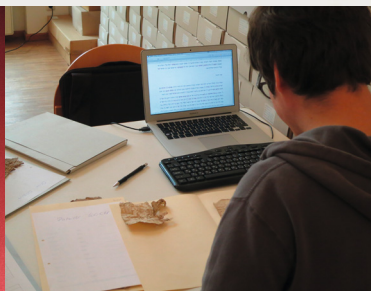


GENISA-BLÄTTER II



Herausgegeben von
Rebekka Denz und Gabi Rudolf

in Kooperation mit dem
Genisaprojekt Veitshöchheim
im Namen der
Vereinigung für Jüdische Studien e. V.

Universitätsverlag Potsdam

Rebekka Denz | Gabi Rudolf (Hrsg.)

Genisa-Blätter II

in Kooperation mit dem Genisaprojekt Veitshöchheim
im Namen der Vereinigung für Jüdische Studien e. V.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de/> abrufbar.

Die Publikation wurde gefördert von:



Josef-Buchmann-Stiftung

Universitätsverlag Potsdam 2017

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

<http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>

Tel.: +49 (0)331 977 2533 | Fax: - 2292 | verlag@uni-potsdam.de

Umschlagabbildung: Die Fotografien auf dem Titelblatt zeigen in der Publikation besprochene Quellen aus den Beständen des Genisaprojekts Veitshöchheim und einen Teilnehmer des 4. Workshops für den wissenschaftlichen Nachwuchs im Oktober 2015 bei der Arbeit.

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:

Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International

Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Layout und Satz: Frank Schlöffel

Umschlaggestaltung: Ulrich Knufinke und Kristin Schettler

Redaktion: Rebekka Denz (denz@bundism.net)

und Gabi Rudolf (gabi.rudolf@uni-wuerzburg.de)

ISBN 978-3-86956-393-0

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus4-102539>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-102539>

Inhalt

Rebekka Denz und Gabi Rudolf

Werkstattbericht: Genisot in Franken 7

AUS DEM BEREICH DER RELIGION

Elisabeth Singer-Brehm

Das Lubliner ‚Sefer ha-Zohar‘ – Mystischer Inhalt in mystischem Einband 17

Patrick B. Koch

„Sei es Dein Wille, Herr“: Drei Kurzgebete aus der Reckendorfer Genisa 31

Beate Weinbold

‚Ma‘oz tsur jeshu‘ati‘ – Prolegomenon zu „Chanukka, die sechste“
in fränkischen Genisot 45

Linda Wiesner

Von Mänteln, Beuteln und Stickereien – Textilfunde in Genisot 51

Rebecca Eckel

„Gelobt seist du, Ewiger!“ – Annäherung an ein Gebetbuch-Fragment
aus der Genisa Altenschönbach 67

AUS DEM BEREICH DER SCHULE

Rabel Blum

Eine Schreibübung als Einblick in die jüdische Lebenswelt auf dem Lande 85

Rebekka Denz

Aus dem Lehrmittelfundus eines jüdischen Religionslehrers auf dem Lande 97

AUS DEM BEREICH DER WIRTSCHAFT

Monika Müller

Vom Handeln und Schmusen. Ein Zettel aus der Altenschönbacher Genisa 111

Autorinnen und Autoren 119

Workstattbericht: Genisot in Franken

von Rebekka Denz und Gabi Rudolf

Im Oktober 2015 wurde bereits zum dritten Mal im unterfränkischen Veitshöchheim ein interdisziplinärer Workshop für Nachwuchswissenschaftler/innen beim dort ansässigen Genisaprojekt durchgeführt. Auf Grund der ergiebigen Quellenarbeit der Teilnehmer/innen münden die erarbeiteten Ergebnisse erfreulicherweise in eine zweite Ausgabe der „Genisa-Blätter“. Der fächerübergreifende Ansatz der Workshops und die Publikation der Arbeitsergebnisse stoßen dabei auf immer größere Resonanz. Dadurch fühlen wir uns als Organisatorinnen bestätigt und freuen uns, auch in diesem Jahr 2017 ein weiteres Mal die Veranstaltung in Veitshöchheim durchführen zu können. Jeder weitere Workshop ermöglicht es, neue historische Erkenntnisse über jüdisches Leben in den ländlichen Gebieten Frankens zu gewinnen. Die nun vorliegende zweite Ausgabe der „Genisa-Blätter“ nehmen wir zum Anlass, einen Überblick über das Phänomen der Genisot in Franken nach unserem momentanen Kenntnisstand zu geben. Dieser soll als Werkstattbericht verstanden werden und keinesfalls als abschließende Beurteilung.

Definition und Charakter von Genisot

„Eine Genisa führt uns in die Vergangenheit, zum Leben und zu Zeugnissen einer jüdischen Welt, die die Zeit überdauert haben.“¹

In der jüdischen Kultur handelt es sich per definitionem bei einer Genisa (Plural: Genisot) um eine Ablage für heilige Texte, die den Namen Gottes enthalten und deshalb nicht entsorgt werden dürfen, wenn sie aus irgendeinem Grund ihren Alltagsnutzen verloren haben. Folglich sind sie im eigentlichen Sinne Ablagen für religiöse Gegenstände.² Dabei muss der häufige Zusammenhang des Materials mit einem Gebäude betont werden, da Genisot ohne den Fundort in einem Bauwerk nicht überliefert worden oder existent wären. Die häufigen Funde von profanen Gegenständen und Texten in Genisot legen jedoch nahe, dass diese Ablageform oftmals eine Erweiterung in ihrer

¹ Elie Wiesel: Geleitwort. In: Falk Wiesemann (Hg.): Genizah – Hidden Legacies of the German Village Jews. An Exhibition by the Hidden Legacy Foundation. München 1994, S. 7.

² Frowald Gil Hüttenmeister: Die Genisot als Geschichtsquelle. In: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. Tübingen 1997, S. 207–218, hier S. 217. Unlängst erschien ein überaus lesenswerter Artikel, in dem ebenfalls die judaistischen Grundzüge der Genisa-Tradition erläutert werden, siehe: Andreas Lehnhardt: Genisa – Die materielle Kultur des deutschen Judentums im Spiegel neu entdeckter synagogaler Ablageräume. In: Nathanael Riemer (Hg.): Einführungen in die Materiellen Kulturen des Judentums (= Jüdische Kultur, Bd. 31). Wiesbaden 2016, S. 173–202.

Nutzung erfuhr. Auf Grund des hohen Anteils an profanem Material kann aus der aktuellen Sicht nicht mehr von Zufallsfunden gesprochen werden.³ Auch stellt sich die Frage, ob wirklich alle profanen Gegenstände von Genisot aus religiösen Gründen deponiert wurden oder ob dieser Zusammenhang nicht vielmehr erst in der Retrospektive entstanden ist. Kämmen, Tabaktüten und Zigarettenschachteln erschweren es zumindest, von einem religiös motivierten Ablagegrund auszugehen. Die Gründe für die Ablage von Schularbeiten, Rechnungsbüchern oder von einzelnen Schuhen, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, liegen noch im Dunkeln. Derzeit muss offen bleiben, ob die jeweilige Motivlage für die Ablage des Materials überhaupt abschließend geklärt werden kann, da das Material nur selten Aussagen zur Nutzung liefert. Genisot unterscheiden sich auf Grund ihrer jeweiligen Zusammensetzung stark voneinander. Jede Ablage ist von Fundort zu Fundort anders und speziell. Sie entstand über einen gewissen Zeitraum⁴ nach den Traditionen einer jüdischen Gemeinde, die heute nicht mehr nachvollziehbar sind. Das lässt sich auch auf ein bestimmendes Moment in der jüdischen Religionspraxis zurückführen: den *Minhag*. Dieser hebräische Begriff bezeichnet lokal begrenzte Gebräuche, die lediglich in einer Region oder einer spezifischen jüdischen Gemeinde galten und gelten. Ebenso variierte die Zeitspanne der Nutzung von Genisot von Ort zu Ort, wodurch sich eine thematische, zeitliche und sprachliche Vielfalt des Quellenmaterials ergibt, welche einen interdisziplinären Ansatz bei der Bearbeitung unabdingbar macht.

Herausforderungen bei der Erforschung von Genisot

Wie aus den obigen Ausführungen ersichtlich wird, stellt die Untersuchung von Genisot Wissenschaftler/innen vor besondere Schwierigkeiten. Entdeckerfreude und Entdeckerleid gehen dabei oft Hand in Hand. Das Material ist inhaltlich, sprachlich und aufgrund der fragmentarischen Überlieferung äußerst sperrig und schwer zu erschließen. Häufig ist es frustrierend, wenn nach dem mühevollen Entziffern einer Passage der Text mitunter unmittelbar abbricht. Die Aussagekraft einer Quelle bleibt in solchen Fällen aufgrund der Unvollständigkeit nur marginal.

³ 1997 ging Hüttenmeister noch davon aus, dass es sich bei den profanen Gegenständen in Genisot meist um Zufallsfunde handelt und diese die Ausnahme darstellen. Hüttenmeister: *Die Genisot als Geschichtsquelle*, S. 217. Die aktuelle Forschung spricht nicht mehr von Zufallsfund, wengleich viele Fragen noch ungeklärt sind: Lehnhardt: *Genisa – Die materielle Kultur des deutschen Judentums im Spiegel neu entdeckter synagogaler Ablageräume*, S. 185 f.

⁴ Die Ablage geschah nach religionsgesetzlichen Maßgaben und stand in keinem kausalen Zusammenhang mit der Shoa, d. h. das Ablegen fand nicht unter dem Druck der Verfolgung durch die Nationalsozialisten, sondern über einen unbestimmten Zeitraum bereits in den Jahrhunderten davor statt. Vgl. Wiesemann: „Verborgene Zeugnisse“ der deutschen Landjuden. Eine Einführung in die Ausstellung. In: Falk Wiesemann (Hg): *Genizah – Hidden Legacies of the German Village Jews. An Exhibition by the Hidden Legacy Foundation*. München 1994, S. 15–31, hier S. 12.

Was die Ablageorte anbelangt, so befanden sich diese häufig unter dem Dach von Synagogen in Hohlräumen der Dachkonstruktion. Die Schriften und materiellen Überreste wurden dabei üblicherweise nicht vor Witterungseinflüssen oder Tierbefall geschützt, so dass neben Wasserschäden, und Hausschmutz auch Fraßspuren den Zustand einer Genisa wesentlich prägten. An einigen Orten sollte diese Ablage auf einem Dachboden nur von begrenzter Dauer sein und das Material später auf einem jüdischen Friedhof bestattet werden.⁵ Deshalb erscheint es nachvollziehbar, dass keine besonderen konservatorischen Vorkehrungen zum Erhalt der Gegenstände getroffen wurden.

Knifflig wird die Bearbeitung zudem durch die Sprachenvielfalt. Kenntnisse des Hebräischen, Aramäischen, Westjiddischen und Deutschen, aber auch des Lateinischen, Französischen oder slawischer Sprachen sind bisweilen bei der Untersuchung einer einzigen Genisa von Nöten. Darüber hinaus erstreckt sich die inhaltliche Bandbreite der Deposita zumeist auf verschiedene Lebensbereiche von jüdischen Männern und Frauen, was ein umfangreiches Wissen über Religionspraxis, jüdische Kultur und Regionalgeschichte erforderlich macht. Beispielsweise lassen sich aus in einer Genisa abgelegten privaten Brieffragmenten Aspekte des Alltagslebens ablesen, die in anderen Quellen, wie dem Schriftgut von Behörden oder jüdischen Gemeindeorganen, ausgespart werden. Schulische Strafarbeiten oder Tabaktüten wirken auf den ersten Blick wenig aufschlussreich oder sogar skurril, entbehren aber keinesfalls einer gewissen, für die Historikerin bzw. den Historiker bedeutsamen Aussagekraft. Ein besonderer Pluspunkt ist, dass sie es häufig ermöglichen, die innerjüdische Perspektive einzubeziehen und Aspekte der Alltagskultur zu erforschen. Dabei beinhalten Genisot bei weitem nicht nur Handschriften, Bücher oder andere textuelle Quellen. Neben der Flachware werden häufig auch textile Überreste (Teffillin, Tallit, Säckchen, Mützen, Schuhe usw.) gefunden, die ebenso deutliche Verfälls- und Verwitterungsspuren aufweisen. Die Inventarisierung einer Genisa ist deshalb eine recht staubige und schmutzige Angelegenheit.

Die Bruchstückhaftigkeit der Überlieferung muss nicht nur auf die Schäden durch ungünstige Witterungsverhältnisse oder die lange Lagerungszeit zurückzuführen sein. Das mehr oder minder beabsichtigte Platzieren von Material durch unterschiedliche Personen aus diversen Beweggründen heraus mag ebenso dazu beigetragen haben. Aus den Funden spricht die Tatsache, dass sie unterschiedliche Vorlieben für Literatur

⁵ Auf manchen jüdischen Friedhöfen finden sich Grabstellen, in denen Genisamaterialien bzw. Torahrollen bestattet wurden, so z. B. in Zeckendorf-Deimmelsdorf (Oberfranken). Hüttenmeister beschreibt diese Tradition und nennt als Beispiele den jüdischen Friedhof in Altengronau (Landkreis Main-Kinzig, Hessen) und Adelshelm-Sennfeld (Landkreis Neckar-Odenwald, Baden-Württemberg), vgl. Hüttenmeister: Die Genisot als Geschichtsquelle, S. 207 f.

hatten,⁶ aber auch verschiedene Bräuche beim Bewahren von nicht mehr Brauchbarem praktizierten.

Diesbezüglich geben die Genisot Einblicke in das Alltagsleben jüdischer Gemeinden, Gemeinschaften und Individuen über die religiöse Ebene hinaus. Genau diese Fülle an Herausforderungen birgt für Wissenschaftler/innen vielfältige Erkenntnismöglichkeiten.

Funde und Forschungsstätten von Genisot

Der wohl bekannteste Fund seiner Art ist die Kairoer Genisa. Ende des 19. Jahrhunderts wurden bei Renovierungsarbeiten der Ben-Esra-Synagoge in der ägyptischen Hauptstadt nahezu 200.000 Schriftfragmente entdeckt, die auf einen Zeitraum vom Jahr 800 bis ins 19. Jahrhundert datieren. Die Bestandteile dieser bedeutenden Genisa sind nunmehr weltweit verstreut und bilden weiterhin ein wichtiges Element der Forschung. Diese Ablage prägt das Bild vom jüdischen Mittelalter und von der Kulturgeschichte des Mittelmeerraumes bis in die heutige Zeit.

Im Vergleich zum Kairoer Bestand ist der Umfang der deutschen Genisot überschaubar. Dennoch übersteigen die hierzulande aufgefundenen Fragmente die Kapazitätsgrenzen der Forschung. Insbesondere im süd- und mitteldeutschen Raum wurden in den letzten Jahrzehnten einige Ablagen lokalisiert und identifiziert. Insgesamt belaufen sich alle in Deutschland gehobenen Genisot auf eine Größenordnung von rund 70 Stück verschiedensten Umfangs, Zustands und unterschiedlicher Beschaffenheit.⁷

Einige Funde befinden sich in Privatbesitz oder sind anderweitig unter Verschluss. Mancherorts werden ausgewählte Genisafunde im Rahmen von Ausstellungen zur jüdischen Geschichte der Öffentlichkeit präsentiert. Andere wurden der wissenschaftlichen

⁶ Der Aspekt der vielfältigen Literatur wird in der unlängst neu gestalteten Dauerausstellung im Museum Judengasse Frankfurt am Main aufgegriffen. In der Schau wird dieses Themenfeld auch mit Hilfe von Dauerleihgaben aus dem Genisaprojekt Veitshöchheim illustriert. Sabine Kößling/Felicitas Heimann-Jelinek: Jüdische Literatur – eine Geschichte in Fragmenten. In: Fritz Backhaus/Raphael Gross/Sabine Kößling/Miriam Wenzel (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Katalog zur Dauerausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt. Geschichte, Politik, Kultur. München 2016, S. 143–167.

⁷ In der kürzlich erschienenen Publikation von Claire Decomps (Hg.): *Héritage inespéré: Objets cachés au cœur de synagogues*. Strasbourg 2016 zu Genisot werden weitere Fundorte von Genisot in Franken genannt. In Unterfranken werden Genisafunde in Heidingsfeld, Niederwerrn, Rieneck, Röllbach, Untermerzbach und Würzburg erwähnt. Doch fehlen dort die durch das Genisaprojekt Veitshöchheim bestätigten Funde Allersheim, Eschau und Laudenbach. Für Mittelfranken sind zusätzlich Kairlindach, Mühlhausen, Nürnberg, Uehlfeld und Wilhermsdorf aufgeführt. Bei der Auflistung für Oberfranken fehlen jedoch die Genisot aus Aschbach, Kronach und Mitwitz. Auf diese Unterschiede soll an dieser Stelle hingewiesen sein. In der hier vorliegenden Karte der Genisot in Franken sind nur diejenigen Fundorte aufgeführt, die entweder durch Fachleute nachweislich bestätigt wurden, in der Recherche der Herausgeberinnen des vorliegenden Bandes (wiederholt) genannt wurden oder von denen wir persönlich Kenntnis nehmen konnten.

