet und zu einer schroffen Reaktion gegen sowohl den jüdischen Glauben als auch gegen die ihn tragende hebräische Sprache führte. Es sind zwei Briefe bekannt (Freud, 1971 [1969a], S. 107–108, und 1985c [1887–1904], S. 141–142), in denen Freud auf Jüdinnen und Juden,

9 In den *Talmudim* bezieht sich die Interpretation direkt auf die Mischna, also auf die erste Niederschrift der religionsgesetzlichen Überlieferung, die als »mündliche Tora« bezeichnet wird.

die offenkundig nach Habitus und Auftreten aus dieser Region stammten und Jiddisch sprachen, mit äußerster Verachtung reagiert hat. Wiewohl die volle Verbürgerlichung seiner Existenz (unter Gegenbesetzung des für ihn mit Armut, Strenggläubigkeit und Rückständigkeit verbundenen ostjüdischen Erbes) Freuds dringlicher Wunsch war, kam allerdings eine Konversion, wie sich ebenfalls den Briefdokumenten entnehmen lässt (siehe etwa Freud & Bernays, 2013, S. 104), für ihn niemals ernsthaft infrage. Wie weit sein Assimilationswunsch in dieser Zeit aber dennoch reichte, lässt sich daran ablesen, dass er sich zu Beginn seines Medizinstudiums dem »Leseverein der deutschen Studenten Wiens« anschloss (siehe dazu McGrath, 1967, 1986; Gödde, 1999, S. 96–103), einem Verein also, der aus Begeisterung über die Gründung des Deutschen Reiches 1871 geschaffen worden war, pangermanische Ziele vertrat (Studenten anderer Nationalitäten wurden rigoros ausgeschlossen), eine strikt deutsche Ausrichtung der Wiener Universität propagierte und durch einen verbreiteten (wenn auch nicht rassistischen) Antisemitismus geprägt war. Die Erfahrung einer immer militanter werdenden Judenfeindschaft, aber auch der verstärkte Kontakt mit ausgleichenden väterlichen Figuren wie seinem Mentor und Kollegen Josef Breuer (1842–1925) und seinem verehrten Religionslehrer Samuel Hammerschlag (1826–1904) sowie schließlich der Tod seines Vaters bewirkten, dass Freud die Hoffnung auf eine vollständige Assimilation aufgab und sich der jüdischen Tradition wieder zuwenden konnte. Es sollte jedoch noch sehr lange dauern, bis Freud sich offener auf seine Herkunft beziehen und in einem Brief vom 9. April 1935 erklären konnte: »Ich hoffe, es ist Ihnen nicht unbekannt, dass ich mich immer treu zu unserem Volk gehalten und nie für etwas anderes ausgegeben habe, als ich bin: *ein Jude aus Mähren, dessen Eltern aus dem österr. Galizien stammten*« (Hervorhebung W. H.).¹⁰

Mir scheint, dass die Anerkennung seiner ostjüdischen Herkunft und der Bedeutung, die das damit verbundene Erbe für ihn und die Psychoanalyse hat, nicht allein Freud schwerfiel, sondern aus noch ganz anderen Gründen auch im deutschsprachigen Raum bislang nicht nachvollzogen wurde und ein Desiderat der Forschung ist. Trotz einer hierzulande weit entwickelten Freud-Biografik und zahlreicher Detailstudien zu allen möglichen Aspekten seines Lebens und Werkes fehlen fundierte Untersuchungen zur Bedeutung und

10 Dieser Brief findet sich in den Freud Archives der Library of Congress in Washington (siehe <https://loc.getarchive.net/media/sigmund-freud-papers-general-correspondence-1871-1996-fehl-siegfried-1935-8b0ee4>).

Auswirkung seiner und der (ost-)jüdischen Herkunft seiner Eltern sowie der gerade im Ostjudentum beheimatet gewesenen Einheit von sowohl schriftlicher als auch mündlicher, von biblischer und talmudischer Tradition – eine bedeutende Ausnahme stellen die Arbeiten von Yigal Blumenberg (1996, 1997, 2002, 2006, 2012) dar. Es ist, als würde das in Deutschland nach der Shoah vorherrschende »Aneignungstabu« (Beland, 2008 [1987]), das gegenüber dem Freud'schen Werk insgesamt wirksam ist, sich besonders auf diesen Teil seiner Herkunft beziehen. Hier sind vermutlich die Schuldgefühle, sich etwas anzueignen, was durch die eigenen Eltern und Großeltern zerstört wurde, noch immer besonders mächtig. Schnell steht, wenn es darum geht, dass das Freud'sche Werk Teil des jüdischen Erbes ist, der Verdacht im Raum (und wird gelegentlich auch offen geäußert), die Psychoanalyse solle jüdisch vereinnahmt oder gar zu etwas Religiösem erklärt werden. Dieser Eindruck eines mangelnden Zugangs zu diesem Teil seines Werkes und Lebens in Deutschland und Österreich verstärkt sich, wenn man die Forschungsliteratur aus anderen Ländern, insbesondere die aus den USA und aus England, im Kontrast hinzuzieht.¹¹ Für nahezu alle Themenbereiche, die in diesem Buch abgehandelt werden, ist hier der Forschungsstand seit vielen Jahren erkennbar fortgeschrittener, und der Zugriff auf die Fragestellungen wirkt deutlich weniger voreingenommen und unbefangener: Exemplarisch seien in der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens die Arbeiten von Rainey (1975), D. Klein (1985), Ostow (1989), Rice (1990), Yerushalmi (1991), Goodnick (1992), Gresser (1994), Rizzuto (1998) und auch Berke (2015) erwähnt, die bislang in der Geschichtsschreibung der Psychoanalyse in Deutschland und Österreich kaum oder gar nicht rezipiert wurden.¹² Ein wesentliches Anliegen des vorliegenden Buches ist es, den durch diese Studien erreichten Forschungsstand breiter bekannt zu machen und darauf aufbauend neue Ergebnisse und Einsichten zu präsentieren.

11 So gibt es im deutschsprachigen Raum etwa noch immer Freud-Monografien, wie jüngst die von Mayer (2016), die in ihrer Darstellung des Freud'schen Werkes (und Lebens) meinen, ohne *jegliche* Erwähnung seiner jüdischen Herkunft und der jüdischen Tradition, in der er geschrieben hat, auskommen zu können.

12 Das Buch von Balmary *Das verbotene Opfer: Freud und die Bibel* (2012) habe ich in diese Aufzählung nicht mit aufgenommen, da es in diesem Text nicht, wie der (Unter-)Titel vermuten lässt, um Freuds Beziehung zur Bibel geht, sondern um eine psychoanalytische, an Lacan orientierte Interpretationen biblischer Texte, die zudem einen deutlich christlichen Überhang aufweisen (was bei dem starken Katholizismus Lacans vielleicht nicht ganz verwunderlich ist).

