

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: *Bereshit bara* – »am Anfang schuf« – hier fehlt ein grammatikalisches Element. *Bereshit* 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 βιβλο 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. Öffentlich 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.