Forschung zugänglich gemacht. Seit einigen Jahren werden an der Professur für Judaistik an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz mehrere Genisot wissenschaftlich bearbeitet. Die bislang dort erforschten fünf Ablagen stammen alle aus Rheinland-Pfalz, wo heute insgesamt zwölf Funde bekannt sind.⁸ Auch das im nächsten Abschnitt näher beschriebene Genisoprojekt Veitshöchheim stellt sich der Aufgabe, diese schwierige Quellengattung fachlich zu bearbeiten. Ferner nutzen weitere Wissenschaftler/innen ausgesuchte Genisaquellen zur Erforschung ihrer Spezialgebiete oder binden sie gelegentlich in ihre Forschungsarbeit ein.⁹ Insgesamt betrachtet nehmen Genisafunde bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichte und Kultur des Judentums eine nur marginale Rolle ein. Dieses Missverhältnis wird besonders deutlich, wenn man sich die Überfülle an derlei Quellenmaterial ins Gedächtnis ruft.

Genisot in Franken

Ein regionaler Schwerpunkt von Genisot lässt sich in Süddeutschland ausmachen. In Franken und insbesondere in Unterfranken wurden vergleichsweise häufig Genisot geborgen. Dies hat historische Gründe. Franken war in der frühen Neuzeit eine der Regionen im Heiligen Römischen Reich mit der größten jüdischen Population.¹⁰ Da sich das jüdische Leben zu dieser Zeit vornehmlich auf dem Land, in kleinen Städten und Dörfern, abspielte, waren die einzelnen jüdischen Gemeinschaften in ihrer jeweiligen Größe weitaus kleiner als die städtischen jüdischen Gemeinden im Mittelalter, jedoch in ihrer Anzahl weit größer. Für das Jahr 1817 konnten allein in Unterfranken mehr als 200 Orte ermittelt werden, in denen Jüdinnen und Juden in kleinerer oder größerer Zahl lebten. Bis heute hat sich von 102 ehemaligen Synagogen in Unterfranken Bausubstanz erhalten.¹¹ Aus diesem Grund kann davon ausgegangen werden, dass eine beträchtliche Anzahl an Genisot und dementsprechend Überlieferungsmaterial bis in das 20. Jahrhundert vorhanden war. Obwohl sich im Zuge der rechtlichen Gleichstellung und Akkulturation bereits Ende des 19. Jahrhunderts viele ländliche

⁸ Siehe dazu: Lehnhardt: Genisa – Die materielle Kultur des deutschen Judentums im Spiegel neu entdeckter synagogaler Ablageräume.

⁹ So z. B. ein Workshopseminar unter der Leitung von Prof. Dr. Rebekka Voß und Rebecca Sebbagh an der Goethe-Universität Frankfurt am Main: <https://use.uni-frankfurt.de/geniza/> (Zugriff am 30.11.2016).

¹⁰ Das sogenannte Landjudentum war auch in vielen anderen Regionen Deutschlands ein verbreitetes Phänomen der Neuzeit. Nach den Vertreibungen aus den Städten im späten Mittelalter und der allmählichen Ansiedlung jüdischer Gemeinschaften in Dörfern und kleinen Städten war das ländliche Umfeld prägend und der vornehmliche Lebensraum des deutschen Judentums bis in das 19. Jahrhundert. Mordechai Breuer: Prolog. In: Ders./Michael Graetz (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1, Tradition und Aufklärung 1600–1780. München 1996, S. 19–82, hier S. 59 f.

¹¹ Rebekka Denz: Sites of (Dis)memory? Former Synagogues in the Countryside: the Case Study Lower Franconia. In: Katrin Keßler/Alexander von Kienlin (Hg.): *Jewish Architecture – New Sources and Approaches*, (= Schriftenreihe der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur, Bd. 8). Petersberg 2015, S. 123–132, hier S. 125.

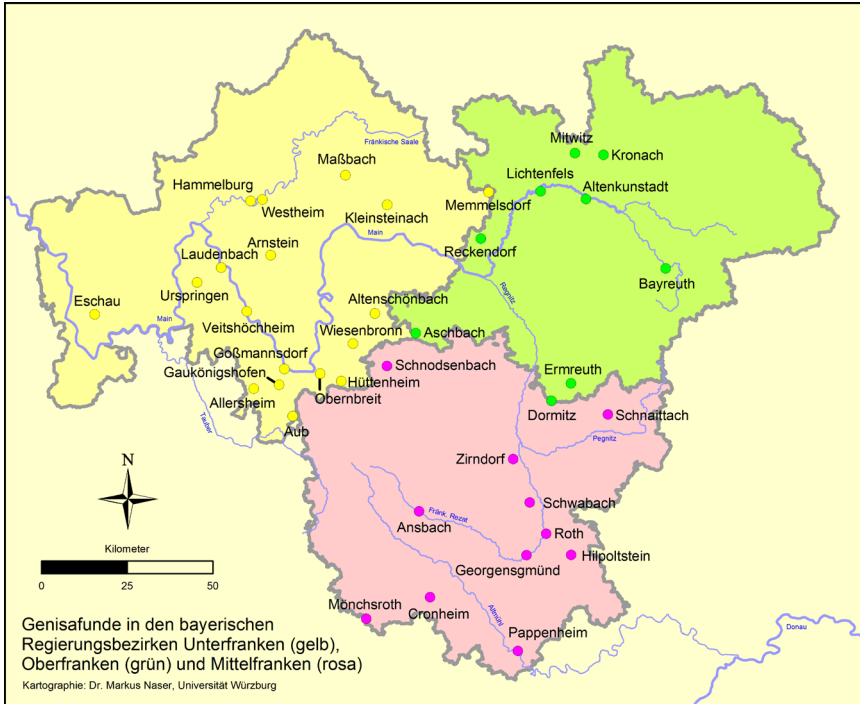


Abb. 1: Genisafunde in Franken. © Rebekka Denz und Gabi Rudolf.

jüdische Gemeinden durch Ab- und Auswanderung aufgelöst hatten – eine Entwicklung, die bis weit in die Zeit der Nationalsozialisten anhielt – blieben die (Synagogen-) Gebäude als bauliche Zeugen jüdischer Geschichte stehen.

Ein Hohlraum voller Hinterlassenschaften der damaligen jüdischen Gemeinde aus Papier und Textilien, der während der Renovierungsarbeiten der ehemaligen Synagoge ausgemacht wurde, gab den Anstoß für die Etablierung des Genisaprojekts Veitshöchheim. Das 1998 gestartete Projekt ist am örtlichen Jüdischen Kulturmuseum beheimatet. Dort lagern mehr als ein Dutzend Genisot aus dem Regierungsbezirk Unterfranken und seit 2009 auch Funde aus Oberfranken. In mühevoller Kleinarbeit wird dieser Teil der jüdischen Kulturgeschichte gesichtet, beschrieben, inventarisiert und soweit als möglich verifiziert.¹²

¹² Martina Edelmann: Das ‚Genisaprojekt‘ des Jüdischen Kulturmuseums Veitshöchheim. In: Benigna Schönhausen (Hg.): Wiederhergestellte Synagogen. Raum – Geschichte – Wandel durch Erinnerung. Berlin 2016, S.101–110.

Eigenen Recherchen zufolge sind heute 18 Genisafunde im Regierungsbezirk Unterfranken, neun Ablagen in Oberfranken und elf im Bezirk Mittelfranken bekannt.¹³ Die numerische Anhäufung der bisherigen Funde in Unterfranken (47%) lässt sich historisch mit der größeren Anzahl an jüdischen Gemeinschaften in dieser Region begründen. Doch die Übersichtskarte der Genisafunde in Franken offenbart, dass keine Systematik in der geografischen Verteilung der insgesamt 38 Fundorte auszumachen ist, die sich aus (zeit)historischen Aspekten ableiten ließe. Der Abgleich der Karte mit einer Liste von insgesamt 115 Ortschaften in Unterfranken, in denen 1930 Synagogen in Nutzung waren, ergab kein Muster und wies keine Auffälligkeiten auf.¹⁴ Ob die geografische Verteilung der Funde beispielsweise mit der Siedlungsgeschichte der jüdischen Bevölkerung in Franken oder mit der Chronologie der synagogalen Baugeschichte in einem Zusammenhang steht, müssen künftige Forschungen beantworten. Ebenso bleibt noch offen, inwiefern der Umgang mit Synagogen als bauliche Spur jüdischen Lebens nach 1945 die heutige Landkarte von Genisafunden in Franken mitgestaltete.

Dem Zufall wie dem achtsamen Umgang verschiedener Personen bei Restaurations- und Umbaumaßnahmen alter Häuser ist der Fund von Genisot in hohem Maße zuzuschreiben. Die Kenntnis über diese immerhin 38 Funde in Franken darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass vermutlich zahllose Ablagen durch Unkenntnis und Desinteresse unwiederbringlich verloren gegangen sind. Nichtsdestotrotz werden weitere Genisot in ehemaligen Synagogen vermutet. In seltenen Fällen werden aber auch in Privathäusern, die früher von jüdischen Menschen bewohnt wurden, bei Umbau und Renovierungsmaßnahmen Ablageorte gefunden.¹⁵ Der Erhaltungszustand von Gebäuden, die ehemals von Jüdinnen und Juden als Synagoge, Privat- oder Geschäftshäuser genutzt wurden, steht hier besonders im Fokus. Den umsichtigen Umgang mit diesen baulichen Spuren vorausgesetzt, können auch in Zukunft weitere erstaunliche Funde zu Tage befördert werden.

¹³ Herzlichen Dank an Dr. Martina Edelmann und Elisabeth Singer-Brehm für die aktuellen Informationen zu den Genisafunden. Herzlichen Dank auch an Dr. Markus Naser (Universität Würzburg) für die zeitnahe und unkomplizierte Erstellung der Landkarte.

¹⁴ 73 dieser Synagogengebäude sind bis heute erhalten. Die Liste mit um 1930 in Unterfranken in Gebrauch befindlichen, heute nicht erhaltenen / erhaltenen Synagogen mit Verweisen auf ihre gegenwärtige Nutzung ist auf der Internetseite des Synagogengedenkbands Bayern verfügbar: http://www.synagogenprojekt.de/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=72 (Zugriff am 30.11.2016).

¹⁵ Siehe zu Privatgenisot: Lina-Mareike Dedert: *Durch Raum und Zeit. Die Familie Weill-Sonder zwischen Emanzipation und Restitution*. Berlin 2014, insbesondere S. 301 ff.

Ausblick

Die Vielfalt und Aussagekraft von Genisot ist immer wieder aufs Neue erstaunlich. Abseits von der eindimensionalen Betrachtung von Eliten gewähren sie eine Perspektive von unten bzw. von ‚unter dem Dach‘. Die Bedeutung dieser Quellenfunde geht über die Aussagekraft der darin vorhandenen Literatur und Drucke hinaus. Neben den Textquellen tritt das weitere enthaltene Material immer deutlicher hervor. So erhalten Musiknoten, Hausaufgaben, Schreibübungen, Transportsäckchen, Zigarettenmarken oder Briefe in der erhaltenen Alltagssprache (teils dialektal) die einstige jüdische Lebenswelt zusehends. Die Genisaforschung kann auf Grund ihrer quellenimmanenten Fragmentarität nur unvollständige Antworten über das vergangene Leben von Juden und Jüdinnen liefern,¹⁶ dennoch erweitert sie die Forschung um die so wichtige und oftmals vernachlässigte Perspektive aus jüdischer Provenienz. Durch die Vielfalt des Materials gerät die häufig ausgesparte Alltagsperspektive in den Blick. Diesbezüglich bieten die Genisafunde neben ihrem wissenschaftlichen Gehalt auch die Möglichkeit, eine interessierte Öffentlichkeit über jüdisches Leben zu informieren. Da es sich bei Genisot um eine Praxis handelt, die von Jüdinnen und Juden in vielen Regionen und Ländern gelebt wurde, wäre ein überregionaler Vergleich wünschenswert. Darüber hinaus ermöglichte eine digitale Vernetzung der Forschungsergebnisse die Chance, neue Erkenntnisse über diese gelebte jüdische Tradition zu gewinnen.

¹⁶ Vor zu hohen Ansprüchen an die Genisaforschung warnt auch Andreas Lehnardt. Lehnardt: Genisa – Die materielle Kultur des deutschen Judentums, S. 174.

AUS DEM BEREICH DER RELIGION

Das Lubliner ‚Sefer ha-Zohar‘ – Mystischer Inhalt in mystischem Einband

von Elisabeth Singer-Brehm

Grunddaten der Quellen

Druck 1



Abb. 1:
Inventarnummer: V 0645a.
© Elisabeth Singer-Brehm.

Fundort der Genisa: Veitshöchheim (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: V 0645a, alte Inventarnummer H VI 1 (1).

Art und Umfang: Druck. 330 Blätter im Folioformat: Blätter 3–132 aus Bereschit, Blätter 1–122 aus Schemot (Blätter 62–68 doppelt), Blätter 57–116 aus Bemidbar.

Fundzustand: Beschädigte Fadenbindung, bei Restaurierung aufgelöst.

Erhaltungszustand: Restauriert, ungebunden.

Sprache: Hebräisch und Aramäisch in hebräischer Quadratschrift und Kursive.

Titel: Sefer ha-Zohar.

Autor: [Simon ben Jochai].

Ort: Lublin.

Jahr: 1623.

Drucker: Kalonymus Joffe.

Literarnachweis: Vinograd Bd. II, S. 361, Nr. 147. Steinschneider 3479. Jewish National Library Jerusalem.

Druck 2

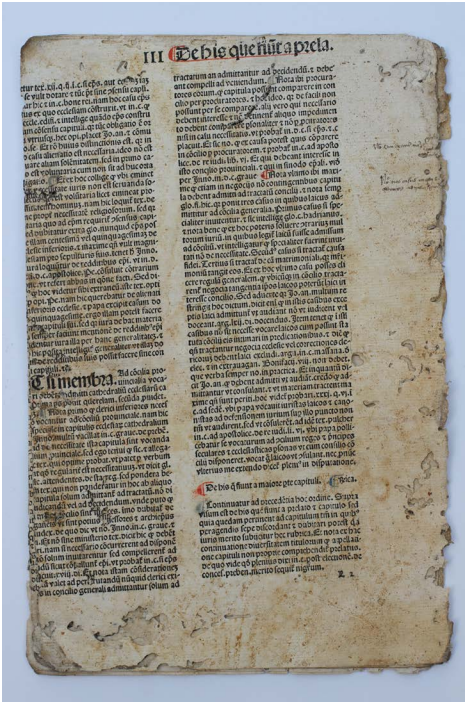


Abb. 2:
Inventarnummer: V 0645b.
© Elisabeth Singer-Brehm.

Inventarnummer Genisaprojekt: V 0645b, alte Inventarnummer H VI 1 (1).

Art und Umfang: Druck (Inkunabel). 34 unfolierte Blätter im Folioformat, die im Einband von V 0645a (Druck 1) verarbeitet waren: f. [2], f. [7], ff. [57–88] aus Liber III.

Erhaltungszustand: Verschmutzt, durch Beschneidung der Blattränder und Wurmfraß fragmentiert mit teilweise starkem Textverlust.

Sprache: Latein in Fraktur. Zierinitiale in Rot, Lombarden in Rot, Blau und Rot-Blau. Zahlreiche Randglossen von alter Hand.

Titel: Lectura super quinque libros Decretalium, Liber III.

Autor: Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus).

Ort: Basel.

Jahr: 1487–1488.

Drucker: Johann Amerbach.

Literaturnachweis: Staatsbibliothek München, 2 Inc.c.a. 2090–3.

Druck 3



Abb. 3:

Inventarnummer: V 0645c.

© Elisabeth Singer-Brehm.

Inventarnummer Genisaprojekt: V 0645c, alte Inventarnummer H VI 1 (1).

Art und Umfang: Druck. Vier Quartbogenfragmente, die im Einband von V 0645a (Druck 1) verarbeitet waren: Seiten 113–120 (115–118 doppelt).

Erhaltungszustand: Stark fragmentiert und verschmutzt, Wurmfraß.

Sprache: Latein mit lateinischen Lettern und Deutsch in Fraktur.

Titel: Iurisprudencia qua publica qua privata.

Autor: Franz Friedrich von Andlern.

Ort: [Sulzbach].

Jahr: Ähnlich der Ausgabe Sulzbach 1672, aber nicht identisch mit VD17 384:708086E, VD17 1:008786C und VD17 1:060250V. Nicht Kempten 1699, nicht Frankfurt/Main 1737.

Drucker: Abraham Lichtenthaler.