Das Buch gliedert sich in fünf größere Kapitel und beginnt mit einer möglichst genauen Dokumentation und Analyse der Einträge Jacob Freuds in die *Philippson-Bibel*, die hier »jüdische Texturen« genannt werden sollen, da sie den ganzen Reichtum seiner jüdisch religiösen und kulturellen Bildungsgeschichte enthalten und gleichsam orchestrieren (*Kapitel 1*). Wichtig ist es mir dabei, die Texte selbst sprechen zu lassen, deutsche Übersetzungen aller hebräischen Einträge vorzulegen (was bislang nicht geschehen ist bzw. hier zum ersten Mal geschieht) und möglichst allen Verweisen auf die jüdische Schrifttradition (Bibel, Talmud, Gebete) einer psychoanalytischen Traum- und talmudischen Textanalyse gleich *en detail* nachzugehen. Ein erstaunliches Resultat der Betrachtung der Einträge aus dem Geburtsjahr Freuds ist, dass sich hier wichtige Konfliktlinien der Geschichte von Jacob Freud, aber auch determinierende Vorgriffe auf die nicht minder konfliktreiche Entwicklung von Sigismund bzw. Sigmund Freuds jüdischem Selbstverständnis finden lassen. Die Bruch- und Konfliktlinien stehen, wie bereits angesprochen, in einer die individuellen Lebensgeschichten übergreifenden Spannung von Verrat und Treue zur jüdischen Tradition. Besonders Jacob Freuds kunstvoll gestaltetes Widmungsschreiben zu Freuds 35. Geburtstag, das wie ein Brief stilisiert und in einer besonderen, im aufgeklärten Judentum bekannten literarischen Form (*Melitzah*) geschrieben ist und ein Mosaik aus Stücken aller Teile der jüdischen Schrifttradition enthält, vermittelt eine Botschaft an seinen Sohn und hat ihm, wie sich zeigen soll, entscheidende persönliche und berufliche Entwicklungsräume eröffnet. Hinzugenommen wird in diesem Kapitel noch ein weiteres Geburtstagsschreiben, das ebenfalls aus der Feder Jacob Freuds stammt, an Freuds jüngeren Bruder Alexander Freud (1866–1943) gerichtet ist und erneut eine Vielzahl von Schriftverweisen enthält, die in einer ähnlichen Aussage und Botschaft kulminieren: Sie rufen unter Bezug auf den Talmudtraktat *Berakhoth*, der bereits im Widmungsschreiben aufgerufen wurde und gerade für das talmudische Verständnis des Traumes und seiner Deutung entscheidend ist, dazu auf, nicht den Sünder oder die Sünderin, sondern die Sünde anzugreifen und Nachsicht zu üben. Dieses Kapitel enthält schließlich auch detailliertere Angaben über die Editions-geschichte der *Philippson-Bibel* und die möglichen Hintergründe und Zusammenhänge ihres Erwerbs als Familienbibel durch Jacob Freud.

Im *zweiten Kapitel* soll der langen Geschichte der jüdischen Bibelübersetzungen nachgegangen werden, um das Philippson'sche Bibelwerk besser in seinem Stellenwert innerhalb dieses Prozesses einordnen und verstehen

zu können. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den zuerst jiddischen und dann deutschen Übersetzungen, die im 17., 18. und 19. Jahrhundert entstanden sind, und nicht erklärbar werden ohne die vorausgehende hegemoniale Wirkung, die die Bibelübersetzung durch Martin Luther (1483–1546) entfaltet hat. Luther wollte das »Alte Testament« in einem Akt kolonialer Enteignung ganz und gar »verdeutschen« und einen Zugang zur hebräischen Sprache schaffen, der unabhängig war von der Vermittlung durch jüdische Gelehrte (was damals vor allem bedeutete: von Konvertiten) und von der jüdischen Kommentarliteratur. Mit der Aufklärung wuchs auch von jüdischer Seite aus im deutschsprachigen Raum das Bedürfnis, moderne Bibelübersetzungen zu schaffen, die vor allem eine Alternative zu der geradezu erdrückenden *Luther-Bibel* bieten konnten. Dabei zeigt sich auch jetzt die nun bereits mehrfach beschriebene dialektische Spannung von Bruch und Treue: Einerseits weisen die Übersetzungswerke dieser Zeit unverkennbar Merkmale des Modernisierungsprozesses auf (Schaffung von Gebrauchsbibeln für den nicht-synagogalen Gebrauch; Individualisierung der Autorschaft; Entwicklung von wissenschaftlichen Kommentaren; Bedürfnis nach ästhetisch ansprechenden Formaten), sie versuchen andererseits aber zugleich sich in die Kontinuität der jüdischen Tradition zu stellen (wortgetreue Übersetzungen; zweisprachige Ausgaben; Berücksichtigung der schriftgelehrten talmudischen Literatur). Ludwig Philippson musste sich im 19. Jahrhundert mit seiner Übersetzung zudem gegen die immer dominanter werdende, protestantisch geprägte historisch-kritische Bibelwissenschaft positionieren, durch die sich im Rahmen der damals aufkommenden »Graf-Wellhausen-Hypothese« die Vorstellung verbreitete, die Entwicklung der israelitischen Religion sei in einen fortlaufend regressiven Prozess von einer Naturreligion zu einer theokratischen Priesterreligion verlaufen und es gebe einen Bruch zwischen der exilisch-nachexilisch entstandenen Gesetzgebung und der Prophetie. Die Hypothese von einem nachexilischen religiös-nationalen Verfallsprozess Israels zum Judentum hin ist bekannt geworden unter der Formel *lex post prophetas*. Damit war die Einheitlichkeit und »Authentic« der *Jüdischen Bibel* angegriffen, und Philippsons Bibelwerk ist nicht zuletzt auch als konkreter Gegenentwurf zu dieser Entwertung zu begreifen. Anders als oft in der psychoanalytischen Literatur zu finden ist (zuletzt etwa bei Whitebook, 2018, S. 34), war Ludwig Philippson kein reiner Vertreter des Reformjudentums, sondern vertrat eine äußerst gemäßigte Reform, die auf eine religiöse Wiederbelebung im *ganzen* Judentum hoffte und gerade deshalb auch um den

Ausgleich mit der (Neo-)Orthodoxie bemüht war – und genau aus dieser Zwischenstellung heraus, wie sich vermuten lässt, war diese Bibelausgabe für Jacob und Sigmund Freud so passend und konnte so »nachhaltig« in ihrer Wirkung sein.

Im *dritten Kapitel* soll der Versuch unternommen werden, Freuds religiös-schulische Sozialisation zu rekonstruieren. Es wurden dafür die verfügbaren Curricula und die verwendeten Schulbücher des Religionsunterrichtes der beiden Schulen, die Freud in Wien besucht hat, dokumentiert und untersucht: Gemeint ist eine private und das heißt zwingend eine jüdische Volksschule und das Leopoldstädter Communal-Real- und Obergymnasium. Was die Volksschule betrifft, so ist noch immer ungeklärt, auf welche der zahlreichen möglichen Schulen Freud genau gegangen ist und wie viele Schuljahre er dort verbracht hat (in diesem Kapitel wird dazu ein erster archivarischer Beleg für den Abschluss im Fach Religion der letzten Klasse in der Volksschule vorgelegt). Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage waren ein bestimmter Unterrichtsstoff verbindlich und bestimmte Lehrmittel vorgegeben – wenn sie nicht in einer Volksschule erarbeitet werden konnten, so musste dies privat, im häuslichen Unterricht geschehen. Betrachtet man diese genauer, so fällt auf, dass das Erlernen der hebräischen Sprache ganz im Mittelpunkt des Unterrichts stand und diese Schwerpunktsetzung das explizite Ziel verfolgte, die Schüler und Schülerinnen in die Lage zu versetzen, den biblischen Text in seiner Urfassung lesen und am synagogalen Gottesdienst teilnehmen zu können. Samuel Hammerschlag, Freuds Religionslehrer und Mentor, hat in einer Schrift »Das Programm der israel. Religionsschule in Wien« entsprechend formuliert, »dass der Vortrag der Bibel in der Ursprache Basis und Ausgangspunkt für den gesamten Religionsunterricht zu bilden habe [...]« (Hammerschlag, 1869, S. 3). Die Sprachfibeln etwa sollten es den Kindern ermöglichen, den hebräischen Text *lesen* zu können (gelehrt wurde nicht die im Vergleich zur Druckschrift deutlich verschiedene hebräische Schreibschrift). Historisch betrachtet, war der so gefasste Unterricht Resultat eines längeren Reformprozesses und unterschied sich erkennbar von der bis dahin gültigen Form der Vermittlung anhand von Katechismen. Auch dieser reformierte Religionsunterricht hat es Freud mithin ermöglicht, sich ohne katechetische Reglementierung den biblischen Text freier anzueignen und seinen eigenen Zugang zu ihm finden zu können. Von den Ergebnissen dieses Kapitels aus, die nahelegen, dass Freud über mehrere Jahre Hebräischunterricht hatte und zumindest des *Lesens* der »heiligen Sprache« kundig gewesen ist,

stellt sich die Frage, warum er immer wieder behauptet hat, er habe diese Sprache nie erlernt. Eine begründete Antwort auf diese Frage lässt sich aber nur im Gesamtzusammenhang seiner frühen Entwicklung finden.