Text zu den Quellen

Das ‚Sefer ha-Zohar‘ (Druck 1)

Schon bei der frühen Untersuchung der Veitshöchheimer Genisa entdeckte Herrmann Süß einen dicken, von Resten der Fadenbindung kaum noch zusammengehaltenen Folianten, der sich als ‚Sefer ha-Zohar‘ aus der Lubliner Presse von Kalonymus Joffe¹ erwies. Das ‚Sefer ha-Zohar‘, oder kurz der Zohar, ist das Hauptwerk der Kabbala, der jüdischen Mystik. Zugeschrieben wird das Buch Simon ben Jochai, einem großen Gelehrten des zweiten Jahrhunderts, der es seinen Schülern diktieren lassen soll, doch gibt es an dieser Autorenschaft und an der frühen Entstehungszeit erhebliche Zweifel. Möglicherweise ist der Zohar, dessen Existenz nicht vor dem Ende des 13. Jahrhunderts in Spanien sicher belegt ist, auch erst zu jenem Zeitpunkt entstanden. So wird vermutet, dass sein damaliger Herausgeber und Verbreiter, Mosche ben Schem Tov de Leon, ihn unter Verwendung eines altertümlichen Aramäisch, das ihn wie ein uraltes Buch wirken lassen sollte, größtenteils selbst geschrieben habe. Andere Teile seien dagegen eindeutig weiteren unbekanntem Autoren zuzurechnen. Genau genommen war der Zohar bis zu seinen ersten Drucklegungen im 16. Jahrhundert kein stehendes Werk, sondern eine vom jeweiligen Herausgeber ganz unterschiedlich zusammengestellte Sammlung verschiedener Handschriften. Selbst die beiden ersten Drucke, die kurz nacheinander in Mantua (1557) und Cremona (1560) erschienen, waren in ihrer Komposition nicht identisch, wenngleich sie inhaltlich viele Gemeinsamkeiten aufwiesen. Die Lubliner Ausgabe von 1623 verlieh dem ‚Sefer ha-Zohar‘ zum ersten Mal Kontinuität, indem sie der Edition Cremona 1560 Wort für Wort und Seite für Seite folgte.²

Books within the book

Um das imposante Veitshöchheimer Fundstück vor dem weiteren Zerfall zu bewahren, wurde es im Jahr 1991 restauriert. Dabei wurde nicht nur die Bindung, sondern auch der historische Einband aufgelöst. Aus diesem kamen 34 Blätter eines lateinischen Folianten (Druck 2) zum Vorschein, außerdem vier Blätter eines lateinischen Werks im Quartformat (Druck 3), welche teilweise in die Buchdeckel eingearbeitet und teilweise

¹ Nach vorangehenden Gründungen in Oleśnica und Krakau war die 1547 in Lublin entstandene hebräische Druckerei eine der frühesten auf polnischem Gebiet. Lublins bekannteste hebräische Druckerei war jedoch die im Jahr 1578 von Kalonymus Joffe eingerichtete, in der hunderte qualitativ hochwertige Werke religiöser Literatur gedruckt wurden. Vgl. Joanna Zętar: *Drukarnie hebrajskie w Lublinie*. In: *Scriptores* Bd. 27. Lublin 2003, S. 57.

² Vgl. Boaz Huss: *Text und Kontext des Sulzbacher Zohar von 1648*. In: Andreas B. Kilcher: *Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*. Bd. 16. Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a. Main / New York / Oxford / Wien 2006, S. 136 ff.

in Streifen geschnitten zur Rückenverstärkung verwendet worden waren.³ Hermann Süß erkannte zwar sofort, dass die Folioblätter aus einer Inkunabel stammten, doch war ihm zur damaligen Zeit, als es die großartigen Möglichkeiten der computergestützten Recherche innerhalb von Tausenden von Digitalisaten im World Wide Web noch nicht gab, eine Identifizierung des Werks nicht möglich. Auch Titel und Autor des zweiten lateinischen Buchs blieben ihm verborgen.

Das ‚Sefer ha-Zohar‘ wurde schließlich als Exponat in die Dauerausstellung des Jüdischen Kultur Museums Veitshöchheim übernommen und sein aufgelöster, nicht genauer bestimmbarer Einband im Archiv eingelagert.

1. Die Inkunabel (Druck 2)

Bei Aufräumarbeiten nach der Renovierung der Archivräume im Sommer 2013 fielen mir die Einbandfragmente in die Hände, und die Inkunabelblätter weckten durch ihr eindrucksvolles Aussehen sofort mein Interesse. Zwar stehen heute schon sehr viele Volltextdigitalisate von Wiegendruck im Internet zur Verfügung und werden in aller Regel auch von den Suchmaschinen erfasst, doch ist gerade bei Frakturschriften die Texterkennung oft problematisch. Bei lateinischen Inkunabeln wird diese Schwierigkeit durch die beim Druck reichlich verwendeten Abkürzungen⁴ noch erhöht. Im vorliegenden Fall konnte aber recht schnell geklärt werden, dass die Blätter zu einer Ausgabe der von Nicolaus de Tudeschis (Abbas Panormitanus)⁵ verfassten Kommentare zu den Dekretalen Papst Gregors IX. gehören. Allerdings erlebte dieses seinerzeit

³ Die Praktik, alte Bücher, Drucker makulatur und Handschriften in neue Einbände einzuarbeiten, war zu Zeiten, in denen Papier ein wertvoller Rohstoff war, weit verbreitet, und so lassen sich heute in historischen Einbänden oft wahre Schätze entdecken. Diesem Phänomen der sogenannten Einbandfragmente sind inzwischen zahlreiche Forschungsprojekte gewidmet, wie etwa ‚Books within books: Hebrew Fragments in European Libraries‘. <http://www.hebrewmanuscript.com/> (Zugriff am 15.04.2016).

⁴ Abkürzungen sind in mittelalterlichen lateinischen Handschriften und frühen Drucken systematisch verwendete Abkürzungen für Vorsilben, Endungen oder häufig vorkommende Wörter. Für Vorsilben und Endungen waren aus Buchstaben abgeleitete Kürzel gebräuchlich; Wörter wurden auch durch Auslassung von Buchstaben oder Buchstabengruppen gekürzt.

⁵ Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) wurde 1386 in Catania (Sizilien) geboren, trat früh den Benediktinern bei und studierte ab etwa 1405 Rechte in Bologna. Um 1411 begann er selbst zu unterrichten, zuerst in Bologna, dann in Parma und Siena. An dem Kommentar zu den Dekretalen Papst Gregors IX. arbeitete Nicolaus wohl schon seit Beginn seiner Lehrtätigkeit, vollendete das Werk aber erst Anfang der 1430er-Jahre. Vorlesungen über die Dekretalen hielt er 1431–1432 in Bologna, anschließend in Florenz. Seit dieser Zeit nahm er auch am Konzil von Basel teil. 1435 wurde Nicolaus Erzbischof von Palermo. Nach der Konzilsspaltung 1440 ernannte ihn der neugewählte Gegenpapst zum Kardinal. Kurz nach seiner Rückkehr vom Konzil starb Panormitanus am 24. Februar 1445 in Palermo. Der amerikanische Historiker Kenneth Pennington rühmt Panormitanus und sein Werk: „He was without a doubt the most influential jurist of the fifteenth century. [...] Panormitanus’ commentary on the Decretals of Gregory IX was one of the most important books in fifteenth- and sixteenth-century law.“ Kenneth Pennington: Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus). In: Orazio Condorelli, Kenneth Pennington: Niccolò Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suoi Commentaria in Decretales. Roma 2000, S. 9–36.

sehr bedeutende juristische Werk zwischen 1475 und 1500 zahlreiche Ausgaben durch Drucker in Rom, Venedig, Basel, Lyon und Nürnberg. Schließlich gelang anhand eines Exemplars der Bayerischen Staatsbibliothek München⁶ die genaue Identifizierung: ‚Lectura super quinque libros Decretalium‘ von Nicolaus de Tudeschis, gedruckt in Basel bei Johann Amerbach 1487–1488.

Waren bisher die ältesten verifizierten Drucke in den vom Genisaprojekt Veitshöchheim bearbeiteten Genisot einige Fragmente verschiedener Traktate der Talmud-Ausgabe Venedig 1520–23, so übertrifft die Inkunabel im Zohar-Einband diese nochmals um mehr als 30 Jahre. Sie ist somit der derzeit älteste eindeutig bestimmte Druck des Genisaprojekts.

Alle 34 Folio-Blattfragmente stammen aus ‚Liber III‘ der zweispaltig gedruckten ‚Lectura super quinque libros Decretalium‘. Der Abgleich mit dem Volltextdigitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek ergibt, dass es sich um die Blätter f. 2 – das ist nach dem Inhaltsverzeichnis die erste Textseite mit einer roten Zierinitiale –, f. 7 und ff. 57 bis 88 handelt. 17 der 34 Fragmente sind ziemlich vollständige Seiten, von elf Blättern ist der obere, von sechs Blättern der untere Teil erhalten, jeweils zu etwa 50 Prozent. Alle 34 Blätter sind an der zum Binfalz gelegenen Seite recht geradlinig mit Textverlust beschnitten, während sie außen sehr breitrandig sind. Offenbar wurden die Blätter zur Weiterverwendung aus dem Inkunabeinband herausgeschnitten.

2. Der lateinische Druck in Quart (Druck 3)

Auch das im Vergleich zum Wiegendruck zunächst ganz unspektakulär wirkende zweite lateinische Fragment offenbarte einige Überraschungen. Insbesondere für die Geschichte um den Gesamtkomplex des Zohar und seines Einbands sollte es sich als bedeutsam herausstellen. Die Identifizierung des Texts als das Werk ‚Jurisprudentia qua publica qua privata‘ von Franz Friedrich von Andlern ließ sich über die computer-gestützte Suche ziemlich rasch bewerkstelligen. Alle Versuche, die Ausgabe zu verifizieren, blieben allerdings bisher erfolglos. Die Fragmente zeigen sich grundverschieden zu den Editionen Frankfurt/Main 1737 und Kempten 1699. Mit der Ausgabe Sulzbach 1672 haben sie zwar das gesamte Druckbild gemeinsam, doch beim genauen Textvergleich fallen kleine Verschiebungen im Satz sowie teils unterschiedliche Rechtschreibung auf. Der Hinweis im Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts (kurz VD 17), dass von der Edition Sulzbach 1672 drei geringfügig voneinander abweichende Varianten bekannt sind, schien zunächst eine mögliche Erklärung zu liefern. Doch ein Abgleich mit dem jeweiligen Digitalisat führte weiterhin zu keiner Übereinstimmung mit den Fragmenten aus dem Zohar-Einband.

⁶ Bayerische Staatsbibliothek München, Signatur 2 Inc.c.a. 2090–3; INKA 24008957.

In der Literatur werden neben der gut belegten Sulzbacher Ausgabe von 1672 wiederholt eine von 1670⁷ und an einer Stelle eine noch frühere von 1667⁸ genannt. Für die Ausgabe 1667 gibt Manfred Finke die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen als einzigen Standort an. Da sich in den Göttinger Katalogen jedoch kein entsprechender Eintrag findet, beruht Finkes Angabe anscheinend auf einem Irrtum.⁹ Die Existenz einer Ausgabe Sulzbach 1670 ist dagegen nicht so leicht zu widerlegen, da keine der Quellen einen Standort nennt oder ein Belegexemplar anführt. Trotz intensiver Recherche war auch nirgendwo ein solches aufzufinden, vielmehr scheint sich die Nennung dieser Edition an verschiedenen Stellen durch fortgesetztes Abschreiben eines Fehlers in Bouginés Literaturgeschichte¹⁰ zu erklären. Der folgende gewichtige Aspekt spricht überhaupt gegen das Erscheinen einer Ausgabe vor 1672: Das kaiserliche Druckprivileg für das Werk ‚Jurisprudentia qua publica qua privata‘, abgedruckt in der Edition Sulzbach 1672, wird Herrn von Andlern und seinem Nürnberger Verleger für zehn Jahre erteilt, und zwar zu Wien am 3. November 1671.¹¹ Im Text des Druckprivilegs in der erweiterten Ausgabe Kempten 1699 wird ausgeführt, Herr von Andlern sei an den Kaiser herantreten mit der Bitte, das 1671 auf zehn Jahre ausgestellte und längst abgelaufene Privileg erneut auf ein Jahrzehnt zu gewähren.¹² Offenbar hat es für das Werk weder ein Druckprivileg vor 1671 noch eine Ausgabe vor 1672 gegeben.

Doch wie ist dann der von allen im VD 17 beschriebenen Ausgaben in Details abweichende Befund der Einbandfragmente zu erklären? Sollte tatsächlich eine weitere, bisher völlig unbekannte Sulzbacher Quartausgabe zwischen 1672 und der Kemptener Neugestaltung im zweispaltigen Folio im Jahr 1699 erschienen sein? Auch wenn man

⁷ „Franz Friderich von Andler etc. [...] Schriften: Medulla iuris Justiniani, Norib. 1670. 4. Herbig. 1701. 12. – Jurisprudentia qua publica qua privata. Norib. 1670. 4. plus duplo aucta, Campidon. (Sulzbach) 1699 fol. ed. III. Francof. 1737. fol. [...]“¹⁴. Carl Joseph Bouginé: Handbuch der allgemeinen Literaturgeschichte nach Heumanns Grundriß, 3. Bd. Zürich 1790, S. 561. Der Eintrag zu Andlern ist offenbar in mehrfacher Hinsicht ungenau: ‚Medulla iuris Justiniani‘ (VD17 7:698594A) erschien tatsächlich zuerst 1662 in Würzburg. Der Druckort Sulzbach der ‚Jurisprudentia‘ wird fälschlich der Ausgabe Campidona (Kempten) zugeordnet.

⁸ Manfred Finke: Sulzbach im 17. Jahrhundert. Regensburg 1998, S. 252.

⁹ Im modernen ‚Göttinger Universitätskatalog GUK‘ ist nur die Ausgabe Sulzbach 1672 in der Variante VD17 1:008786C aufgeführt. Nach Mitteilung von Herrn Karsten Otte, Abteilung Alte Drucke der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, ist weder im alphabetischen noch im systematischen Teil des alten Göttinger Bandkatalogs eine Ausgabe von 1667 verzeichnet. Auch im VD 17 und im Karlsruher Virtuellen Katalog (KVK) ist keine ‚Jurisprudentia‘-Ausgabe von 1667 zu finden.

¹⁰ Vgl. Fußnote 7.

¹¹ Franz Friedrich von Andlern: Jurisprudentia Qua publica, qua privata, decisionibus passim et recessuum imperii constitutionibus illustrata. Sulzbach 1672, Titelblatt verso.

¹² Franz Friedrich von Andlern: Jurisprudentia qua publica qua privata, prius in quarto edita, nunc plus duplo adaucta. Kempten 1699, nach dem Titelblatt.

dies nicht völlig ausschließen kann, ist es doch angesichts der hervorragenden Überlieferungslage der bekannten Editionen recht unwahrscheinlich, dass eine andere Ausgabe nicht nur verschollen, sondern nicht einmal verzeichnet sein sollte. Denkbar wäre dagegen, dass hier eine vierte Variante der Edition 1672 vorliegt, die bisher entweder unbekannt war oder bei den Vergleichen im Rahmen des VD 17-Projekts übersehen wurde.

Die sorgfältige Begutachtung der Fundstücke und die genaue Textzuordnung der Blätter, deren Seitenzahlen im Laufe der Jahrhunderte teilweise verloren gegangen sind, förderte hierzu noch einen weiteren Aspekt zu Tage. Die vier von Druck 3 erhaltenen Fragmente – im Folgenden mit F 1 bis F 4 bezeichnet – stammen aus dem Quartbogen mit der Kustode „P“, entsprechend den Seiten 113 bis 120. F 1 ist die untere Hälfte des halben Quartbogens zu den Seiten 113–114 und 119–120. F 2 ist die obere Hälfte des halben Quartbogens zu den Seiten 115–118. F 3 ist nochmals ein Fragment des halben Quartbogens zu den Seiten 115–118, das sich zwar über alle 35 Zeilen des einspaltigen Drucks erstreckt, aber doch etwa 50 Prozent Textverlust aufweist. F 4 ist ein nur Zentimeter breites Fragment vom Oberrand des halben Quartbogens zu den Seiten 113–114 und 119–120. Alle vier Stücke sind durch Wurmfraß stark fragmentiert. Da F 2 und F 3 zu zwei identischen Exemplaren derselben Seiten gehören und auch keines der Fragmente irgendwelche Bindsuren aufweist, ist zu vermuten, dass man es nicht mit einem aufgelösten Buch, sondern mit Druckermaulatur zu tun hat. So liegt der Gedanke nicht fern, dass die sonderbaren Blätter tatsächlich in irgendeiner Beziehung zu der ihnen so sehr ähnlichen Sulzbacher Edition von 1672 stehen, und es sich etwa um Probedrucke handeln könnte.

Wie kam der Zohar zu seinem Einband?

Zur Entstehungszeit des Lubliner ‚Sefer ha-Zohar‘ war es üblich, Bücher nicht gebunden zu verkaufen, sondern bogenweise, wie sie aus der Presse kamen. Es lag also im Ermessen des Käufers, ob und gegebenenfalls auf welche Weise er sein Buch gebunden haben wollte. Kleinformatige, dünne Büchlein, die nur aus wenigen Druckbogen bestehen, wurden oftmals nur unfachmännisch zusammengeheftet und erhielten gar keine richtige Bindung. Umfangreiche und wertvolle Werke wie den Zohar übergab man dagegen doch meistens einem Buchbinder.

Nach der Identifikation der „Bücher im Buch“ kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass der Foliant diesen Einband nicht in Lublin erhielt, sondern erst nach seiner Ankunft auf deutschem Boden gebunden oder zumindest neu gebunden wurde. Darüber, wo und unter welchen Umständen dies geschehen ist, lässt sich zwar nur spekulieren, aber zwei Alternativen, nämlich dass der Zohar in Würzburg oder in Sulzbach seinen besonderen Einband erhielt, haben jeweils einige gute Argumente für sich. Für die Alternative Würzburg spricht, dass das Buch in der Veitshöchheimer Genisa abgelegt

wurde und laut Einträgen auf der Vorschlagseite einstmals Simon aus Veitshöchheim¹³ und Raffael aus Zellingen¹⁴ gehörte. Franz Friedrich von Andlern (1631–1703), der Autor des juristischen Werks im Quartformat, ein renommierter Rechtsgelehrter seiner Zeit, wurde um 1655 durch den in Würzburg residierenden Erzbischof Johann Philipp von Schönborn zum Hofrat und zum Professor an der Würzburger Universität ernannt und 1661 an den kaiserlichen Hof nach Wien entsandt, wo er in den Reichshofrat berufen wurde. Weil Andlern nachweislich auch noch zu einer Zeit, als die ‚Jurisprudentia‘ schon erschienen war, Kontakte nach Würzburg unterhielt – er fungierte als Mitglied des Juristen-Kollegiums 1675 bei zwei Promotionen als Präses¹⁵ –, könnten durchaus durch seine Hände gegangene Probedrucke seines Buchs irgendwann zu einem Würzburger Buchbinder gelangt sein. Natürlich müsste man es dem Zufall zuschreiben, wenn bei eben demselben Buchbinder etwa um dieselbe Zeit auch die hier besprochene kirchengeschichtliche Inkunabel zur Weiterverwendung zurückgelassen worden wäre. Unterstützung könnte dieses Gedankenspiel von daher erhalten, dass sich in den Beständen der Universitätsbibliothek Würzburg ein weiterer Band der ‚Lectura super quinque libros Decretalium‘ der gleichen Ausgabe und in identischer Ausführung mit roten und blauen Lombarden findet,¹⁶ der um 1655 im Besitz von Michael Upilio, Kantor des Würzburger Neumünsterstifts, gewesen sein soll. Es ist bekannt, dass während der schwedischen und sächsischen Okkupation Würzburgs 1631–1634 große Teile der Stiftsbibliothek wie auch anderer Würzburger Büchersammlungen auf ungeklärte Weise verschwanden.¹⁷ Dabei kann es ohne Weiteres zum ‚Auseinanderreißen‘ zusammengehöriger Bände eines Werks gekommen sein.

Doch auch dafür, dass der Zohar in Sulzbach gebunden worden sein könnte, sprechen gute Gründe. Was wäre plausibler, als anzunehmen, dass die Makulatur an Ort und Stelle, also im näheren Umkreis von Abraham Lichtenhalers Druckerei, weiterverarbeitet wurde? In diesem Fall müsste man aber erklären können, wie auch die Inkunabel und natürlich der Zohar selbst den Weg ins abgelegene Sulzbach finden konnten.

¹³ Ohne genaue Datierung des Eintrags lässt sich der Name keiner bestimmten Person zuordnen, da Simon ein häufiger Name unter den Veitshöchheimer Juden war. Der bekannteste von ihnen, der Mediziner und Aufklärer Simon Höchheimer (1744–1828) hätte zwar wohl über das notwendige Bildungsniveau für Zohar-Studien verfügt, es sind aber keinerlei derartige Aktivitäten von ihm bekannt.

¹⁴ Ebenso wie „Simon aus Veitshöchheim“ lässt sich auch „Raffael aus Zellingen“ keiner bestimmten Person zuordnen.

¹⁵ Franz Xaver von Wegele: Geschichte der Universität Würzburg. I. Teil Geschichte. Würzburg 1882, S. 384, Fußnote 2.

¹⁶ Universitätsbibliothek Würzburg, Signatur: Inc. f. 139–1/2. INKA 48002823.

¹⁷ Renate Crusius (Red.): Germania Sacra. Historisch-Statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. Neue Folge 26: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg, 4: Das Stift Neumünster in Würzburg. Berlin / New York 1989, S. 59.

Eine tragfähige Hypothese gründet auf dem besonderen geistigen Klima, das während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Sulzbach herrschte und maßgeblich von Herzog Christian August (1622–1708) geprägt wurde. Noch mehr als sein Vater, Pfalzgraf August, und dessen Vorgänger, Pfalzgraf Otto Heinrich, war Christian August den Wissenschaften und der Bildung zugetan. Otto Heinrich und August hatten in Sulzbach eine Hofbibliothek aufgebaut, deren Bestand durch die Plünderung des Schlosses 1632 dezimiert worden war, doch nun legte Christian August großes Augenmerk auf deren weiteren Ausbau. Der in der Bayerischen Staatsbibliothek erhaltene handschriftliche Katalog der Sulzbacher Hofbibliothek von 1679 verzeichnet eine vollständige Ausgabe der von Abbas Panormitanus alias Nicolaus de Tudeschis interpretierten Dekretalen Gregors IX., nämlich Lugdunum (Lyon) 1547. Könnte es nicht sein, dass die ursprünglich in der Hofbibliothek stehende Baseler Amerbach-Inkunabel durch den Zukauf der moderneren und bequemer lesbaren Lugdunum-Edition ersetzt wurde und so zur Weiterverarbeitung in die Buchbinderwerkstatt gelangte?

Auf diese Weise hätten sich schon zwei der drei Puzzleteile – die beiden lateinischen Einband-Werke – in Sulzbach getroffen. Sich vorzustellen, dass der Zohar auf seinem Weg von Lublin nach Veitshöchheim in Sulzbach Station gemacht haben könnte, erfordert nicht einmal so viel Phantasie. Nachdem Pfalzgraf Christian August 1649 die Regentschaft in Sulzbach noch mit eingeschränkter Souveränität angetreten hatte, erlangte sein kleines Fürstentum die volle Unabhängigkeit von Pfalz-Neuburg erst 1656 im sogenannten Neuburger Hauptvergleich. Damit dieser Vertrag zustande kommen konnte, musste der Lutheraner Christian August zum katholischen Glauben konvertieren. Nicht erst seit diesem Zeitpunkt war Christian Augusts Religionspolitik vom Toleranzgedanken geprägt. Schon 1652/53 hatte der Pfalzgraf durch Einführung des ‚Simultaneums‘ in seinem Herrschaftsgebiet die Regelung, dass die Untertanen die Konfession ihres Regenten annehmen müssen, aufgehoben und Katholiken und Protestanten gleichgestellt.¹⁸ Darüber hinaus gestattete Christian August zu dieser Zeit, als vielerorts Juden vertrieben wurden, nach und nach immer mehr jüdischen Familien die Ansiedlung in seinem Herrschaftsgebiet.¹⁹ Doch ging es dem Herzog um weit

¹⁸ Vgl. Volker Wappmann: Sulzbach als Druck- und Verlagsort. In: Oberpfälzer Kulturbund (Hg.): Festschrift 30. Bayerischer Nordgautag. Sulzbach-Rosenberg. Die Oberpfalz und ihre Nachbarn aus dem ehemaligen Nordgau. Regensburg 1994, S. 78.

¹⁹ Nachdem die seit dem 10. Jahrhundert bestehende jüdische Gemeinde in Regensburg 1519 durch einen Beschluss des dortigen Stadtrats aufgelöst wurde, war schließlich Neustadt an der Waldnaab von der Mitte des 16. bis ins frühe 17. Jahrhundert der Ort mit der bedeutendsten jüdischen Gemeinde der Oberpfalz. Zeitweilig lebten dort bis zu 90 jüdische Familien, darunter auch angesehene Schriftgelehrte, die am Ort eine Talmudschule unterhielten und deren Kontakte bis nach Venedig reichten. 1621 wurden die Häuser von Juden durch die Mansfeldischen Truppen geplündert und daraufhin wanderten einige Gemeindeglieder ab; auch die Talmudschule wurde geschlossen. 1684 schließlich löste Fürst Ferdinand August von Lobkowitz die Gemeinde ganz auf. Die Familien der Brüder Enoch und Hirsch Meier sowie Eisig und Nathan Feifas fanden zunächst für ein Jahr Aufnahme im Markt Floß,

mehr als nur um Toleranz. Sein Streben und Handeln wurde von starken pansophisch-millennaristischen²⁰ Motiven beherrscht und zielte offenbar ab auf die Überwindung aller konfessionellen Gegensätze im ‚tausendjährigen Friedensreich‘ nicht allein zwischen den christlichen Bekenntnissen, sondern unter Einschluss des Judentums. Christian August stand dabei anhaltend unter dem Einfluss des Arztes, Diplomaten und Gelehrten Franciscus Mercurius van Helmont (1614–1699), den er 1650 zum ersten Mal nach Sulzbach eingeladen hatte und von dem er sich seitdem nicht nur in medizinischen, sondern auch in diplomatischen und politischen Angelegenheiten beraten ließ.²¹ In einem weiteren Schritt dieser Entwicklung berief Christian August 1668 auf Vermittlung Helmonts den Gelehrten Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689) nach Sulzbach. Knorr von Rosenroth hatte vorangehend in Amsterdam bei jüdischen und christlichen Kennern Texte der Kabbala studiert. Zugleich war er dort mit dem sich seit 1665 rasch verbreitenden Sabbatianismus in Berührung gekommen, der in Amsterdam nicht nur unter Juden, sondern auch in Kreisen philosemitischer millenaristischer Christen begeistertes Interesse hervorgerufen hatte. Knorr stand wohl in Kontakt zu dem führenden christlichen Sabbatianer Petrus Serrarius, zu dessen Bekannten auch Helmont und Christian August gehörten. Aus der Tatsache, dass die Urheber der sabbatianischen Bewegung, die Kabbalisten Schabbtai Zwi und Nathan von Gaza, dem Zohar den Charakter eines verschlüsselten Dokuments mystisch-messianischen Wissens zuwiesen, erklärt sich der hohe Stellenwert des Zohar bei den Sabbatianern und

der zum Fürstentum Pfalz-Sulzbach gehörte und somit der Regierung des Pfalzgrafen Christian August unterstand. Nach Jahresfrist wurde die Aufenthaltsgenehmigung verlängert und ein Schutzbrief ausgestellt. Vgl. Renate Höpfinger: Die Judengemeinde von Floß 1684–1942. Die Geschichte einer jüdischen Landgemeinde in Bayern. Kallmünz 1993. In Sulzbach selbst waren schon ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts Juden ansässig, doch im Pestjahr 1349 dürften sie geflohen oder getötet worden sein. Von einem zweifelhaften Hinweis für das Jahr 1540 abgesehen, scheint es bis in die Regierungszeit Christian Augusts kein jüdisches Leben in Sulzbach mehr gegeben zu haben. Dieser erlaubte dann im Jahr 1666 Feustel Bloch und seinem Sohn Mose aus Neuhaus die Niederlassung in Sulzbach. Wurde der Schutzbrief für die Blochs, noch folgenden Mitgliedern ihrer Familie und weiteren Zuwanderern aus anderen Gemeinden wie etwa Prag oder Wien, zunächst nur jährlich verlängert, erteilte der Pfalzgraf den Sulzbacher Juden 1685 einen Schutzbrief auf viele Jahre. Vgl. Johannes Hartmann: Die jüdische Gemeinde in Sulzbach und ihr Ende. In: Oberpfälzer Kulturbund (Hg.): Festschrift 30. Bayerischer Nordgau. Sulzbach-Rosenberg. Die Oberpfalz und ihre Nachbarn aus dem ehemaligen Nordgau. Regensburg 1994, S. 90–97.

²⁰ Pansophie war eine religiös-philosophische Bewegung des 16. bis 18. Jahrhunderts, die eine Zusammenfassung aller Wissenschaften zu einem Gesamtsystem des Wissens von Gott und der Welt anstrebte und versuchte, ein weltweites Gelehrten- und Friedensreich zu verwirklichen. Millenarismus leitet sich ab von lat. millenium, das Jahrtausend, und bezeichnet den Glauben an die Wiederkunft von Jesus Christus, dem Messias, und das Aufrichten seines tausendjährigen Friedensreiches auf Erden in Anknüpfung an Kapitel 20 der Offenbarung des Johannes.

²¹ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Geschichte der christlichen Kabbala. Teil 3: 1660–1850. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 3–8. Helmont stand auch in guten Beziehungen zum Mainzer Kurfürsten, Erzbischof Johann Philipp von Schönborn, dem Förderer Franz Friedrich von Andlerns. Erzbischof Johann Philipp war es auch, in dessen Hände Pfalzgraf Christian August und seine Gemahlin das katholische Bekenntnis ablegten.

ihren Sympathisanten.²² So wird das große Interesse Knorr von Rosenroths für das Studium des Zohar und der diesem nahestehenden kabbalistischen Texte verständlich, und es wird erkenntlich, worauf Pfalzgraf Christian August und sein gelehrter Kreis mit dem Sulzbacher ‚Kabbala-Projekt‘ abzielten. Der Zohar und seine Edition standen im Mittelpunkt des Vorhabens, denn man verstand das Buch als einen mythischen Urtext aus jener Zeit, „als die christliche Religion noch einheitlich und mit der jüdischen verbunden war“²³. Edition, Übersetzung und Kommentierung des Zohar sollten dazu beitragen, ihm von neuem Geltung zu verschaffen und so die ursprüngliche „Harmonie der Religionen“ und darüber hinaus die „metaphysische Ordnung der Welt“²⁴ wiederherzustellen. Auf die Erfüllung dieser „theologisch-politischen Mission“²⁵ konzentrierte sich das Interesse des Pfalzgrafen und seiner gelehrten Mitarbeiter, wodurch der provinzielle Sulzbacher Hof für kurze Zeit zum wichtigsten Zentrum der christlichen Kabbala mit Bedeutung über Deutschland hinaus avancierte.²⁶

Da es Christian August und seinen Studienkollegen in erster Linie um die Enthüllung der transzendentalen, metaphysischen und theologischen Lehre der Hebräer und die Restitution des in den kabbalistischen Schriften enthaltenen uralten Wissens ging, maßten sie dem möglichst umfassenden Studium der Texte im Original und auch dem der hebräischen Sprache im Allgemeinen sehr viel Bedeutung bei.²⁷ Bereits 1669 erteilte Christian August einem jüdischen Drucker das Privileg, unter dem Dach der fünf Jahre zuvor gegründeten Offizin Abraham Lichtenthalers²⁸ in Sulzbach hebräische Bücher zu drucken. Ab 1684 nahm unter der Leitung von Mose Bloch eine eigenständige hebräische Druckerei ihre Arbeit auf. Die Gründung der Blochschen Offizin stand in engem Zusammenhang mit den editorischen Bestrebungen des Pfalzgrafen, seines Hof- und Kanzleirats Knorr von Rosenroth und des sie umgebenden Gelehrtenzirkels, die kabbalistische Werke und Texte, teils in Originalfassung und teils in lateinischer Übersetzung, herausgeben wollten. Um derart umfangreiche Druckvorhaben verwirklichen zu können, war die Unterstützung einer voll ausgestatteten hebräischen

²² Vgl. Andreas B. Kilcher: *Kabbala in Sulzbach. Zu Knorr von Rosenroths Projekt der Kabbala Denudata*. In: Michael Brenner / Renate Höpfinger (Hg.): *Die Juden in der Oberpfalz*. München 2009, S. 73–81.

²³ Kilcher: *Kabbala in Sulzbach*, S. 85.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 84.

²⁶ Vgl. ebd., S. 72.

²⁷ Vgl. ebd., S. 82.

²⁸ Abraham Lichtenthaler (1621–1704) war eigentlich ein reformierter Oberpfälzer aus dem Stiftland, doch hatte ihn die bayerische Gegenreformation nach Nürnberg vertrieben. Christian August lockte mit großzügigen Privilegien, und Lichtenthaler hat den Umzug nach Sulzbach auch nie bereuen müssen. 1664 befreite der Pfalzgraf seinen Drucker von allen bürgerlichen Lasten und nahm ihn in den fürstlichen Hofstab auf. Dazu gewährte der Pfalzgraf der Familie Lichtenthaler Religionsfreiheit, da sie sich zur reformierten Konfession bekannte und somit außerhalb der im Fürstentum eingeführten Bekenntnisse stand. Vgl. Wappmann: *Sulzbach als Druck- und Verlagsort*, S. 78.

Druckerei unverzichtbar, „denn nur jüdischen Druckern konnte es möglich werden, so umfassende Drucke wie die im Umfeld des Sulzbacher Kabbala-Projekts getätigten zu realisieren“²⁹. Auch Mose Hausner, ein jüdischer Korrektor aus Polen, gehörte nunmehr zur Arbeitsgruppe. Hausner und sein Sohn unterstützten Knorr von Rosenroth und sogar Herzog Christian August beim Studium kabbalistischer Texte.³⁰ In Mose Bloch und dessen Mitarbeitern, einschließlich Vater und Sohn Hausner, fand diese ungewöhnliche christlich-jüdische Interessengemeinschaft die nötige Verstärkung, so dass bereits im Gründungsjahr der Offizin Bloch die Edition des Sulzbacher Zohar zum Abschluss gebracht werden konnte.

Bei der Vorbereitung des Druckwerks hatte man sich eingehend mit den drei vorangehenden Zohar-Ausgaben vertraut gemacht und diese auch als Vorarbeiten benutzt. Insbesondere die Cremona-Lublin-Version bildete die Grundlage für die Sulzbacher Zohar-Ausgabe, was sich auch in der optischen Gestaltung widerspiegelt.³¹ Zweifellos war zu dieser Zeit der Lubliner Zohar – vielleicht sogar in mehreren Exemplaren – in Sulzbach vorhanden und wurde eifrig benutzt.³² Weil sich mit einem nicht oder nur schlecht gebundenen Exemplar nicht gut arbeiten lässt, könnte man es zum Buchbinder gegeben haben, der wiederum die aus der Hofbibliothek ausgesonderte Panormitanus-Inkunabel und die Makulatur der ‚Jurisprudencia‘ aus Lichtenthalers Presse im neuen Einband verarbeitete.³³

Nach dem Erscheinen des Sulzbacher Zohar, der sich durch einige Neuerungen von seinen Vorgängerversionen abhob, hat die Lubliner Ausgabe im Sulzbacher Gelehrtenkreis sicher an Bedeutung verloren. Gut vorstellbar, dass ein Exemplar daher abgestoßen wurde und auf seiner ereignisreichen Reise gen Westen schließlich ins nicht mehr allzu weit entfernte Mainfranken und zuletzt in die Genisa von Veitshöchheim gelangte.

²⁹ Kilcher: Kabbala in Sulzbach, S. 72.

³⁰ Vgl. ebd., S. 82.

³¹ Huss: Text und Kontext, S. 138.