Im *vierten Kapitel* möchte ich in einer Art Miniatur- und Spezial-Biografie der Entwicklung von Freuds jüdischem Selbstverständnis über die Zeit seiner Lebensspanne nachgehen. Ein klarer Schwerpunkt liegt dabei auf seiner frühen Entwicklung, und es soll gezeigt werden, dass die Beziehung zu seinen Eltern höchst disparaten Mustern folgte, die in ihrer Unterschiedlichkeit einen großen Einfluss auf sein Verhältnis zum jüdischen Glauben, zur *Jüdischen Bibel* sowie zur hebräischen Sprache ausgeübt haben. Während Freud in der Beziehung zu seinem Vater ambivalenzfähig war, gegen ihn revoltieren und seinen Tod betrauern sowie überhaupt in der Auseinandersetzung mit ihm seine eigensinnige jüdische Identität ausformen konnte, war das Verhältnis zu seiner Mutter durch tiefgreifende und traumatische Verluste geprägt, die, so lautet eine zentrale These dieses Kapitels, zu einem Glaubens- und Sprachverlust geführt hat. Freud konnte sich nie von ihr lösen und den Tod seiner Mutter, die zeitlebens eine große Intoleranz gegenüber eigentlich allen Verlusten und Trennungserfahrungen zeigte, nie betrauern. Die Beziehung zu ihr ließ sich nicht transformieren, was sich nicht zuletzt auch darin zeigt, dass Freud nie zur theoretischen Konzeption einer eigenständigen weiblichen Entwicklung durchdringen konnte und Zeit seines Lebens an einer blanden Idealisierung der Mutter-Sohn-Beziehung festgehalten hat. Es war die ausgleichende Beziehung zu seinem Vater, die in eine intensive gemeinsame Lektüre der Bibel eingebunden war, die ihm geholfen hat, sich trotz des erwähnten Glaubens- und Sprachverlustes als Jude verstehen zu können. Allerdings war dieses Gefühl der Zugehörigkeit, wie weiter oben schon angedeutet, Schwankungen unterworfen: Sie reichte von der Abwendung von und dem Angriff auf die jüdische Tradition in der Zeit seiner Adoleszenz und seines frühen Erwachsenenlebens über ihre Wiederaneignung nach dem Tod seines Vaters 1896, von seiner anfänglichen Bereitschaft in der Beziehung zu Carl Gustav Jung und den Schweizer Psychiatern, psychoanalytische *Schibboleths* für die akademisch-universitäre Anerkennung der Psychoanalyse als Wissenschaft zu opfern, über die mit Schuldgefühlen und Wiedergutmachungswünschen verbundene Neuentdeckung der Figur des Mose in der Zeit der Trennung von Jung bis hin zu einer breiten Rückkehr zu sowohl der biblischen als auch der talmudischen Tradition seit spätestens dem Beginn der 1930er Jahre.

Im *fünften Kapitel* werde ich schließlich der Frage, wie sich die biblische und talmudische Tradition in Freuds Denken und Schreiben niederge-schlagen hat, anhand einer detaillierteren Analyse zweier seiner wichtigs-ten, wenn nicht gar *der* wichtigsten Werke nachgehen: der *Traumdeutung* (Freud, 1900a) und *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud, 1939a). Wie bereits weiter oben angesprochen, nehmen diese Bücher den jüdischen Welt- und Schriftzugang breit auf und entfalten in der Analyse des Traumtextes und der biblischen Schriften das Szenario einer talmudischen Hermeneutik, in der kein vor- oder festgeschriebener Sinn vorausgesetzt wird, der bloß zu aufzufinden ist, sondern der plastische Sinn in der Beziehung zwischen Text und Leserinnen und Lesern stets aufs Neue geschaffen und fortgeschrieben werden muss. Insgesamt zeigt sich, dass die Freud'sche Psychoanalyse diejenige zeitgenössische Wissenschaft ist, die das biblisch-talmudische Erbe wie wohl keine andere in sich auf-genommen hat und es mit ganz eigenen Mitteln und Vorzeichen trans-formiert hat. Zugleich aber, wie Bruckstein (o.J.) in ihrem Aufsatz »... die talmudische Denkweise ... Wunderwaffen und eines Schattens Traum« hervorhebt, ist die Psychoanalyse derjenige Diskurs, der fortgesetzt in der Gefahr steht, das talmudische Erbe durch seine eigene Institutionalisierung zu versiegeln – eine Gefahr, der bereits Freud erlegen ist, die im National-sozialismus zur zerstörerischen Realität wurde und auch im Nachkriegs-deutschland durch ihre breite Medizinalisierung und Professionalisierung mehr als virulent ist. Ja, man könnte sogar sagen, dass erst der Talmud ver-schwinden musste, damit sich die »talmudische Denkweise« (Abraham) weitgehend unerkannt in die Psychoanalyse einnisten und dort seine Zer-störung beschädigt überleben konnte.

Es ist in diesem Buch schon titelgebend von der *Jüdischen Bibel* die Rede, eine Bezeichnung, die weiterer Erläuterung bedarf (siehe dazu etwa Schmid & Schröter, 2019, S. 22–38). Zuerst muss einem verbreiteten Miss-verständnis begegnet werden: Die *Jüdische Bibel* ist nicht das Alte Testa-ment und nicht die Bibel abzüglich des Neuen Testaments. Gegen jede christliche Vereinnahmung, die eine solche Auffassung und Redeweise nämlich bedeutet, muss betont werden, dass die *Jüdische Bibel* in jeder Hin-sicht eigenständig und unabhängig ist sowie im Vergleich zum christlichen Alten Testament zentrale Besonderheiten aufweist. Beginnen wir mit for-malen Kennzeichen: Im Unterschied zu den christlichen Bibeln, für die von Beginn an Kodizes verwendetet wurden und die mithin also schon immer