³² In dem vom herzoglichen Bibliothekar Franz Philipp Florin 1679 angefertigten vierbändigen ‚Catalogus Bibliothecae Serenissimi Principis ac Domini, Domini Christiani Augusti‘ ist in dem Band, der die Bücher in Folio verzeichnet, unter der Rubrik ‚Pure Hebraici et Rabbini‘ ein ‚Sefer ha-Zohar Edit. Lublin‘ aufgeführt. (Fachkatalog der Handschriften und Drucke der Hofbibliothek Sulzbach, 1679, Bd. 1: Libri in Fol. - BSB Cbm Cat. 578(1).)

³³ Dass es zur fraglichen Zeit in Sulzbach Buchbinder gab, wird durch Kirchenbucheinträge belegt.

„Sei es Dein Wille, Herr“:

Drei Kurzgebete aus der Reckendorfer Genisa

von Patrick B. Koch

Grunddaten der Quelle



Abb. 1:
Inventarnummer: R 1927. Recto.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: R 1927.

Art und Umfang: Papier, kleinformatig (10,7 x 6 cm), einseitig beschrieben.

Erhaltungszustand: Gut.

Sprache: Hebräisch, Quadratschrift.

Autor/Autorin (Schreiber/Schreiberin): Keine Angabe.

Jahr: Keine Angabe. Vermutlich 18. Jahrhundert.

Ort: Keine Angabe.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Transkription des Manuskripts folgt einer zeilengenauen Wiedergabe des Textes. Die Quelle wurde in drei Paragraphen gegliedert ([A], [B] und [C]), die sich inhaltlich erschließen. Abkürzungen werden in den Fußnoten aufgelöst. Auf die Reproduktion der supralinearen Sonderzeichen wurde verzichtet. Die Schriftgröße der Buchstaben wurde nur in Fällen variiert, in denen sie einem besseren Textverständnis dient.

Zugunsten der Lesbarkeit wurde in der deutschen Übersetzung die Zeilenfolge der Handschrift nicht beibehalten. Als Orientierungshilfe werden zu Beginn jedes Abschnittes die entsprechenden Zeilen des Originaltextes in runden Klammern angegeben. Hinzufügungen sind mit eckigen Klammern gekennzeichnet. Weitere Anmerkungen zum Text und Verweise auf relevante biblische und rabbinische Quellen finden sich in den Fußnoten der Übersetzung.

Quellenabschrift:

- (A/01) יהי רצון מלפניך יי' אלהי ואלהי אבותי
 (A/02) שתשלח מהרה רפואה שלימה מן
 (A/03) השמים רפואת הנפש ורפואת הגוף
 (A/04) לחולה : פ"ב"פ² : בתוך שארי חולי
 (A/05)] ישראל] כי
 (B/06) ירמ³ יי' אלהי ואלהי אבותי שכל טפה
 (B/07) וטפה של זרע שיצא ממני בין באונס
 (B/08) בין ברצון בין בשוגג בין במזיד בין ער
 (B/09) ובין ישן בין במתכוין ובין שלא במתכוין
 (B/10) שלא במקום מצוה עשה למען שמך
 (B/11) הגדול היוצא מפסוק חיל בלע
 (B/12) ויקאנו⁴ שתחזירם למקום קדושה והטוב
 (B/13)] בעיניך עשה] ברוך
 (C/14) אנא יי' חטאתי עייתי פשעתי לפניך
 (C/15) והרע בעיניך עשיתי רבונו של עולם
 (C/16) עשה למען שמך הגדול ותכפר לי על
 (C/17) כל עוני וחטאי ופשעי שחטאתי ושעויתי

¹ יי' steht stellvertretend für das Tetragrammaton.

² פלוני בת בפלוי/ת oder פלוני בן פלוני/ת.

³ יהי רצון מלפניך.

⁴ Hiob 20,15.

ושפשעתי לפניך מנעורי עד היום (C/18)

הזה ותמלא כל השמות שפגמתי (C/19)

כי] בשמך הגדול] (C/20)

Übersetzung:

(A/01–A/05) Sei es Dein Wille, Herr, mein Gott und der Gott meiner Väter, dass Du schnell eine vollkommene Genesung vom Himmel senden wirst, eine Genesung der Seele⁵ und eine Genesung des Körpers für den Kranken : xy, Sohn / Tochter von xy⁶: unter den Übrigen der Kranken Israels.⁷ Denn [...]

(B/06–B/13) Sei es Dein Wille, Herr, mein Gott und der Gott meiner Väter, dass jeder einzelne Tropfen des Samens, der aus mir herauskam – ob unter Zwang oder willentlich; ob versehentlich oder vorsätzlich; ob wach oder im Schlaf;⁸ ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt; der nicht zur Erfüllung einer positiven mišva zugunsten Deines großen Namens, der aus dem Vers hervorgeht ‚Reichtum hat er verschlungen, doch erbricht er ihn wieder⁹ [diente] – dass Du sie an den Ort der Heiligkeit zurückbringen und das tun wirst, was in Deinen Augen als gut erachtet wird.¹⁰ Gepriesen [...]

(C/14–C/20) Ich bitte Dich inständig, Herr, ich habe unabsichtlich, aus einer unkontrollierten Emotion heraus oder absichtlich vor Dir gesündigt, und ich tat, was in Deinen Augen als falsch gilt, Herrscher der Welt. Handle zugunsten Deines großen Namens und vergib mir all meine triebgesteuerten, unbeabsichtigten und beabsichtigten Sünden,¹¹ die ich unabsichtlich, aus einer unkontrollierten Emotion heraus oder absichtlich vor Dir begangen habe, seit meiner Jugend bis zu diesem Tage, und vervollständige all die Namen, die ich beschädigt habe in Deinem großen Namen. Denn [...]

⁵ Vgl. Psalm 41,5: אני אמרתי יהוה חנני רפאה נפשי כי חטאתי לך

⁶ Die Wendung „ploni/t ben/bat ploni/t“ [Deutsch: xy] dient als Platzhalter für den Namen der oder des Kranken.

⁷ Vgl. bT Shabbat, fols. 12a–b: „Die Rabbanan lehrten: Wer bei einem Kranken [zu Sabbat] zu Besuch kommt, spreche ‚Es ist Sabbat, man darf nicht klagen, die Genesung wird bald eintreten.‘ R. Meir sagte: Er kann Erbarmen veranlassen. R. Jehuda sagt: Gott möge sich deiner und aller Kranken Jisraels erbarmen. R. Jose sagt: Gott möge sich deiner unter allen Kranken Israels erbarmen.“ Deutsche Übersetzung in: Der Babylonische Talmud, übers. und hg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 1. Berlin/Wien 1925, S. 344.

⁸ Vgl. bT Yebamot, fols. 53b–54a.

⁹ Hiob 20,15. Der Vers fährt fort mit den Worten: „Aus seinem Bauch treibt Gott ihn heraus.“

¹⁰ Der letzte Teil bringt zum Ausdruck, dass nur Gott in der Lage ist zu beurteilen, was als Gut und Böse gilt. Siehe bT Berakhot, fol. 29b; Isaak Husik [ed.]: Sefer ha-’Ikkanim – Book of Principles by Joseph Albo, Bd. 4, Teil 1. Philadelphia 1946, S. 217 f.

¹¹ Das jüdische Religionsgesetz unterscheidet zwischen drei Arten des Gesetzesbruches: erstens het: ein unbeabsichtigtes Vergehen; zweitens ‘avon: eine trieb- oder gefühlsgesteuerte Sünde; und drittens pescha‘: eine absichtliche Überschreitung des Gesetzes. Diese Differenzierung spiegelt sich auch in dem Adverb ‚zwangsweise‘ (be-’ones) und den Adjektiven ‚versehentlich‘ (be-shogeg) und ‚vorsätzlich‘ (be-meizid) wider. Siehe z. B. Avodat Levav: ‘Yunim be-Siddur ha-Tefillah. Bnei Beraq 1988, S. 64.

Text zur Quelle

Die drei Textpassagen (gegliedert in [A], [B] und [C]) repräsentieren eine Zusammenstellung von Kurzgebeten, die insbesondere in frühneuzeitlichen Gebetbüchern als Ergänzungen der ‘Amidah, d. h. des Achzehnbittegebets aufgenommen wurden.¹² Bei [A] handelt es sich um eine Fürbitte zum Wohle einer kranken Person, die als Hinzufügung des achten Segensspruchs rezitiert werden kann.¹³ Die Abschnitte [B] und [C] stellen persönliche Schuldbekennnisse dar, die einen restaurativen Zweck erfüllen und als Einschübe des zehnten beziehungsweise des sechzehnten Segensspruchs angeführt werden.¹⁴ Die Worte ‚denn‘ (ki) und ‚gepriesen‘ (barukh), die jeweils am Schluss der Gebete stehen, entsprechen den Anfangsworten des weiteren Textverlaufs der ‘Amidah. Sie dienen also der Betenden beziehungsweise dem Betenden als Kennzeichnung, die auf die Fortführung der eigentlichen Segenssprüche verweist.

Die Frage, ob man der ‘Amidah generell persönliche Bitten hinzufügen darf, findet sich schon im ‚Babylonischen Talmud‘. Aus der talmudischen Diskussion ergibt sich auch die klassische Gliederung des Gebets in einen lobpreisenden, einen bittstellenden und einem abschließenden Teil. So sagte R. Jehuda:

„Nie bitte der Mensch um seine [persönlichen] Bedürfnisse in den drei ersten, oder in den drei letzten [Segenssprüchen], sondern in den mittleren; denn R. Hanina sagte: Bei den ersten gleicht er einem Diener, der seinen Herrn Lob spendet; bei den mittleren gleicht er einem Diener, der von seinem Herrn Lohn erbittet; bei den letzten gleicht er einem Diener, der von seinem Herrn Lohn erhalten hat, sich verabschiedet und fortgeht.“¹⁵

¹² Mein Dank gilt Rebekka Denz und Gabi Rudolf für die Organisation der Genisa-Workshops. Darüber hinaus möchte ich mich besonders bei Dr. Martina Edelmann, Elisabeth Singer-Brehm und Beate Weinhold bedanken, die mir Zugang zu den in Veitshöchheim gelagerten Dokumenten gewährten und ihr Fachwissen großzügig teilten. Ihre Expertise im Umgang mit den Materialien bewahrte mich vor einigen Fehleinschätzungen.

¹³ Der achte Segensspruch, der auf den Versen Jeremiah 17,14 und 30,17 basiert, lautet: רפאינו יי ורפא הושיענו ושעה כי תהלתנו אתה. והעלה פואה שלמה לכל מכותינו. כי אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה. ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל. „Heile uns, Ewiger, dann sind wir geheilt, hilf uns, dann ist uns geholfen, denn du bist unser Ruhm, und bringe vollkommene Heilung allen unseren Wunden, denn Gott, König, ein bewährter und barmherziger Arzt bist du. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Kranken deines Volkes Israel heilst“. Vgl. Sidur Sefat Emet. übers. S. Bamberger. Basel 1999, S. 42.

¹⁴ Der zehnte Segensspruch lautet: ברוך. תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבץ גלותינו וקבענו יחד מארבע כנפות הארץ. „Stoße in das große Schofar zu unserer Befreiung, erhebe das Panier, unsere Verbannten zu sammeln, und sammle uns insgesamt von den vier Enden der Erde. Gelobt seist du, Ewiger, der Du die Verstoßene Deines Volkes Israel sammelst!“. Ebd., S. 43; Die sechzehnte Lobpreisung lautet: שמע קולינו יי אלהינו חוס ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה. ומל: „Höre unsere Stimme, Ewiger, unser Gott, schone und erbarme Dich über uns, nimm mit Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet an, denn Gott, der Du Gebete und Flehen erhörst, bist du, weise uns, unser König, nicht leer von dir hinweg. Denn Du erhörst das Gebet Deines Volkes Israel in Erbarmen. Gelobt seist Du, Ewiger, der Du das Gebet erhörst!“. Ebd., S. 45.

¹⁵ bT Berakhot, fol. 34a; Deutsche Übersetzung in: Der Babylonische Talmud, Band 1, S. 128 und vgl. Josef Karo: Shulhan ‘Arukh. Oraḥ Ḥayyim 112:1, Bd. 1. Jerusalem 1967, fol. 73a.

Wie und an welcher Stelle die Bitten genau artikuliert werden sollten, wurde jedoch bis ins sechzehnte Jahrhundert diskutiert. Erst die große Akzeptanz des Gesetzeskodex ‚Shulḥan ‘Arukh‘¹⁶ des Josef Karo (1488–1575) führte zu einer Standardisierung des Ritus in weiten Teilen der jüdischen Welt.¹⁷ Karo, ein bedeutender Halakhist und Kabbalist, siedelte nach der Vertreibung der Juden von der Iberischen Halbinsel (1492 und 1497) in das Osmanische Reich über und ließ sich nach einigen Stationen im Jahre 1536 in Safed im Norden Galiläas nieder.¹⁸ Der Stellenwert von Karos Werk als Wegweiser für religionsgesetzliche Belange für die Juden Oberfrankens am Ende des 19. Jahrhunderts spiegelt sich nicht nur in dem vorliegenden Beispiel. So berichtet Seligmann Pfeifer in seinem 1897 veröffentlichten Werk ‚Kulturgeschichtliche Bilder aus dem jüdischen Gemeindeleben zu Reckendorf‘:

„Das Buch, das ihr religiöses Leben bis ins kleinste Detail – vom Zuziehen der Schuhriemen bis zum diskreten Verkehr der Ehegatten! – regelte, war der heute auf den Index gestellte ‚Schulchanaurach‘ und dass er fleissig zu Rate gezogen wurde, dafür bürgt der Umstand, dass dem Verfasser auf seinen litterarischen Streifzügen nach alten Büchern manches solcher angegriffenen Exemplare sowie auch ein selbstgeschriebenes in Grossfolio [...] mit vielen Ergänzungen und Beweisstellen späterer Decissoren unter die Hand kamen.“¹⁹

Grundlage für Karos Regulierung in Bezug auf das Hinzufügen von Fürbitten für Kranke bildet eine talmudische Lehrmeinung.²⁰ Er erweitert diese jedoch, indem er schreibt:

„Wenn [jemand] eine Art von Segen zu einem der mittleren Segenssprüche [des Achzehnbittegebets] hinzufügen möchte, [darf er] hinzufügen. Auf welche Weise? Hat er einen Kranken [in seinem Umfeld], bittet er um dessen Erbarmen [nach Beendigung] des [achten] Segensspruches, [der mit den Worten] ‚Heile uns‘ [beginnt]. [...] Wenn er gezielt um das Wohlergehen eines anderen bittet, beispielsweise wenn er einen Kranken zu Hause hat, [...]“

¹⁶ Der Shulḥan ‘Arukh wurde zum ersten Mal in Venedig im Jahre 1565 gedruckt.

¹⁷ Zur schnellen Ausbreitung und Popularität des Shulḥan ‘Arukh, siehe Amnon Raz-Krakotzkin: From Safed to Venice: The Shulḥan ‘Arukh and the Censor. In: Chanita Goodblat/Howard Kreisel (Hg.): Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period. Beer Sheva 2006, S. 91–115.

¹⁸ Einen ausführliche Darstellung über Karos Leben und Wirken findet sich in R.J. Zwi Werblowsky: Joseph Karo: Lawyer and Mystic. Oxford 1962.

¹⁹ Seligmann Pfeifer: Kulturgeschichtliche Bilder aus dem jüdischen Gemeindeleben zu Reckendorf. Bamberg 1897, S. 37.

²⁰ bT ‘Avodah Zarah, fol. 7b: „R. Hija b. Asi sagte im Namen Rabhs: Obgleich sie gesagt haben, dass man um seine persönlichen Bedürfnisse im Segen ‚der das Gebet erhört‘ (i. e. nach dem sechzehnten Segensspruch des Achzehnbittegebets) bitte, so ist es dennoch erlaubt, wenn man einen Kranken zuhause hat, ein Gebet in den ‘Krankensegen‘ [...] einzuschleichen.“ Deutsche Übersetzung in: Der Babylonische Talmud, Bd. 7, S. 820. Der vollständige talmudische Diskurs findet sich ebd., fols. 7b–8a.



Abb. 2: Ausschnitt aus ‚Sidur Tefillah ‘im Perush Olat Tamid‘ (Przemysł, 1896), fol. 62a mit Einschub des ‚Krankensegens‘. © Patrick B. Koch.

R. Hayyim Vital (1542–1620), der bekannteste Schüler Lurias, assoziiert beispielsweise das erste Wort des zehnten Segensspruch „Stoße [in das große Shofar]“ (תקע, *teq’a*) mit dem Begriff *nitq’a* (נתקע)²⁶ in seiner talmudischen Bedeutung, als versehentliches Eindringen des Mannes in seine Schwägerin.²⁷ In anderen Worten: Vital stellt eine etymologische Verbindung zwischen dem zehnten Segensspruch und einem sexuellen Vergehen her.

Dem polnischen Kabbalisten R. Nathan Neta‘ Shapira (1585–1633), der vor allem durch die Verbreitung der lurianischen Kabbalah in Osteuropa Bekanntheit erlangte,²⁸ wird folgende Interpretation zugeschrieben, die weitgehend auf Gematriot – einer hermeneutischen Technik, die den Sinnzusammenhang unterschiedlicher Wörter aufgrund ihres Zahlenwertes ermittelt – basiert:²⁹

„[Bezüglich] des [zehnten] Segensspruches ‚Stoße [in das große Shofar etc.]‘ schrieb R. N[athan Neta‘] Shapira, dass vor dem Beenden des Segens, das für die Wiedergutmachung des Samenergusses (*tiqqun qeri*) bekannte [Kurzgebet] ‚Sei es Dein Wille‘ gesprochen

Denken – Theologie, Philosophie, Mystik. Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbalah zum Hasidismus. Frankfurt / New York 2005, S. 619.