buchförmig waren, sind im Judentum die Schriften lange Zeit auf Rollen geschrieben worden, und noch immer wird im synagogalen Gottesdienst die Tora, das Herzstück der *Jüdischen Bibel* und der Inbegriff der gesamten göttlichen Offenbarung (und als *Tora sche 'be 'alpe* umfasst sie auch die mündlichen Erläuterungen, die nach traditionellem Verständnis in der Mischna und im Talmud aufbewahrt werden – s. u.), aus einer solchen Rolle vorgelesen. In diesen Rollen gibt es formgemäß keine durchnummerierten und umschlagbaren Seiten. Der Fluss der Schrift wird auch sonst nicht oder kaum unterbrochen, denn es fehlt jegliche Interpunktion, es finden sich im Text also keine Punkte, Kommata und überhaupt Satzzeichen. Kein Zeichen zeigt den Übergang von einem Satz zum anderen an, nur ab und an erscheinen seit einem bestimmten historischen Zeitpunkt (s. u.) leere Zwischenräume und Lücken im Text – nur so werden Abschnitte und die einzelnen Bücher voneinander getrennt (siehe dazu Ouaknin, 1999, S. 48). Es kommt entscheidend hinzu, dass der Text ohne Vokale geschrieben wird, also nur aus Konsonanten besteht. Das Lesen der *Jüdischen Bibel* ist folglich auf eine gute Vorbereitung angewiesen, und das vokalisierende Lesen der Schrift bedeutet immer schon, sie zu interpretieren und fortzuschreiben. Bereits in dieser formalen Textstruktur der Tora drückt sich mithin der »Imperativ der Interpretation« (Derrida, 1972 [1964], S. 105; Legendre, 2010) aus, der später, nämlich nachbiblisch tragend, für den gesamten rabbinisch-talmudischen Überlieferungszusammenhang wurde, in dem sich eine besondere Form des hermeneutischen Verstehens herausgebildet hat. In diesem Sinne ist die Tora keine »Bibel«, kein *biblos*, nicht geschlossen buchförmig, sondern eine interpretationsoffene Schrift, und erst die christliche Kodifizierung, Kanonisierung und später das protestantische *sola scriptura* macht aus der Bibel ein fest- und vorgeschriebenes Buch (s. u.).

Der Kern dieser nicht-buchförmigen Tradition spricht sich treffend in einem Midrasch aus, der sein eigenes Anliegen nicht nur formuliert, sondern es auch in seine eigene Form einschreibt und reflektiert:

»Eines Tages kamen die Völker der Welt zu Gott und fragten ihn: ›Was hast Du mit den Juden, daß Du sie so beliebügelst. Kannst Du uns nicht mitteilen, was es da zu lernen gibt?‹ Da erhielten sie zur Antwort: ›Die Kinder Israels kennen den Schlüssel zu meinem Geheimnis.‹ ›Und was ist dieses Geheimnis?‹ Antwort: ›Das Geheimnis ist Mischnah, ... *he'ach lidrosch*, wörtlich ›wie man liest‹, ›wie man interpretiert‹« (Friedman, 1880, S. 14B; zit. in der deutschen Übersetzung n. Bruckstein, 2001, S. 71).

Es kommt beim Schreiben der Tora noch eine weitere Besonderheit hinzu: Gewisse, nämlich sieben der 22 hebräischen Buchstaben werden mit »Kronen« (*Ketarim*) verziert, von denen angenommen wird, dass sie Gott selbst angebracht habe. Der Sinn dieser kalligrafischen Eigentümlichkeit wird durch eine talmudische Auslegung verständlicher, die sich im Traktat *Menahoth* des *Babylonischen Talmud* findet. Dort wird erzählt, wie Mose, als er in die Höhe stieg und den Heiligen, gepriesen sei er, dort vorfand, wie er »Kränze« oder »Kronen« um die Tora wand. Als Mose ihn daraufhin fragte, warum er so vorsichtig damit sei, antwortete ihm dieser: »Es ist ein Mann, der nach vielen Generationen sein wird, namens Aqiba b. Joseph; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen« (*Menahoth* 29b). Schon mit den Verzierungen wird also signalisiert, dass der Text einer Auslegung bedarf, die Gott in die Hände seines Volks und der Rabbinen legt. Ja, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Auslegung der Tora ist schon in ihr selbst angelegt und ihr sogar in gewisser Weise vorgeordnet, da sich ihr Sinn erst über und durch die Interpretation erschließt. Die Erfahrung, dass ihm das Verständnis seiner eigenen Worte aus der Hand genommen wird, muss auch Mose machen: Als er im Anschluss an die soeben geschilderte Szene fragte, wo er diesen Mann denn finde, hielt der Heilige, gepriesen sei er, ihn an, sich umzudrehen, und Mose fand sich in der achten Reihe einer Schulbank wieder. Doch er vermochte die Reden des Rabbi (Aquiba ben Joseph) nicht zu verstehen und war deswegen »bestürzt«; er konnte sich erst wieder beruhigen, als er die Schüler des Rabbi befragte, woher dieser all dies wisse, und diese ihm antworteten, »dies sei eine Mose am Sinaj überlieferte Lehre« (ebd.; zum dem darin anklingenden Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tora siehe auch Hegener, 2017, S. 74–78).

Ein weiteres Differenzkriterium zwischen der *Jüdischen* und der *Christlichen Bibel* ist die vorherrschende Sprachform: Die Bücher der *Jüdischen Bibel* sind vor- und überwiegend auf Hebräisch geschrieben worden, einige wenige auf Aramäisch, nämlich Teile des *Daniel*- und des *Esra*-Buches (*Daniel* 2,4b–7 und 28; *Esra* 4,8–6, 18 und 7,12–26). Aus ganz prinzipiellen Gründen wurden auf Griechisch verfasste Schriften nicht mit in den kanonischen Bestand aufgenommen und die griechische Übersetzung der *Septuaginta* (LXX) von den Rabbinen abgelehnt (siehe dazu ausführlicher Kapitel 2). Das Hebräische gilt im jüdischen Verständnis als heilig und unantastbar, da angenommen wird, dass es untrennbar mit der Offenbarung selbst verbunden und dass die in die Tafeln eingegrabene (hebräische) Schrift

schon vor der vollständigen Schöpfung der Welt am Abend des Sabbat (am siebten Schöpfungstag) geschaffen worden ist (siehe dazu Liss, 2019). Und es sollte auch jetzt daran erinnert werden, dass nur das Hebräische (und das ihm nah verwandte Aramäische) schon formal über die interpretationsoffene Struktur einer Konsonantenschrift verfügt, die für die gesamte jüdische Tradition so kennzeichnend ist, und dass sich dieses Merkmal nicht in den Alphabetschriften des Griechischen und Lateinischen und entsprechend auch nicht in der *Septuaginta* oder der *Vulgata*, der lateinischen Fassung der christlichen Bibel, findet. Obwohl dem Hebräischen eine so zentrale Bedeutung zukommt und deshalb begründet auch von einer *Hebräischen Bibel* gesprochen werden kann, wird hier dennoch die Bezeichnung *Jüdische Bibel* bevorzugt, da damit ausgedrückt wird, dass dieses Schriftwerk integraler Teil der jüdischen Tradition und Geschichte und von der *Christlichen Bibel* abzugrenzen ist. Ein weiterer Grund für diese Wortwahl ergibt sich schließlich aus dem Umstand, dass es mit der für unser Thema zentralen *Philippson-Bibel* auch und wesentlich um eine deutsche Übersetzung des masoretischen Textes geht, diese Bibel also nicht nur eine hebräische ist.

Die einzelnen biblischen Schriften sind über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten entstanden, zu der verbindlichen Form ihrer Zusammenstellung, in der sie bis heute vorliegt, wurden sie jedoch erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 CE¹³ kompiliert. In dieser Zeit wurden zuerst in Jabne, später dann in den Akademien von Uscha und Bet Schearim die Schriften von den rabbinischen Gelehrten gesammelt und bilden den Grundstock des *Tanachs*, der dann von den *Masoreten* Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends zusammengestellt wurde (s. u.). Neben der Kanonisierung der biblischen Schriften und der Zusammenstellung der zentralen rabbinischen Midrashim wurde hier auch und vornehmlich die Grundlage für die Kodifizierung der nachbiblischen, sprich: der rabbinisch-talmudischen Tradition gelegt. Hierzu gehört insbesondere die bis Ende des 2. Jahrhunderts CE reichende Sammlung, Diskussion und Kommentierung der traditionellen Religionsgesetze durch führende Gelehrte, die in die großen Werke der *Mischna* eingegangen ist und die früheste Schicht des *Babylonischen Talmuds* bildet.

13 Ich ersetze in diesem Buch die übliche »christologische« Zählweise »v. Chr.« und »n. Chr.« durch die international verbreiteten und neutraleren Kürzel »BCE« (*Before Common* oder *Before Calendar* oder auch *Before Christ Era*) und »CE« (*Common* oder *Calendar* oder auch *Christ Era*).

Das Kunstwort *Tanach* (*TaNaK*) zeigt das Grundschema an, nach dem im Judentum verbindlich die biblischen Bücher angeordnet werden. Auch dieses Ordnungsschema markiert einen gewichtigen Unterschied zur christlichen Tradition, und dieser Unterschied lässt sich am besten als Differenz zwischen »Tora-Perspektive« und »Propheten-Perspektive« bestimmen: Während in der jüdischen Kanongestalt des *Tanachs* auf die Tora die Prophetenbücher (*Né'vim*) und dann die Weisheits-Schriften (*Ketuvim*) folgen, findet sich in der christlichen Tradition, trotz aller Unterschiede im Detail (was vor allem die Anzahl der aufgenommenen Bücher angeht), von der *Vulgata* über die *Luther-Bibel* bis hin zu neueren Bibeln und über alle Richtungen und Konfessionen hinweg eine Vierteilung und eine veränderte Gliederung, die eine Christo-Logik impliziert: Auf die Tora folgen die Geschichtsbücher, dann die Weisheitsbücher und in einem vierten, abschließenden Teil die Propheten. Diese Abfolge impliziert eine geschichtstheologische und christologische Struktur, denn es wird davon ausgegangen, dass die Tora und die Geschichtsbücher die Vergangenheit, die Weisheitsbücher die Gegenwart und die Prophetenbücher die Zukunft repräsentieren, die mit der Ankunft Christi verbunden wird. Die israelitische Prophetie wird damit an die Schwelle zu den Evangelien des Neuen Testaments gerückt, in denen sich nach christlicher Vorstellung zuallererst ihr wahrer, nämlich christologischer Sinn erfülle – in einer gewisser Hinsicht werden gleichsam *alle* »alttestamentlichen« Schriften als prophetische verstanden, die in verhüllter oder schattenhafter Weise auf Jesus Christus vorweisen.

Während also im christlichen Alten Testament gleichsam Tora und Prophetenbücher voneinander abgekoppelt werden (was, wie im 2. Kapitel zu zeigen sein wird, durch die Wellhausen-Schule der protestantischen Bibelforschung des 19. Jahrhunderts legitimiert wurde), bildet in der *Jüdischen Bibel* die Tora das Fundament, auf den die beiden anderen Teile bezogen bleiben. Insbesondere die *Né'vim* gelten als Kommentare zur Tora, und für die liturgische Lesung werden aus den Prophetenbüchern gerade solche Abschnitte herausgesucht, die dieses Merkmal eines Kommentars unterstreichen (die *Ketuvim* spielen demgegenüber, mit Ausnahme der Psalmen, bei Weitem keine so wichtige Rolle für die Liturgie und verfügen über keine so festgefügte Gestalt wie die beiden anderen Teile der *Jüdischen Bibel*). Die Bedeutung der Tora manifestiert sich auch darin, dass die unter *Né'vim* gefassten Schriften nicht nur die klassischen Prophetenbücher umfassen, sondern auch die Geschichtsbücher von *Josua* bis *2. Könige*, also die

Bücher, die zwischen Tora und *Jesaja* stehen. Damit soll die Kontinuität zwischen Mose, dem ersten und wichtigsten Propheten, der die Tora nach seinem zweiten Aufenthalt auf dem Berg Sinai (Horeb) aufgeschrieben hat (deshalb heißt sie im jüdischen Überlieferungszusammenhang auch: *Tora Moshe* – siehe dazu die biblischen Formulierungen in *Nehemia* 8,1; *Mal-echai* 3,22; *Josua* 8,31 und *Esra* 7,6), und den klassischen, mit dem Buch *Jesaja* einsetzenden Propheten hergestellt werden. Ohne ein Verständnis dieser grundlegenden Zusammenhänge, dies sei hier schon kurz ange-merkt, wird die Zentralstellung der Figur des Mose in der *Philippson-Bibel* sowie im Denken und Werk Freuds nicht nachvollziehbar.

Immer wenn in diesem Buch von der hebräischen (Ur-)Fassung der Bibel die Rede ist, wird diese *masoretischer Text* genannt werden – und auch dies bedarf, abschließend, einer kurzen Erläuterung (siehe dazu auch Zenger et al., 2006, S. 36–40). Die ältesten erhaltenen Bibelhandschriften sind etwa ein Jahrtausend jünger als die frühesten Editionen der abgeschlossenen biblischen Bücher selbst; es bedurfte also eines längeren Prozesses, bis die *Jüdische Bibel* ihre endgültige Gestalt gefunden hat. Wie schon weiter oben erwähnt, war die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 CE ein einschneidendes Ereignis auch für die nachbiblische Texttransmission. In der Zeit danach entwickelte sich ein starker Wunsch nach einer Vereinheitlichung des biblischen Textes, und schon am Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts kam es zu einer Fixierung des *Tanachs*. Auch an dieser Stelle muss gesagt werden, dass dies vornehmlich aus Gründen der Auseinandersetzung mit dem sowie der Abgrenzung vom Frühchristentum geschah, das die Septuaginta (und später im westlichen Christentum die Vulgata) dauerhaft als maßgebliche Fassung des Alten Testaments übernahm. Im Zuge der längeren Entwicklung hin zur verbindlichen Fassung der *Jüdischen Bibel* entstand zuerst eine proto-masoretische Fassung und, nach dem Ausschluss weiterer innerjüdischer Traditionen (so vor allem der Samaritanus-Tradition und der qumranischen Sondertradition), der »standardisierte masoretische Text« (*textus receptus*). Dies geschah erst gegen Ende des 1. Jahrtausends CE, da sich die Rabbinen in den Jahrhunderten zuvor vorrangig mit der Herstellung und Verschriftlichung der *mündlichen Tora* beschäftigten, also der *Mischna* und der *Gemara*, die dann in einem weiteren Schritt im *Babylonischen* und dem *Palästinensischen Talmud* zusammengestellt wurden (siehe dazu Hegener, 2017, Kapitel 1) – die Beschäftigung mit der mündlichen Tora, die sich nur mittelbar, nämlich in Form von Kommentaren auf den biblischen Text be-

zieht, erschien den Rabbinen mithin wichtiger als die mit der Bibel respektive der *schriftlichen Tora* (dies ist der langfristige historische Hintergrund für die weiter oben kurz angesprochene Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und *Haskala* im 18. und 19. Jahrhundert). Erst nach Abschluss dieser Arbeit verlagerte sich das Interesse auf die Sicherung des biblischen Textes bzw. seines Konsonantenbestandes, und die *Mosoreten* gingen daran, den Gesamttext zu fixieren. Dazu gehörte zum einen die Unterteilung in Abschnitte (*Paraschen*) und Verse: Sinnabschnitte ließ man durch eine neue Zeile beginnen und fügte nach den Schlusszeilen der jeweiligen Bücher ein leeres Feld ein (s. o.). Der Text wurde zum anderen gegen Fehlschreibungen und »Verbesserungen« mithilfe bestimmter Hinweissysteme geschützt (»Kleine Masora« und »Große Masora«): Man kennzeichnete nun besondere Eigenheiten des biblischen Textes (Schreibweisen, Doppelungen, Einzelbelege bzw. *hapax leomena*, Kuriosa) durch Textauszeichnungen am Rand des Textes oder am oberen und unteren Seitenrand (siehe dazu zusammenfassend Kelley, Mynatt & Crawford, 2003). Es ist dieser so entstandene masoretische Text, der in der jüdischen Tradition seitdem verbindlich verwendet wird und seine »nachhaltige Wirkung« nicht zuletzt auch auf Freud ausgeübt hat.