²⁶ Das Verb *נתקע* kann auch ‚steckenbleiben‘ oder ‚in etwas hineinstolpern‘ bedeuten.

²⁷ bT Yebamot, fol. 53b–54a. Raschi erklärt diese talmudische Passage folgendermaßen: „Wenn der Levir (Schwager) im erigierten Zustand [...] von einem Dach fällt und aus Versehen dabei in seine Schwägerin eindringt“ (שנתקשה [...] ונפל מן הגג ונתקע ביבמתו). Genauer gesagt handelt es sich bei der Schwägerin um eine kinderlose Witwe, die durch eine Leviratshochzeit (Schwagerche) mit dem Bruder ihres verstorbenen Mannes vermählt werden soll. Im Unterschied zu der regulären Eheschließung, die durch den Ehevertrag oder die Zahlung eines Geldbetrages geschlossen wird, tritt die Leviratsehe durch den vollzogenen Geschlechtsakt in Kraft.

²⁸ Vgl. Pinchas Giller: *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. New York 2001, S. 25.

²⁹ Die Buchstaben des hebräischen Alphabets werden auch als Zahlen verwendet. Um den Zahlenwert eines Wortes zu bestimmen, wird in der Regel die Summe der einzelnen Buchstaben – teilweise der Vokalzeichen – errechnet. Die Summen bilden die Grundlage der sogenannten Gematriot (sg. Gematria), das heißt der Herstellung eines Sinnzusammenhangs zweier Begriffe oder Phrasen aufgrund ihrer identischen Zahlenwerte.

werden soll. Und er soll seine Gedanken auf die Worte richten (yakhwin), zusammen von den vier Enden der Erde (יחד מארבע כנפות), denn die vorletzten Buchstaben [dieser drei hebräischen Worte bilden] den Namen ḤaBe"Ṿ, [dessen Buchstaben] mitsamt der Vokalzeichen einen Zahlenwert von 72 ergeben.³⁰ Und [der Name ḤaBe"Ṿ] ist einer der zweiundsiebzig Namen [Gottes aus den biblischen Versen Exodus 14,19–21, die mit den Worten beginnen], und er brach auf, ,und er kam, ,und er streckte aus. Seine heilende Wirkung ist es, die heiligen Funken von den Schalen (qelipot) zu befreien. Daher richtet man seine Intention auf das Wort ,versammle' (מקבץ),³¹ das in Gematria [232 ergibt, also der Summe der unterschiedlichen Schreibweisen des Tetragrammes entspricht, nämlich] 'A"B (72), S"G (63), M"H (45) und B"N (52).³² Auch das Wort ,Verstoßen' (נדח)³³ entspricht 72. In anderen Worten: All die Funken, die während des Bruchs der Gefäße von den [heiligen Namen] 'A"B, S"G, M"H und B"N herabgefallen sind, [...] werden [wieder] zusammengebracht mithilfe des großen Namens ḤaBe"Ṿ [...], der in Gematria [dem Begriff] ,Verstoßen' entspricht. [...] Darüber hinaus [muss] man [an dieser Stelle] seine Gedanken [entsprechend] ausrichten, denn die Gematria von ,versammelt die Verstoßenen' (מקבץ נדח) entspricht [dem hebräischen Wort für Dämon –] She"D (304), da die Dämonen (shedim) alle Tropfen des [verschwendeten] Samens vereinnahmen und daraus andere Dämonen kreieren wie [allgemein] bekannt ist. Und mithilfe des einen Namens (i. e. ḤaBe"Ṿ) wird Er sie alle töten, und alle Tropfen an den Ort zurückbringen, von dem sie entsprungen sind."³⁴

Die hebräischen Worte ,zusammen von den vier Enden der Erde', die Teil des zehnten Segensspruches sind und unmittelbar vor dem Einschub des Kurzgebets gesprochen werden, deuten auf den Namen ḤaBe"Ṿ hin – den achtundsechzigsten der zweiundsiebzig Namen Gottes, die sich aus der Buchstabenfolge der Verse Exodus 14, 19–21 ergeben. Zudem entspricht die Summe des Namens ḤaBe"Ṿ mitsamt der Vokalzeichen

³⁰ חב"ו. Die Zahlenwerte der Buchstaben het (8), beth (2) und waw (6) ergeben zusammen mit denen der Vokalzeichen pataḥ (6), segol (30) und shewa (20) die Summe 72.

³¹ Auf den letzten Teil des Segens verweisend, i. e. „Gelobt seist du, Ewiger, der du die Verstoßenen deines Volkes Israel sammelst!“ (vgl. Anm. 14).

³² Der Zahlenwert des Wortes מקבץ beträgt 232 und entspricht der Summe der vier unterschiedlichen plene-Schreibweisen des Tetragrammes יד הו הו (zweiundsiebzig); יד הו הו (dreiundsiebzig); יד הו הו (fünfundvierzig) und יד הו הו (zweiundfünfzig).

³³ Siehe beispielsweise Psalm 147,2: „Der Herr baut Jerusalem und bringt zusammen die Verstoßenen Israels“.

³⁴ ברכת תקע, כתב הר"ן שפירא, קודם סיום הברכה יאמר י"ר הידוע לתיקון קרי, ויכוין בתיבת יח"ד מארבע כנפות, שאותיות הקודמת לאותיות אחרונות שהוא שם חב"ן עם הנקודות העולה ע"ב. והוא שם אחד מע"ב שמות ויסע ויבא וט, וסגולתו להוציא ניצוצות קדושות מתוך הקליפות, לכן יכוין בתיבת מקבץ, שהוא גי' ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן, ותיבת נדח"י גימ' ע"ב. ר"ל כל הניצוצות שנפלו מע"ב ס"ג מ"ה ב"ן בזמן שבירת הכלים [...] יקבץ אותם על ידי שם הגדול חב"ן, שהוא מן שם ע"ב גימט' נדח"י [...] גם יכוין, כי מקבץ נדח, גימטרי' ש"ד, כי השדים לוקחים כל הטיפות ובוראים מהם שדים אחרים כנדוע, ועל ידי שם הא' הוא ימית אותם, ומחזיר כל הטיפות למקום שציצו משם. In: Ḥayyim Vital: Pri Eš Ḥayyim. Hrsg. von Meir Poppers. Sha'ar ha-Amidah. Kapitel 19, Bd. 1. Jerusalem 1995, S. 244.

einem Zahlenwert von 72.³⁵ Wie aus dem Zitat zu entnehmen ist, hat dieser Name die Funktion, die Tropfen des verschwendeten Samens an ihren Ursprungsort zurückzuführen. Des Weiteren stellt Shapira eine Analogie zwischen dem verschwendeten Samen, den ‚Verstoßenen Israels‘ und den an den Schalen (qelipot) haftenden heiligen Funken her. Das letzte Konzept nimmt eine zentrale Rolle in der lurianischen Schöpfungsmythologie ein, die besagt, dass während der Emanation der sefrotischen Welten einige der Gefäße dem Fluss der göttlichen Energie nicht standhalten konnten und zerbrachen. Ein Teil der göttlichen Funken haftete an den Scherben der Gefäße an, die in der Welt des Chaos herabfielen und dort gefangen sind. Nur durch ihre Rückführung an ihren Ursprungsort kann die unvollkommene göttliche Struktur wieder vervollständigt werden.³⁶ Die Assoziation von männlichem Samen mit göttlichen Funken suggeriert somit auch eine Kausalität zwischen der individuellen Handlung des Mannes und dem Zustand des Kosmos.

Auf Grundlage der identischen Zahlenwerte der Worte ‚versammelt die Verstoßenen‘,³⁷ die dem letzten Teil des zehnten Segensspruches zugehören, und dem hebräischen Begriff ‚Dämon‘ (shed) verweist Nathan Neta‘ Shapira darauf, dass verschwendetes Sperma zur Schaffung der bösen Kräfte diene. Dämonen werden demnach als halb menschliche Wesen verstanden, die mithilfe des Namens ḤaBe"V vernichtet werden können.³⁸

Wenn auch nicht explizit erwähnt, finden wir hier eine weitere kabbalistische Erklärung, die eine Zugehörigkeit des vorliegenden Kurzgebetes zum zehnten Segensspruch suggeriert. Denn der in Textabschnitt [B] zitierte Bibelvers ‚Reichtum hat er verschlungen, doch erbricht er ihn wieder‘ (Hiob 20,15) lässt sich nicht nur metaphorisch als Befreiung und Rückführung des verschwendeten Samens an seinen heiligen Ursprung deuten, sondern begründet sich auch konzeptuell.³⁹ Die Anfangsbuchstaben der ersten drei hebräischen Worte aus Hiob 20,15 bilden nämlich auch den Namen ḤaBe"V. In dem vorliegenden Manuskript sind sie daher sichtbar größer geschrieben

³⁵ Zu den 72 Namen Gottes, siehe Josef Gikatilla: Shaare Orah. Hrsg. von Josef Ben-Shlomo, Bd. 1. Jerusalem 1996, S. 224. Die Namen leiten sich aus den Versen Exodus 14,19–21 ab.

³⁶ Eine ausführliche Beschreibung der wichtigsten Konzepte der lurianischen Kabbalah findet sich in Necker: Einführung; Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1980, S. 267–314.

³⁷ Diese Worte sind Teil des abschließenden Segens des zehnten Segensspruches.

³⁸ Zu den unterschiedlichen Definitionen von shedim, siehe Jossi H. Chajes: Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism. Philadelphia 2003, S. 11 ff.

³⁹ Der Vers ‚Reichtum hat er verschlungen, doch erbricht er ihn wieder. Aus seinem Bauch treibt Gott ihn heraus‘ (Hiob 20,15) deutet hier metaphorisch auf den Samen (‚Reichtum‘) hin, der von den qelipot verschlungen wurde und anhand des heiligen Namens ḤaBe"V ‚herausgetrieben‘, demzufolge ‚erbrochen‘ wird.

(חזיל בלע ויקראנו).⁴⁰ Zusätzlich wurden die betreffenden Buchstaben supralinear mit im Dreieck angeordneten Punkten versehen.⁴¹

Wenn man die Passage aus ‚Pri Eš Ḥayyim‘ mit Textabschnitt [B] vergleicht, so fällt auf, dass letzterer auf die detailreichen exegetischen Erläuterungen über Gottesnamen, Gematriot und ähnliches gänzlich verzichtet. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der Betende entweder über ein ausreichendes Hintergrundwissen verfügte, um die mystischen Intentionen während des Betens richtig einzusetzen; oder er betete, ohne sich der kabbalistischen Bedeutung des Textes bewusst zu sein. In jedem Fall haben wir es mit einem Beispiel zu tun, das der israelische Wissenschaftler Amnon Raz-Krakotzkin als ‚Aufkommen einer neuen Ökonomie des Alltags, einer Spiritualisierung des Lebens, und einer Integration mystischer Texte in das [tägliche] Ritual‘ beschreibt.⁴²

Das lurianische Kurzgebet findet sich in teilweise stark voneinander abweichenden Versionen sowohl in einer Vielzahl von Gebetbüchern als auch in sogenannten *refu’ot*- und *segulot*-Büchern, die zur Heilung sowie dem Schutz vor Krankheiten und bösen Mächten dienen.⁴³ Das sich in der Reckendorfer Genisa befindliche ‚Sefer Shem Tov Katan‘ des Benjamin Beinsh ben Judah Loeb ha-Kohen,⁴⁴ beinhaltet beispielsweise folgendes restauratives Gebet, das vor sexueller Verunreinigung bewahren soll:

„Sei es Dein Wille, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter [...], errette mich xy – Sohn von xy – vor einem versehentlichen Samenerguss (*qeri*) in dieser Nacht, von jeglicher Art-weltlicher Verlangen und Gedanken, dass sich mein Glied in dieser Nacht nicht erhärtet, Amen Selah.“⁴⁵

Diese Variante des Kurzgebets wird nicht als Teil des täglichen Morgengebets (*shaḥarit*), sondern nach dem ‚Höre Israel‘-Gebet vor dem zu Bett gehen gesprochen. So empfiehlt Benjamin Beinsh ben Judah Loeb ha-Kohen im weiteren Verlauf, dass zwischen dem Rezitieren dieses Addendums und dem Schlafengehen nicht mehr gesprochen werden soll, um dessen Wirkung nicht zu beeinträchtigen.

⁴⁰ Siehe oben, Zeilen (B/11) und (B/12).

⁴¹ Eine ähnliche Variante findet sich in Textpassage [A]. Die Buchstaben פבצפ sind allesamt in einer größeren Schriftgröße dargestellt und mit zwei kursivierten semikolonartig angeordneten Strichen versehen. Vgl. oben, Zeile (A/04) und Anm. 2.

⁴² Raz-Krakotzkin: *From Safed to Venice*, S. 112 [Übs. des Autors].

⁴³ Für einen allgemeinen Überblick des *refu’ot*- und *segulot*-Genres, Siehe Hagit Matras: *Hebrew Charm Books – Contents and Origins: Based on Books Printed in Europe During the 18th Century*. PhD diss. Hebräische Universität Jerusalem. Jerusalem 1997 [Hebräisch].

⁴⁴ Zitiert aus Benjamin Beinsh ben Judah Loeb ha-Kohen: *Sefer Shem Tov Katan*. Czernowitz 1855, fol. 8a. *Sefer Shem Tov Katan* wurde erstmals in Sulzbach im Jahre 1706 gedruckt. In der Reckendorfer Genisa befinden sich Fragmente des Druckes Berlin 1740.

⁴⁵ יהי רצון מלפניך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו [...] תציל אותי בפפ"ח הלילה הזה מקרי ומכל מיני תאוה והרהור שבעולם ולא יחי רצון מפניך יהוה אלהי אבותינו [...] תחקה הגיד שלי בזה הלילה א"ס. In: Ebd. fol. 8a. Vgl. auch Shilo Pachter: *Shmirat Habrit. The History of the Prohibition of Wasting Seed*. PhD diss. Hebräische Universität Jerusalem. Jerusalem 2006 [Hebräisch], S. 223.



Abb. 3: Detailansicht des zehnten Segensspruches mit Zusatz des tiqun qeri-Gebets, Titel und Druckort unbekannt, 18. Jh. Inventarnummer: R 1305, fol. 24b. Dieser Druck könnte als mögliche Vorlage für die Abschrift gedient haben. © Genisaprojekt Veitshöchheim.

Ein weiteres Beispiel findet sich in ‚Sefer Zekhirah ve-‘Inyanei Segulot‘ des R. Zekhariah ben Jacob Simner (gestorben 1715). Hier bittet der Betende zusätzlich um die Errettung jener Seelen, „[...] die von den in allen vier Enden der Erde verbreiteten Schalen (qelipot) unterdrückt werden, sowie den körperlosen Seelen,⁴⁶ die unter den Nichtjuden verstreut sind, [...] [um sie] mit der Kraft des heiligen Namens ḤaBe"Ṿ [...] zurückzuführen“.⁴⁷ In diesem Fall hat das Gebet eine kollektive Funktion, da es die ‚verlorenen‘ Seelen aus der Welt des Chaos (‘olam ha-tohu) zu befreien versucht, um die Gesamtheit Israels als organische Einheit in der Welt der Wiederherstellung (‘olam ha-tiqqun) zu (re-)etablieren.

Bei Textpassage [C] handelt es sich um eine typische Form des Schuldgeständnisses (widui), wie man sie sehr häufig in der Liturgie der Hohen Feiertage (yamim nora'im) im Allgemeinen, und dem Versöhnungstag (yom kippur) im Besonderen antrifft. Das Kurzgebet kann als Zusatz zum sechzehnten Segensspruch gesprochen werden, also dem letzten Segen des mittleren Teils der ‘Amida. Ähnlich wie in Textpassage [A] erschließt sich die Zuordnung hier thematisch, da der oder die Betende an dieser Stelle um Gottes Erbarmen und Wohlgefallen bitten. Die Notwendigkeit, seine Schuld vor Gott verbal einzugestehen, ist schon in der biblischen Literatur belegt. Daher ist es auch nicht überraschend, dass einer der bedeutendsten mittelalterlichen

⁴⁶ Die aramäische Wendung דאזלין ערטילאין (wörtl. ‚die nackt bzw. leer umhergehen‘) bezeichnet in kabbalistischer Literatur den Zustand der Seelen von Sündern, die in der Welt des Chaos umherirren bis sie rehabilitiert werden. Sie gelten daher als ‚nackt‘ beziehungsweise ‚körperlos‘. Siehe z. B. Tiqqunei ha-Zohar. Hg. von Reuven Margalio. Jerusalem 1978, fol. 23b.

⁴⁷ [...] והנשמות העשוקות בקליפות הנפוצות מארבע כנפות הארץ, והנשמות דאזלין ערטילאין הנפוצים מבין הגויים [...] בכח [...] השם הקדוש [...] חביו [...] שתחזירם למקום קדושה R. Zekhariah ben Jacob Simner: Sefer Zekhirah ve-‘Inyanei Segulot. Hamburg 1709 (Erstdruck), fol. 16a, und vgl. Pachter: Shmirat Habrit, S. 225.

Gesetzeskodizes, die ‚Mishneh Torah‘ des Maimonides (1135–1204), die ‚Gesetze der Buße‘ (Hilkhot Teshuvah) mit folgender Passage beginnt:

„Wenn eine Person jegliches Ver- oder Gebot der Torah bricht – ob aus Boshaftigkeit oder unbewußt – muss er oder sie vor Gott, gepriesen sei Er, ein Schuldbekenntnis ablegen (lehitwadot), wie gesagt wird: ‚So ein Mann oder so eine Frau von aller Sünde des Menschen tun, [...] so sollen sie bekennen ihre Sünde, die sie getan [...]‘.⁴⁸ Wie bekennt man seine Schuld? Man spricht: ‚Ich bitte Dich inständig, Gott, ich habe [entweder] unabsichtlich, aus einer unkontrollierten Emotion heraus oder absichtlich vor Dir gesündigt, und ich tat so-und-so. Siehe, ich bereue und schäme mich für meine Taten und ich werde diese Sache niemals wiederholen.‘⁴⁹

Vergleicht man Maimonides’ Regulierungen über das Schuldbekenntnis mit Textabschnitt [C], so fällt auf, dass bei ersterem lediglich der Verweis auf die Vervollständigung der göttlichen Namen fehlt. In einem kabbalistischen Kontext deutet die Redewendung „und vervollständige all die Namen, die ich beschädigt habe in Deinem großen Namen“ darauf hin, dass durch das Übertreten der Ge- und Verbote die oberen Welten im Allgemeinen und göttliche Namen im Besonderen beschädigt werden. So beinhaltet Meir Poppers ‚Or ha-Yashar‘ ein umfangreiches Schuldbekenntnis, das während des ‚Höre Israel‘-Gebets vor dem zu Bett gehen gesprochen wird. In dem Text wird ausführlich beschrieben, wie beispielsweise durch die Annullierung des ‚Höre Israel‘-Gebets der erste Buchstabe des Namens YHWH beschädigt wird; der zweite Buchstabe durch das Nichtanlegen der Gebetsriemen (tefillin); der dritte beim Nichttragen der Schaufäden (šīṣit); und der vierte beim Auslassen der ‚Amidah‘.⁵⁰

Mögliche Funktion des Textes

Zwar kann die genaue Funktion des Manuskripts nicht eindeutig bestimmt werden. Die sorgfältige Schreibweise der Buchstaben zeigt jedoch, dass es sich hierbei nicht um eine Notiz handeln kann. Aufgrund des oben dargelegten Verwendung dieser Gebete als Ergänzungen der ‚Amidah‘ sowie ihrer chronologischen Anordnung im vorliegenden Manuskript, handelt es sich wahrscheinlich um ein Schriftstück, das einer Siddur-Ausgabe beigelegt war, in der die Zusatzgebete des Achzehnbittegebets nicht abgedruckt wurden.

⁴⁸ Numeri 5, 6–7.

⁴⁹ Maimonides: Mishneh Torah, Hilkhot Teshuvah 1:1: כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על: [...] חייב להתדות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתדו את חטאתם אשר עשו [...] כיצד מתדיין אומר אנא השם חטאתי עייתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. Dieser Abschnitt ist wörtlich im Erstdruck des Sefer Ḥasidim. Bologna 1538, fol. 7a wiedergegeben, taucht jedoch in keiner der Handschriften auf; ebd., Jerusalem 1963, S.20.

⁵⁰ Meir Poppers: Or ha-Yashar. Fürth 1764 (Erstdruck Amsterdam, 1709). In: Siddur Tefillah ha-Shalem. Jerusalem 1957, fols. 298b–299a.

Gerade im deutschsprachigen Raum entfaltete sich in der Neuzeit eine zunehmend ablehnende Haltung gegenüber der Verbreitung kabbalistischer Traditionen durch Schriften, die einer breiten Leserschaft zugänglich waren. So schreibt Ismar Elbogen in seinem 1913 erschienenen Werk ‚Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung‘ dem aus Mittelfranken stammende Wolf Heidenheim (1757–1832) das Verdienst zu, das Gebetbuch „[...] von den Entstellungen, die es unter kabbalistischem Einflusse erlitten hatte“⁵¹ zu säubern, indem er die „[...] durch die lurjanische Mystik eingeführten Hinzufügungen zu den Gebeten bis auf ganz geringe Reste weg[ließ].“⁵² Das von Heidenheim redigierte Gebetbuch wurde erstmals in Rödelheim im Jahre 1799 unter dem Titel ‚Siddur Safah Berurah‘ veröffentlicht. Zusammen mit Selig Pinchas Bambergers (1872–1936) Übersetzung ist diese Version als ‚Siddur Sefat Emet‘ in Gebrauch und zählt bis heute zu den populärsten Gebetbüchern im deutschsprachigen Raum.⁵³

Ähnliche Tendenzen lassen sich jedoch schon früher beobachten. In den Neuauflagen der Gebetbücher aus Sulzbach, Fürth, Wilhermsdorf oder Frankfurt am Main wird ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf den Druck der kabbalistischen Textpassagen zunehmend verzichtet.⁵⁴ Aus Platzgründen fehlen die Zusätze ohnehin in den kleinformatigen Gebetbüchern. Demzufolge könnte das in der Reckendorfer Genisa enthaltene Dokument den Versuch dokumentieren, einer ‚Entkabbalisierung‘ des täglichen Ritus entgegenzuwirken. Es wäre aber auch denkbar, dass es schlicht als Ergänzung eines kleinformatigeren Gebetbuches, wie beispielsweise eines Taschensiddurs, intendiert war.

⁵¹ Ismar Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1913, S.396.

⁵² Ebd.

⁵³ Das Emblem mit Wolf Heidenheims Initialen ist auch heute noch auf der Titelseite des ‚Sidur Sefat Emet‘ (Basel 1999) zu sehen.

⁵⁴ Dieses Phänomen möchte ich in einer separaten Studie genauer untersuchen.

„Ma‘oz tsur jeshu‘ati“ – Prolegomenon zu „Chanukka, die sechste“¹ in fränkischen Genisot

von Beate Weinhold

Grunddaten der Quelle

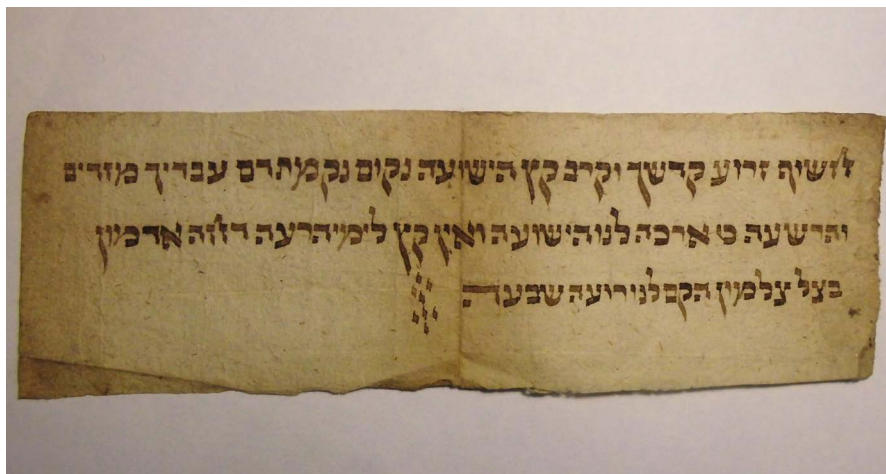


Abb. 1: Inventarnummer: MB 0042. © Beate Weinhold.

Fundort der Genisa: Maßbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: MB 0042.

Art und Umfang: Papier (5,6 x 16,9 cm), Rückseite unbeschrieben.

Erhaltungszustand: Sehr gut, Ränder teilweise leicht angeschmutzt und gewellt, Blatt war ursprünglich in der Mitte gefaltet.

Sprache: Hebräisch, geschrieben in Quadratschrift.

Jahr: Keine Angabe. [18./19. Jahrhundert].

¹ Zum Titel vgl. Abraham Frank: Chanukka, die sechste. In: Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut 11 (2001), S. 5. Chanukka: achttägiges Fest, beginnend am 25. Kislev (November/Dezember) zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels in Jerusalem 165 v. d. Z. durch Judas Makkabäus nach der Entweihung durch die Seleukiden (vgl. 1 Makk 4,36–59; 2 Makk 10,1–8; vgl. 1,1–9). Vgl. z. B. Joseph Max: Chanukka. In: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Bd. 1. Frankfurt/Main 1987. 2. Nachdruck der 1. Aufl. Berlin 1927, Sp. 1326 ff.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Quellenabschrift folgt der Zeileneinteilung des Originals, auf eine Wiedergabe des Rautenmusters am Textende wurde verzichtet.

Quellenabschrift:

חשןף זרוע קדשך וקרב קץ הישועה נקום נקמת דם עבדיך מזדים (A/01)

והרשעה כי ארכה לנו הישועה ואין קץ לימי הרעה דחה אדמון (A/02)

בצל צלמון הקם לנו רועה שבעה (A/03)

Übersetzung:²

(A/01) Entblöße deinen heiligen Arm

(A/01) Und bringe nah des Heiles End'.

(A/01–02) Räche deine Knechte / von der bösen Nation,

(A/02) Denn lange verzieht unser Heil /

(A/02) Und kein Ende ist der bösen Tage.

(A/02–03) Weis' zurück den Roten / im Schatten seines Zeichens

(A/03) Erstell uns die sieben Hirten.

Text zur Quelle

Die Genisa Maßbach (Landkreis Bad Kissingen, Unterfranken) ist im Jahr 2008 bei Aufräumarbeiten auf dem Dachboden des ehemaligen Synagogengebäudes durch die damalige Eigentümerin des Anwesens entdeckt worden. Im Rahmen einer Magisterarbeit wurde diese durch die Verfasserin nach wissenschaftlichen Kriterien geborgen, inventarisiert und ausgewertet.³ Unter den insgesamt 808 erfassten Fundstücken fand sich ein kleinformatiges, handgeschriebenes Blatt, das sich als Abschrift der sechsten Strophe des Chanukka-Liedes ‚ma'oz tsur jeshu'atí' (Zuflucht, Hort meiner Hilfe', Titel nach Jes 17,10) erwies.

² Die Verfasserin verzichtet an dieser Stelle auf eine eigene Übersetzung in dem Bewusstsein, nicht mit Übersetzungen bedeutender jüdischer Gelehrter konkurrieren zu wollen oder zu können. Für diese Publikation wurde eine Übertragung der sechsten Strophe des ‚ma'oz tsur' von Schalom ben-Chorin ausgewählt. Vgl. Schalom ben-Chorin: Betendes Judentum. Die Liturgie der Synagoge. Münchener Vorträge. Tübingen 1980, S. 194.

³ Eine Veröffentlichung der Verfasserin über die Geschichte der ehemaligen jüdischen Gemeinde Maßbachs, die Synagoge und den Genisafund ist in Planung.

Zur Liturgie des Chanukka-Festes gehört im aschkenasischen Ritus der Gesang dieses messianischen Piyyuts⁴ im Maariv⁵ des ersten Abends von Chanukka in der Synagoge bzw. nach dem Anzünden der Chanukka-Lichter im Haus. Als Verfasser des Liedes gilt ein nicht näher identifizierbarer Mordechai, der etwa um 1250 – eventuell sogar in Deutschland – gelebt haben muss. Der Name des Dichters erschließt sich aus einem Akrostichon der Anfangszeilen der fünf Strophen.⁶ Die Melodie des Liedes bezieht sich nach Birnbaum auf ein deutsches Volkslied „So weiss ich eins, das mich erfrewt, das plümlein auff preiter heyde“⁷, jedoch ist diese These bereits 1937 von Arno Nadel infrage gestellt worden.⁸

Nach einer Einleitungsstrophe über einen eschatologisch-erhofften Wiederaufbau des dritten Tempels erzählen die folgenden vier Strophen des Piyyuts von den Rettungstaten Gottes gegenüber seinem auserwählten Volk: der Befreiung aus der Macht der Ägypter, Babylonier, Hamans und der Griechen in makkabäischer Zeit, wobei die Termini zur Beschreibung der Feinde Israels dem talmudisch-aggadischen Schrifttum entlehnt sind.⁹ Die sechste Strophe ergänzt die Täterliste, jetzt aber nicht mehr mit biblischem, sondern mit einem zeitgenössischen Bezug. Auf diesen Vers richtet sich nun ein besonderes interreligiöses und interdisziplinäres Forschungsinteresse.¹⁰ Die Brisanz des Textes leitet sich aus zwei Schlüsselwörtern ab: *admon* und *zelem* (A/02

⁴ Piyyut (Pl. Piyyutim): Bezeichnung für hebräisch-liturgische Poesie, die in talmudischer Zeit nach Grundlegung der synagogalen Gottesdienstordnung entstand. Ursprünglich nur eine Erweiterung der Stammgebete, nach der Festlegung der Stammgebete Bezeichnung für alle an die Stammgebete angehängten oder in diese eingefügten Zusatzdichtungen. Vgl. Ismar Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdruck der 3., verbesserten Aufl. Frankfurt/Main 1931. Hildesheim/Zürich/New York 1995, S. 207 ff.

⁵ Maariv (hebr. von *erev*, Abend): Abendgebet. Maariv gehört neben *Shaharit* (hebr. Morgengebet) und *Mincha* (hebr. Nachmittagsgebet) zu den drei Gebeten, die jeder Jude täglich verrichten muss.

⁶ Vgl. z. B. ben-Chorin: *Betendes Judentum*, S. 192. Zu Datierung und Autorenschaft des Liedes vgl. Leopold Zunz: *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*. Berlin 1865, S. 580.

⁷ Vgl. Eduard Birnbaum: *Einleitung zur Chanukka-Melodie*. Königsberg 1889, S. 2.

⁸ Vgl. Arno Nadel: *Die synagogale Musik*. In: Friedrich Thieberger (Hg.): *Jüdisches Fest Jüdischer Brauch*. Nachdruck der im Jahre 1937 von den nationalsozialistischen Behörden beschlagnahmten und vernichteten Erstauflage. Königsstein/Ts. 1985, S. 50. Zur Melodie von „ma'oz tsur“ vgl. Hanoach Avenary: *The „Ma'oz tsur“ Tune. New Contributions to its History*. In: *Encounters of East and West in Music*. Tel Aviv 1979, S. 175–185.

⁹ Viktor Kurrein: *Zur Geschichte des Moos Zur*. In: *Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 12 (1925), S. 252 f.

¹⁰ So Maria Diemling: *Chonuko – „kirchweyhe“*. Der Konvertit Anthonius Margaritha schreibt 1530 über die Feier von Chanukka. In: *Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte aus dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut* 4 (2000), S. 1–3. Frank: *Chanukka, die sechste*, S. 5. Moshe Zimmermann: *Täter-Opfer-Dichotomien als Identitätsformen*. In: Konrad H. Jarusch/Martin Sabrow (Hg.): *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*. Frankfurt/New York 2002, S. 199–216.

und A/03), wobei admon als eine Variante des Wortes edom anzusehen ist.¹¹ Seitdem Rabbi Akiba ben Josef (um 50–135 n. d. Z.), Märtyrer im Bar Kochba-Aufstand, einen Zusammenhang zwischen edom und Rom hergestellt hatte, ließ sich admon/edom als Typus sowohl für das kaiserliche und mittelalterliche Rom als auch als Bezeichnung für das mittelalterliche Christentum verstehen und schlussendlich antichristlich deuten. Der Vorwurf der Lesart von admon/edom bezieht sich auf Kaiser Friedrich I., Barbarossa (1121–1190 n. d. Z.) – auch in Erinnerung an die Verfolgungen des dritten Kreuzzuges. Zelem in der Wortgruppe bel-zel zalmon wurde als Codewort für Kreuz benutzt.¹² Wegen der Bitte um Rache für die Knechtschaft Israels, der Bitte um Erstellung der sieben Hirten in ebendieser Strophe und dem Wissen darum, dass Christen die symbolischen Bedeutungen von admon/edom beziehungsweise zelem durchaus bekannt waren, fiel in mittelalterlichen Gebetbüchern diese sechste Strophe oft der Zensur zum Opfer.¹³

Nach Entdeckung der handschriftlich abgefassten sechsten ma'oz tsur-Strophe in der Maßbacher Genisa und dem Wissen um die Besonderheit des Druckes dieser Zeilen, war es für die Verfasserin naheliegend, die infrage kommenden Gebetsliteraturfragmente der derzeit inventarisierten fränkischen (Unter-, Mittel-, Oberfranken) Genisafunde dahingehend zu untersuchen, ob die sechste Strophe abgedruckt worden ist. Der Abschluss der Rechercharbeiten ist noch nicht absehbar, da das zur Verfügung stehende Quellenmaterial außerordentlich umfangreich ist; macht doch Gebetsliteratur prozentual in nahezu allen derzeit bekannten Genisot den Hauptteil eines Fundes aus. Bei der Dokumentation des Materials stößt man zudem auf einige Schwierigkeiten in Bezug auf eine Identifizierung des Druckes – ein Problem, welches nicht allein im Zusammenhang mit liturgischen Texten auftritt: fehlende Titel- und Schlussblätter, die zumindest eine Setzerangabe oder ein Kolophon¹⁴ enthalten könnten, die eine Druckort-/Drucker- und/oder Druckjahrangabe ermöglichen würden. Hier ist eine genauere Bestimmung eines Druckes – wenn überhaupt – nur über Vergleichsexemplare, Drucktypen, Kustoden,¹⁵ Ornamente etc. möglich. In anderen Fällen lässt sich ein Druck zumindest dem entsprechenden Jahrhundert, der Jahrhunderthälfte oder dem Jahrhundertdrittel und/oder einem Druckort (Fürth, Sulzbach,

¹¹ Vgl. Diemling: Chonuko – „kirchweyhe“, S. 3. Die folgenden Ausführungen verdanken sich derselben Quelle.

¹² Vgl. ben-Chorin: Betendes Judentum, S. 195.

¹³ Vgl. ebd. und vgl. Diemling: Chonuko – „kirchweyhe“, S. 3.