Bevor wir dieser Wirkung in den folgenden Kapiteln bis in Einzelne nachgehen wollen, ist noch ein letzter Absatz notwendig, um wenigstens kurz auf das bislang nicht ausreichend bestimmte Verhältnis von biblischem Text und Talmud einzugehen. Betont habe ich im Absatz zuvor, dass der Talmud sich nicht unmittelbar auf den biblischen Text bezieht und, im Unterschied zu den Midraschim, keine explizite Bibelexegese betreibt. Daraus ist aber nicht (oder nur in einem ganz bestimmten Sinn) abzuleiten, dass der Talmud die »Nichtbibel« sei (Lapidot, 2021, S. 303) und das »nicht- bzw. anti-biblische Paradigma« (ebd., S. 305) schlechthin darstelle. Lapidot begründet dies damit, dass im »biblischen Paradigma« die Bibel zum »Prototyp für das Buch (*biblos*)« (ebd., S. 304) gemacht worden sei, und dies sowohl im Christentum als auch schon im »Judentum«. Lapidot setzt dagegen, dass das »nicht-jüdisch-christliche Jüdische in der Figur der post-biblischen *rabbinischen* Literatur« (ebd.) aufscheine. Dagegen ist zum Einen zu sagen, dass die Bezüge auf den biblischen Text im Talmud nicht nur in Form von »gelegentlichen Zitaten« (ebd., S. 305), also eher zufällig und ohne systematische Bedeutung auftauchen, sondern dass der Talmud wohl eher als der Versuch verstanden werden kann, die *Jüdische Bibel* bzw. genauer die *Tora Moshe* als das Lebensgesetz des Juden-

tums in seiner eigenen Form und mit seinen eigenen Mitteln zu aktualisieren und seiner christlichen Enteignung und Umklammerung zu entziehen. Zum anderen muss noch grundsätzlicher gesagt werden, dass schon die *Jüdische Bibel*, wie durch die bisherigen Ausführungen deutlich werden sollte, gerade nicht in klassischer Weise buchförmig, sondern bereits zutiefst »anti-mythisch« und »dis-figurativ« (ebd., S. 303) ist. Sie ist bis hinein in die jüdischen Bibelübersetzungen des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen die *Tora Moshe* geblieben, der gegenüber die Prophetenbücher und weiteren Schriften nachgeordnet bleiben. Die Dissoziation von Bibel und Talmud überlässt die Bibel gleichsam der christlichen Tradition.

In seinen *Erzählungen der Chassidim* gibt Martin Buber direkt aufeinanderfolgend zwei Geschichten wieder – eine erst über den Talmud und eine zweite über die Tora –, die in ihrer Verbindung die Zusammengehörigkeit von schriftlicher und mündlicher Tora treffend reflektieren. Ihr gemeinsames Prinzip ist ihre textuelle Offenheit und Polysemie, und diese ermöglicht gleichsam die fortgesetzte Hervorbringung einer sich erneuernden Tora. Die Geschichte über den Talmud heißt »Das erste Blatt« und ist kurz erzählt: Als Rabbi Levi Jizchak von Berditschew die Frage gestellt wurde, warum in jedem Traktat des Babylonischen Talmuds das erste Blatt fehlt und jeder mit dem zweiten Blatt beginnt, antwortete er: »Wieviel ein Mensch auch gelernt hat, er soll sich vor Augen halten, daß er noch nicht ans erste Blatt gelangt ist« (Buber, 1949, S. 369).

Die zweite, anschließende Geschichte nimmt das Prinzip der Unabschließbarkeit des talmudischen Textes auf und wendet ihn zurück auf die Tora. Sie lautet »Die verborgene Lehre«:

»Rabbi Levi Jizchak sprach: >es heißt in Jesaja: >Eine Lehre wird von mir ausgehen.< Wie ist das zu verstehen? Wir glauben doch in vollkommenem Glauben, daß die Thora, die Mose am Sinai empfing, nicht getauscht und keine andre gegeben wird; unveränderlich ist sie, und es ist uns verwehrt, auch nur eine ihrer Lettern anzutasten. Aber in Wahrheit sind nicht die schwarzen Lettern allein, sondern auch die weißen Lücken Zeichen der Lehre, nur daß wir sie nicht wie jene zu lesen vermögen. In der kommenden Zeit wird Gott die weiße Verborgenheit der Thora offenbaren.<< (ebd., S. 369f.).

Das Weiße des Textes und die Leere des Blattes können immer nur vorläufig ausgefüllt werden, und eine Seite oder Leerstelle bleibt immer offen für das Spiel weiterer Verwandlungen und Interpretationen, und dies für

immer, ohne die Erwartung einer messianischen Vollendung – in der Geschichte »Das erste Blatt« ist im Sinne eines messianischen Vorbehalts von einem »noch nicht« die Rede, also der Möglichkeit einer künftigen Füllung der ersten Seite. Ohne einen solchen Vorbehalt geht es um das Prinzip der Unabschließbarkeit und Polysemie, das den Text auf unendliche Hervorbringungen neuer Texte hin öffnet. Derrida verbindet in seinem Kommentar Polysemie mit der Aussage der Erzählung »Die verborgene Lehre« und schreibt: »Die Polysemie ist die Möglichkeit einer ›neuen Tora‹, die aus der anderen hervorzugehen vermag« (Derrida, 1995 [1969], S. 390). Wenn nicht nur für Teile der *Jüdischen Bibel*, sondern für sie insgesamt gilt, dass sie in gewisser Weise schon immer eine *rewritten scripture* ist und in ihr das Prinzip der Polysemie hoch wirksam ist, dann lässt sich der Talmud tatsächlich als eine »neue Tora« begreifen. Betrachten wir nun aber endlich genauer, wie sich die Freud'sche Psychoanalyse als ein Verwandlungsprodukt der jüdischen Schrifttradition lesen lässt.

1 Jüdische Texturen

Jacob Freuds Einträge in die *Philippson-Bibel*

»Besser als die Psychoanalyse gefällt mir in diesem Fall die Erkenntnis, daß dieser Vaterkomplex, von dem sich mancher geistig nährt, nicht den unschuldigen Vater, sondern das Judentum des Vaters betrifft. Weg vom Judentum, meist mit unklarer Zustimmung der Väter (diese Unklarheit war das Empörende), wollten die meisten, die deutsch zu schreiben angingen, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.«

Franz Kafka an Max Brod im Juni 1921
(Kafka, 1975, S. 337)

Einleitung

In dem schon in der Einleitung zitierten, 1935 hinzugefügten Passus seiner »Selbstdarstellung« spricht Freud von einer »*frühzeitigen* Vertiefung in die biblische Geschichte« (Freud, 1935d, S. 763; Hervorhebung W.H.). Wenn er so ausdrücklich betont, dass seine Beschäftigung mit der Bibel »frühzeitig« eingesetzt habe, so stellt sich die Frage, wann genau ein solcher Beginn anzusetzen ist und wie er eingebunden war. Tragen wir die zugänglichen Informationen kurz zusammen: Freud berichtet in der *Traumdeutung* von einem ersten Unterricht bei seiner Mutter im Alter von sechs Jahren, der offenkundig schon auf die Bibel bezogen war und schmerzhaft Lektionen über Tod und Vergänglichkeit enthielt:

»Als ich sechs Jahre alt war und den ersten Unterricht bei meiner Mutter genoß, sollte ich glauben, daß wir aus Erde gemacht sind und darum zur Erde zurückkehren müssen [*Genesis* 3,19; W.H.]. Es behagte mir aber nicht und ich zweifelte die Lehre an. Da rieb die Mutter die Handflächen aneinander – ganz ähnlich wie beim Knödelmachen, nur daß sich kein Teig zwischen ihnen befindet – und zeigte mir die schwärzlichen *Epidermis*schuppen, die sich dabei abreiben, als eine Probe der Erde, aus der wir gemacht sind, vor. Mein Erstaunen über diese Demonstration *ad oculos* war grenzenlos und ich

ergab mich in das, was ich später in den Worten ausgedrückt hören sollte: Du bist der Natur einen Tod schuldig« (Freud, 1900a, S. 210; zu einer genaueren Einordnung und Interpretation dieser Stelle siehe Kapitel 4).

Die weitaus intensivere und weniger konfliktrichtige Erfahrung mit der Bibel war aber, wie wir im Fortgang des Buches sehen werden, eingebunden in die Beziehung zu seinem Vater Jacob Freud und geschah anhand einer besonderen Ausgabe, die dieser schon einige Zeit vor der Geburt seines Sohnes erworben hatte, nämlich der sogenannten *Philippson-Bibel*. Ein Hinweis auf den Beginn dieser gemeinsamen Lektüre ergibt sich aus dem Widmungsschreiben, das Jacob Sigmund Freud zu dessen 35. Geburtstag zusammen mit der *Philippson-Bibel* geschenkt hat (s. u.). Dort ist in Zeile 2 und 3 anspielungsreich von einer Einführung in das Bibelstudium im Alter von zwischen sechs und sieben Jahren die Rede:

»In deinem siebten Lebensjahr [*Genesis* 47,28; W.H.] begann der Geist des HERRN Dich umzutreiben [*Richter* 13,25; W.H.] und sprach zu Dir [*Habakuk* 2,1; W.H.]: »Geh, lies in meinem Buch, das ich geschrieben habe [*Exodus* 32,32; W.H.]« (hier wiedergegeben in der Übersetzung von Gadi Goldberg; siehe dazu die Angaben im Verlauf dieses Kapitels).

Schließlich können wir auch mit etwas Vorsicht annehmen, dass Freud einige der charakteristischen Holzschnitte, die sich in der *Philippson-Bibel* der Familie befinden, als Kind ausgemalt hat (siehe die Abbildungen 5 und 6, S. 93–94). Dies tun Kinder üblicherweise bereits im Vorschulalter, und es ist zumindest vorstellbar, dass Freud schon bevor er zu lesen gelernt hat, in der Familienbibel geblättert, darin gemalt hat und intensiv in ihre Bilderwelt eingetaucht ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Freud spätestens mit sechs Jahren und eingebunden in die Beziehung zu seinen Eltern begonnen hat, sich mit der Bibel zu beschäftigen, vermutlich aber schon etwas eher. Damit hätten sich Freuds Eltern in etwa an die im *Pirque Avot* (*Sprüche der Väter*) (5,21; Strack, 1915, S. 35) geäußerte Empfehlung gehalten, die aus dem Mischnaabschnitt *Nesiqin* stammt und auch in den Talmud (*Aboth* 5,XXIV) eingegangen ist: »Mit fünf Jahren für [das Studium der] Schrift [...]«. In einer anderen Fassung lautet diese Empfehlung: »Mit fünf Jahren ist das Kind imstande, mit der Bibel vertraut gemacht zu werden« (zit. n. Bamberger, 1986, S. 168).

Genealogische Szenen: Die *Phillipson-Bibel* im Besitz der Familie Freud

Kommen wir nach diesen kurzen einführenden Hinweisen auf Freuds in die jüdische Tradition eingebundene literarisch-biblische Initiation zu der bereits kurz erwähnten speziellen Ausgabe der *Phillipson'schen Bibel* zu sprechen, die Jacob Freud besaß, als Familienbibel verwendete und mit deren Hilfe er Sigmund Freud in entscheidender Weise in die Welt der *Jüdischen Bibel* und in die jüdische Art des Schriftzugangs eingeführt hat. Unsere Kenntnis darüber ist eingebunden in eine genealogische Kette von Szenen väterlicher Weitergabe: Sigmund Freuds Sohn Ernst hat zum Anlass des 100. Geburtstages seines Vaters 1956 in einer kurzen Notiz »Sigmund Freud's Family Bible« erstmalig von dieser Bibel-Ausgabe und ihrem Status als Familienbibel berichtet (E. L. Freud, 1956). Er erzählt dort, wie er nach der Ankunft seines Vaters in London in dessen Gegenwart neugierig in der neu aufgestellten Bibliothek gestöbert und die Bibel-Ausgabe mit den familiären Einfügungen entdeckt habe. Freud habe ihm, als er seinen Enthusiasmus gespürt habe, daraufhin diese Ausgabe mitsamt den eingelegten Blättern geschenkt. Er hat damit das genealogische Band der Weitergabe der Familienbibel an die jeweils nachfolgende Generation verlängert. Denn schon einmal ist diese Bibel von einem Vater auf einen Sohn übergegangen, was nun durch einen der Zusätze Jacob Freuds erkennbar wurde: Am 6. Mai 1891, also zu seinem 35. Geburtstag, erhielt Freud von seinem schon betagten Vater Jacob das eigentlich mehrbändige Phillipson'sche Bibelwerk zusammengestellt in einem Band und versehen mit einem neuen Ledereinband. Jacob Freud fügte dem ein zu diesem Anlass auf Hebräisch geschriebenen Widmung hinzu, die auf die frühe gemeinsame Bibellektüre von Vater und Sohn anspielt (in der weiteren Folge wird dieses Blatt *Widmungsschreiben* genannt). Diese Ausgabe enthält zudem eine Übersetzung dieser Widmung ins Englische, die (abgesehen von der Kopf- und der Fußzeile) nicht von Jacob Freuds Hand stammt, sowie, auf der Vorderseite des Blattes, auf dem die Widmung steht, drei frühe, aus dem Geburtsjahr Sigmund Freuds stammende zwei- bzw., genauer betrachtet, dreisprachige Einträge – Jacob Freud hat diese Seite »Gedenkblatt« genannt und überschrieben.

All diese verschiedenen Zusätze in der Familienbibel sollen in diesem Kapitel bis ins kleinste Detail hinein betrachtet und in den Kontext der Historie der Familie Freuds und übergreifend in den der jüdischen Ge-

schichte gestellt werden. Dies geschieht unter Berücksichtigung und Zuhilfenahme bisher nur wenig beachteter,¹ von Davies und Fichtner (2006) dokumentierter und aufbereiteter Archivalien.² Es sollen zudem, was bislang nicht vollständig geschehen ist, *alle* hebräischen Texte ins Deutsche übersetzt und mit den deutschsprachigen Einträgen, die nicht bloße Entsprechungen sind, verglichen werden. Nur so lassen sich die zahlreichen familiären und kulturellen Bezüge, die sie in hoher Verdichtung enthalten, annähernd vollständig erschließen. Die Texte werden in einem weiteren Schritt gründlich auf ihre biblischen, talmudischen und literarischen Verweise und Besonderheiten hin analysiert. Eine genauere Untersuchung der Nachwirkungen dieser jüdischen Texturen und Szenen auf Freuds Leben und Werk kann an dieser Stelle nur cursorisch erfolgen und findet ausführlicher in den Kapiteln 4 und 5 statt. Zum Abschluss dieses ersten Kapitels soll noch eine weitere Signatur, die auch ein Geburtstagsschreiben Jacob Freuds darstellt und an Freuds jüngeren Bruder Alexander gerichtet war, hinzugezogen werden. Auch in diesem kleinen Brief zeigt sich eine bestimmte, durch eine weite und genaue Kenntnis der jüdischen Schrifttradition geprägte Grundhaltung Jacob Freuds, die in der Beziehung zu seinen Kindern (in diesen Fällen zu seinen beiden Söhnen aus der Ehe mit Amalia Freud) zum Ausdruck kam und wirksam wurde.

Da wir uns in diesem Kapitel schwerpunktmäßig mit den genannten Einträgen beschäftigen und uns in einem späteren Teil, im zweiten Kapitel des Buches, eingehender sowohl mit der Person Ludwig Philippson als auch mit der kultur- und religionsgeschichtlichen Einordnung seiner Schriftübertragung in die Tradition jüdischer und christlicher Bibelübersetzungen beschäftigen wollen, sei an dieser Stelle nur einiges Wichtige zum Bibelwerk und seiner Publikationsgeschichte gesagt – diese Informationen sollen einerseits einen ersten Eindruck von der eminenten Bedeutung dieses Bibelwerkes vermitteln und andererseits dabei helfen, die

1 Meines Wissens hat bisher lediglich Lilli Gast (2008) in ihrem Aufsatz über Freud und die *Philippson-Bibel* auf diese Archivbestände aus der Freud-Bibliothek in ihrer Analyse zurückgegriffen.

2 Zur Literatur zum Thema Freud und die *Philippson-Bibel* siehe vor allem E. L. Freud (1956), Rosenfeld (1987 [1956]), Roback (1957, S. 85–96), Jones (1960, S. 38f., 1962, S. 408), Pfrimmer (1982), Balmory (1994, S. 241–250), Niederland (1989), Ostow (1989), Rice (1990), Goodnick (1992), Yerushalmi (1991), Kijak (1995), Rizzuto (1998), Blumenberg (2012, S. 275–292), Berke (2015, S. 149–163) sowie Weissberg (2018).

Ausgabe, die Jacob Freud besaß, und den Zeitpunkt ihres Erwerbs besser einordnen zu können, was in mehrerlei Hinsicht für das Verständnis der Einträge wichtig ist.

Diese jüdische Bibel-Ausgabe ist benannt nach ihrem Übersetzer, dem Magdeburger Rabbiner Ludwig Philippson, der, nachdem er 1827 eine erste deutsche Übersetzung mehrerer Bücher des *Zwölfprophetenbuches* (*Dodekapropheton*) geschrieben³ und 1838 einen umfangreichen Bibelkommentar veröffentlicht hatte, mit der Übertragung der gesamten Jüdischen bzw. *Israelitischen Bibel* begann, die drei spezifische Besonderheiten aufweist: Sie enthält

1. parallel gedruckt den hebräischen Text und seine deutsche Übersetzung,
2. ausführliche gelehrte Kommentare sowie
3. 755 illustrierende »englische Holzschnitte« (zur Zahlenangabe siehe Pfrimmer, 1982, S. 220 und 372f.).

Dieses so reichhaltig ausgestattete Bibelwerk sollte eine jüdische Alternative zur *Luther-Bibel* darstellen und, wie Johanna Philippson (1887–1986), die Enkeltochter von Ludwig Philippson, betont hat, preiswert sein und in hoher Auflage vertrieben werden, um den Aktivitäten protestantischer Missionarinnen und Missionare wirksam entgegenzutreten zu können (J. Philippson, 1962), und wurde zu einem der meistgelesenen und einflussreichsten jüdischen Bibeln des 19. Jahrhunderts (siehe dazu Kapitel 2).

Das Philippson'sche Bibelwerk umfasst in seiner endgültigen Gestalt drei Bände, die sukzessive seit Mitte des 19. Jahrhunderts erschienen sind und insgesamt 3.820 Seiten zählen. Der dreibändigen Ausgabe ging eine Serie von mehreren Einzellieferungen voraus, die 1839 mit dem *Ersten Buch Moses* begann und mit einer Einleitung von Ludwig Philippson sowie einem werbenden Kommentar des Verlages Baumgärtner's Buchhandlung in Leipzig versehen war, der die Leserinnen und Leser zur Subskription mit einem besonderen Hinweis auf die reiche Ausstattung und Gestaltung des Bandes einlud (geworben wurde speziell mit der Abbildung eines Holz-

3 Diese erste Übersetzung mit dem Titel *Die Propheten Hosea, Joel, Jona, Obadja und Nabum in metrisch-deutscher Übersetzung* schrieb Philippson 1827 mit nur 15 oder 16 Jahren als erster jüdischer Schüler der lateinischen Schule des Waisenhauses in Halle unter dem Namen seines Bruders Phöbus, der dort Medizin studierte (siehe dazu Brümmer, 1877, S. 143, und Heuer, 2010, S. 7).

schnittes) und »den prompten Fortgang des Werkes« zu einem »Preis von 6 Groschen für jede Lieferung[,] welche in möglichster Schnelligkeit in die Hände der verehrt. Subscribenten gebracht werden sollen«, versprach (diese Angaben habe ich der Abbildung eines Werbeblattes des Verlages in Gillman, 2018, S. 144f. entnommen). In den nächsten Jahren erschienen bis 1853 tatsächlich ununterbrochen weitere biblische Bücher in der Übersetzung von Ludwig Philippson, bevor sie in den erwähnten drei Bänden als vollständige *Israelitische Bibel* veröffentlicht werden konnten. Die drei Bände sollen nun kurz beschrieben und ihre Publikationsgeschichte dargestellt werden (siehe dazu und zu den ebenfalls erwähnten nachfolgenden Fassungen des Werkes Homolka, Liss & Liwak, o.J.):

- 1841 erschien der zweite (!) Band *Die Israelitische Bibel. Enthaltend: Den heiligen Urtext. Die deutsche Uebertragung. Die allgemeine, ausführliche Erläuterung nebst Einleitung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten*. Herausgegeben von D. Ludwig Philippson. Er enthält zwei Teile: Der erste Teil umfasst »Die ersten Propheten, נביאים ראשונים (Josua/Jehoschua, Judicum/Richter, Samuel/Schemuel, Regum/Könige)«, und der zweite »Die späteren Propheten, נביאים אחרונים (Jeschaiah/Esaias, Jirmja/Jeremias, Jecheskel/Ezechiel, Hoschea/Hoseas, Joel/Joel, Amos/Amos, Obadjah/Obadiah, Jonah/Jonas, Michah/Micha, Nachum/Nahum, Chabakkuk/Habakuk, Zephanjah/Zephaniah, Chaggai/Haggai, Secharjah/Zacharias, Maleachi/Malachias)«. Es handelt sich um einen gebundenen und fadengehefteten Großoktavband, der 1.560 Seiten stark ist (der zweite Teil beginnt ab S. 705). Die Einleitung umfasst sechs, der Kommentar zum Text zum Teil mehrere Seiten. Der erste Teil (»Die ersten Propheten«) weist eine Besonderheit auf, da er nicht von Ludwig Philippson, sondern von seinem älteren Bruder Phöbus Moses Philippson (1807–1870) übersetzt und erläutert wurde. Phöbus Philippson war Mediziner, der sich neben seiner Tätigkeit als Arzt, Schriftsteller und Übersetzer auch wissenschaftlich mit der Geschichte der Cholera beschäftigt hat (siehe zur Familiengeschichte J. Philippson, 1962).⁴

⁴ 1831 veröffentlichte Phöbus Philippson die beiden Schriften *Beiträge zu den Untersuchungen über die Cholera morbus* (1831a) und *Anweisung zur Erkenntnis, Verhütung und thätigen Hülfsleistung in Betr. der asiatischen Choleara* (1831b) im Creutz Verlag in Magdeburg, wo Phöbus Philippson lange als Arzt tätig war.