¹⁴ Kolophon (griech. das Letzte, das Ende): Ursprünglich enthielten Bücher kein Titelblatt, sondern die Angaben von Titel, Drucker, Druckort, Druckjahr, evtl. auch der jeweiligen Setzer wurden am Schluss des Buches im Kolophon zusammengefasst.

¹⁵ Kustode (von lat. custos): Aufseher, Hüter, Wächter: Kennzeichnung der Lagen beziehungsweise Druckbögen, bestehend aus einem Buchstaben oder einer Zahl oder auch einer Kombination von beidem.

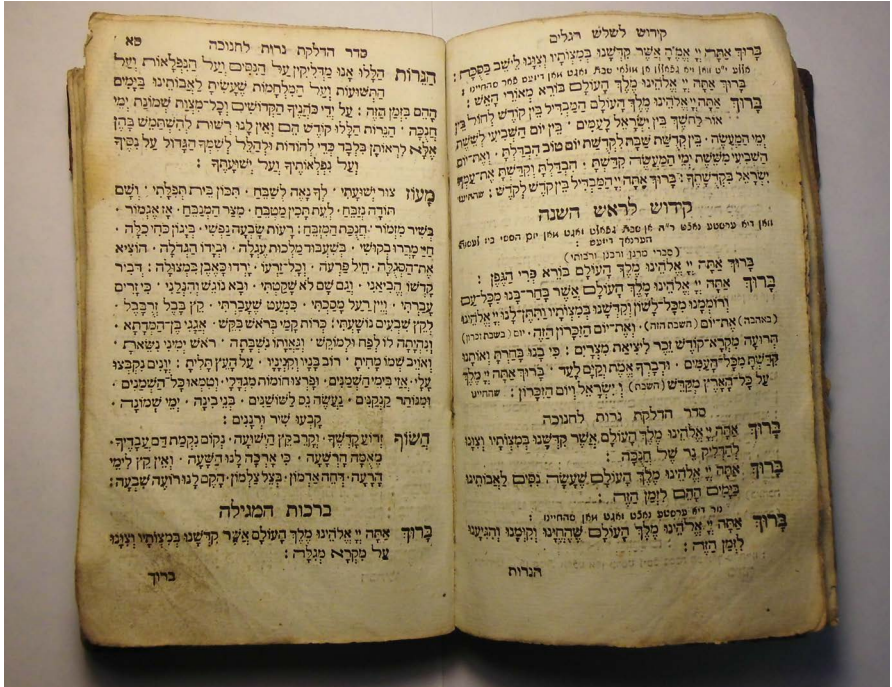


Abb. 2: Inventarnummer: H IV 13. © Beate Weinhold.

Frankfurt/Main, Amsterdam, Prag, Basel usw.) oder einer größeren geographischen Region (z. B. Frankfurter Raum) zuordnen. Bei unserem speziellen Text stößt man im Rahmen der Funde aus Genisot noch auf eine weitere Schwierigkeit: In Gebetbüchern, die die liturgischen Texte für die Wochentage und den Shabbat enthalten, finden sich zwar oft auch Gebete für die wichtigsten Feiertage, die Chanukka-Liturgie ist in diesen Gebetbüchern jedoch zumeist im hinteren Teil des entsprechenden Buches abgedruckt. Bedauerlicherweise sind in den Genisot, die in Unter-, Mittel- und Oberfranken gefunden wurden, wesentlich mehr vordere Blätter eines Gebetbuches mit den Texten zu Shaharit überliefert, als Blätter des hinteren Teiles. Dennoch ist der Bestand an heranzuziehendem Material so groß, dass seine Durchsicht auf Abdruck der sechsten bzw. der überhaupt veröffentlichten Strophen des ‚ma'oz tsur‘ lohnend erscheint.

Als erstes Zwischenergebnis lässt sich feststellen, dass in den durchgesehenen Taschensiddurim des 18. bzw. frühen 19. Jahrhunderts, die die Chanukka-Liturgie einschließlich ‚ma'oz tsur‘ abdrucken, die sechste Strophe entfallen ist. Gleiches gilt für einen Einblattdruck mit Chanukka-Gebeten ‚seder shel chanukka‘ aus der Memmelsdorfer Genisa (M 1597) (Landkreis Haßberge, Unterfranken). Daneben

existieren auch Siddurim, die überhaupt keine Chanukka-Gebete enthalten. Bei diesen Büchern (ohne sechste Strophe oder ohne Chanukka-Liturgie) handelt es sich ausschließlich um hebräischsprachige Ausgaben (ohne jiddische/jüdischdeutsche oder deutsche Erläuterungen beziehungsweise Übersetzungen). Letztere Drucke müssen erst noch geprüft werden, wobei davon auszugehen ist, dass auch die meisten hebräisch-jiddisch/jüdischdeutschen und hebräisch-deutschen Exemplare diese Strophe vernachlässigen.¹⁶ In Drucken vor dem 18. Jahrhundert liegen derzeit keine Belege für die Existenz der sechsten Strophe vor.¹⁷ So scheint sich auch der Hinweis von Mosche M. Stern zu bestätigen, dass die genannte Strophe zumeist wegfiel.¹⁸ Die nach Stern im süddeutschen bzw. fränkischen Raum gebräuchlichen bis zu neun Zusatzstrophen des ‚ma‘oz tsur‘ wurden bislang in keinem der durchgesehenen Fragmente gefunden. Die durchgesehenen Ausgaben des ‚siddur sefat emet‘ enthalten durchgängig keine sechste Strophe, auch die sich noch heute in Gebrauch befindliche Ausgabe dieses Siddurs in der Übersetzung Selig Bambergers enthält diesen Vers nicht. Bisher fand sich lediglich in der Veitshöchheimer Genisa (Landkreis Würzburg, Unterfranken) in einem derzeit noch nicht näher identifizierten Siddur des 18. Jahrhunderts mit eventueller Fürther Provenienz ein Beleg für den Abdruck der sechsten Strophe (H IV 13). Dieser Siddur ist zusammengebunden mit einem Exemplar eines Gebetbuches für ‚jom kippur katan‘¹⁹, gedruckt in Fürth bei Isaak ben Zirndorffer (Pseudo-Frankfurt/Main) und einer Techines-Ausgabe²⁰ des 18. Jahrhunderts. Wie jedoch bereits erwähnt, kann Näheres zur Zensur bzw. zum Nichtabdruck der sechsten und zum Abdruck der Zusatzstrophen anhand des Quellenmaterials aus fränkischen Genisot erst nach Abschluss der Rechercharbeiten dem interessierten Leser mitgeteilt werden.

¹⁶ Vgl. Frank: Chanukka, die sechste, S. 5.

¹⁷ Vgl. Diemling: Chonuko – „kirchweyhe“, S. 3. In ihrem Aufsatz weist Diemling bereits darauf hin, dass in mittelalterlichen Gebetbüchern die betreffende Strophe nicht abgedruckt worden ist.

¹⁸ Vgl. Frank: Chanukka, die sechste, S. 5.

¹⁹ Jom kippur katan: Tag vor dem Neumondstag, auch kleiner Versöhnungstag genannt.

²⁰ Techines: Gebetbuch, vornehmlich an Frauen adressiert.

Von Mänteln, Beuteln und Stickereien – Textilfunde in Genisot

von Linda Wiesner

Textilie 1



Abb. 1: Keine Inventarnummer vergeben. Textilie 1. © Gabi Rudolf.

Grunddaten der Quelle

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: Keine Inventarnummer vergeben.

Art und Umfang: Tallit katan¹, rituelle Textilie für den persönlichen Gebrauch.

Erhaltungszustand: Stark zerschlissen.

Hersteller oder Herstellerin: Unbekannt.

Jahr: 19. Jahrhundert.

¹ Der Tallit katan ist ein kleiner Gebetsmantel, den observante Juden ständig unter ihrer Alltagskleidung tragen.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Textilien sollen im Folgenden kurz beschrieben werden. Dabei liegen die gängigen Katalogangaben Maße, Material, Datierung² und Zustand zugrunde.

Der Tallit mit den Maßen 55 x 23–25 cm ist stark zerschlissen und verblichen, er war ursprünglich wohl taubenblau. In den groben Leinenstoff ist ein wahrscheinlich braunes Karomuster eingewebt. Die Zizith-Ecken sind aufgesetzt. Zu datieren ist er in das 19. Jahrhundert.

Textilie 2



Abb. 2:
Keine Inventarnummer vergeben.
Textilie 2. © Gabi Rudolf.

² Bei der Datierung ist zu beachten, dass Herstellungs- und Verwendungszeitraum nicht übereinstimmen müssen, sondern teilweise sogar weit auseinanderliegen können. Grundlage der zeitlichen Einordnung sind der Stoff an sich (Ab wann war welches Material erhältlich, wann welches Muster aktuell, welche Herstellungsverfahren gängig?) und dessen Erhaltungszustand unter Beachtung der Lagerungsbedingungen.

Grunddaten der Quelle

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: Keine Inventarnummer vergeben.

Art und Umfang: Tefillinbeutel, rituelle Textilie für den persönlichen Gebrauch.

Erhaltungszustand: Zerschlissen.

Hersteller oder Herstellerin: Unbekannt.

Jahr: 19. Jahrhundert.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Textilien sollen im Folgenden kurz beschrieben werden. Dabei liegen die Angaben Maße, Material, Datierung und Zustand zugrunde.

Der Tefillinbeutel ist zerschlissen und besteht aus stark verschossener Seide mit einem nur noch ansatzweise erkennbaren Muster und einem Leinenstoff als Futter. Eine Besonderheit stellt die Aufstickung der beiden hebräischen Buchstaben *Resch* und *Jod* dar.³ Aus demselben Seidenstoff wie diese Buchstaben wurde eine den Beutel an drei Seiten umlaufende Bordüre gefertigt. Er schließt oben mit einem Band ab, hat die Maße 15 x 10 cm und ist in das 19. Jahrhundert zu datieren.

Textilie 3



Abb. 3:
Keine Inventarnummer vergeben.
Textilie 3. © Gabi Rudolf.

³ Die Tefillin (hergeleitet von Tefilla, hebräisch für Gebet) sind Gebetsriemen und -kapseln aus schwarzem Leder, welche von den Männern zum Morgengebete an Kopf und Arm angelegt werden. Für die Aufbewahrung dieser Tefillin und ihren Transport zur Synagoge wurde oft ein Beutel, der Tefillinbeutel angefertigt. Beutel für die Gebetsriemen und auch den Gebetsmantel, den Tallit, werden nach wie vor verwendet und sind Teil einer regen Judaicaproduktion, siehe beispielsweise https://www.etsy.com/de/listing/264691492/tallit-zizit-tefillin-quaste-tasche?ga_order=most_relevant&ga_search_type=all&ga_view_type=gallery&ga_search_query=tallis&ref=sr_gallery_16 (Zugriff am 25.05.2016).

Grunddaten der Quelle

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: Keine Inventurnummer vergeben.

Art und Umfang: Mütze, Textilie für den persönlichen Gebrauch.

Erhaltungszustand: Gut.

Hersteller oder Herstellerin: Unbekannt.

Jahr: 19. / 20. Jahrhundert.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Textilien sollen im Folgenden kurz beschrieben werden. Dabei liegen die Angaben Maße, Material, Datierung und Zustand zugrunde.

Die aus heller Wolle gehäkeltete Mütze hat eine Höhe von 15 cm und einen Durchmesser von 24 cm. Mit diesen Maßen scheint sie für einen erwachsenen Träger bestimmt gewesen zu sein. Die in Rundform gearbeitete Mütze läuft oben viereckig gearbeitet aus und verfügt über eine einfache Bommelquaste, die sich jedoch auf der Seite mit der Nahtkante, quasi auf der Innenseite befindet, was eine Wendefunktion als denkbar erscheinen lässt. Zu datieren ist sie in das 19. bis frühe 20. Jahrhundert.

Textilie 4



Abb. 4: Keine Inventarnummer vergeben. Textilie 4. © Gabi Rudolf.

Grunddaten der Quelle

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: Keine Inventarnummer vergeben.

Art und Umfang: Stulpe, Textilie für den persönlichen Gebrauch.

Erhaltungszustand: Zerschlissen.

Hersteller oder Herstellerin: Unbekannt.

Jahr: 19. Jahrhundert.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Textilien sollen im Folgenden kurz beschrieben werden. Dabei liegen die Angaben Maße, Material, Datierung und Zustand zugrunde.

Bei diesem ungewöhnlichen Objekt scheint es sich mit einer Länge von 20 cm und einer Breite von 9–11 cm um eine kurze Stulpe für den Arm zu handeln. Der bedruckte Leinenstoff ist stark zerschlissen. Das Leinenfutter befindet sich dagegen in einem recht guten Zustand. Beide Öffnungen sind umgenäht, diejenige an der schmaleren Seite ist geschlitzt und mit zwei Metallhaken zum Schließen versehen. Alle diese offenen Flächen sind ebenfalls umgenäht. Zu datieren ist die Stulpe in das 19. Jahrhundert.

Textilie 5 (Fragment)

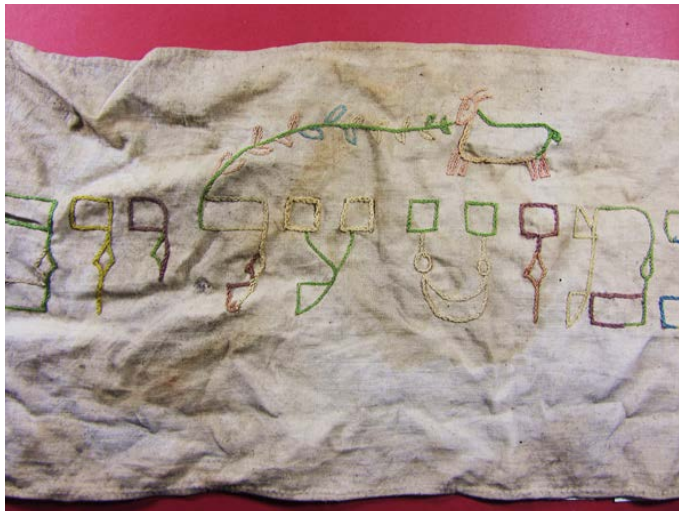


Abb. 5: Inventarnummer: HAM 0001. Textilie 5. © Gabi Rudolf.

Grunddaten der Quelle

Fundort der Genisa: Hammelburg (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: HAM 0001.

Art und Umfang: Torawimpel, rituelle Textilie für den persönlichen und den synagogalen Gebrauch.

Erhaltungszustand: Gut, letzter Streifen fehlt.

Sprache: Hebräisch.

Verfasser oder Verfasserin / Hersteller oder Herstellerin: Unbekannt.

Jahr: 1844.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Das Objekt soll im Folgenden kurz beschrieben werden. Dabei liegen die Angaben Maße, Material, Datierung und Zustand zugrunde. Bei der Transkription und der Übersetzung des Textes wird pro Zeile die Inschrift eines Streifens wiedergegeben. Bei Abkürzungen werden für eine bessere Verständlichkeit die kompletten Wörter angegeben. In eckigen Klammern werden in der Übersetzung die Daten n. u. Z. wiedergegeben.

Der Wimpel ist 18–20 cm breit und 260 cm lang. Es sind nur noch drei aneinandergenähte Streifen erhalten, der vierte fehlt. Das Leinen ist mit verschiedenfarbigen Garnen bestickt. Die Textilie ist mit einer reichen Ornamentik und Symbolik versehen: Blütenverzierungen, Blumen als Abkürzungszeichen, Levitenkanne, Tierkreiszeichen, Davidstern und Torarolle.

Transkription des Textes

(05/01) *Ha Yeled Abraham ben Rabbi kavod [we]ma'alat Jitzchak Segal*

(05/02) *noled be mazal tov al Yom 21^a Tevet 604*

(05/03) *lipbrat katan⁵ / HaSchem ygdalhu le Torah we le Chuppah*

⁴ Im Hebräischen sind den Buchstaben Zahlenwerte zugeordnet. Hier werden gleich die Zahlen wiedergegeben.

⁵ Die jüdische Zeitrechnung beginnt mit der Erschaffung der Welt, welche nach rabbinischer Tradition auf das Jahr 3761 u. Z. festgelegt wird. Das Jahr 2016 entspricht dem jüdischen Jahr 5776, welches am 29. Elul = 2. Oktober endet. Das aktuelle jüdische Jahr erhält man durch Addition der Zahl 3760. Auf Grabsteinen, Gebäudeinschriften und rituellen Gegenständen wird oft nur eine dreistellige Zahl verwendet, die die 1000er-Zählstelle weglässt. Erkennbar ist dies durch die hebräische Abkürzung „nach der kleinen Zählung“.

Übertragung des Textes

(05/01) Der Junge Abraham, Sohn des verehrten und noblen Rabbis Jitzchak Segal
 (05/02) geboren unter einem guten Stern am 21. Tevet [= ungefähr Anfang Januar]
 604 [= 1844]

(05/03) nach der kleinen Zählung / Er lasse ihn heranwachsen zur Tora und zur Chuppa

Text zu den Quellen

Zur Bedeutung von Textilien in Genisot

Textilien machen bei Genisafunden nur einen marginalen Anteil aus oder sind gar nicht vorhanden. Meist sind nur einige Stoffreste und wenige Objekte, wie Beutel für die Tefillin, überliefert. Selten ist das Spektrum größer und umfasst dann verschiedene Objektgruppen von Textilien des persönlichen rituellen Gebrauchs und teilweise auch der synagogalen Verwendung. Außerdem werden einzelne Stücke für den alltäglichen Gebrauch, bei denen keine (offensichtliche) rituelle Nutzung zu erkennen ist, manchmal in Genisot geborgen. Große Funde an Textilien sind im deutschsprachigen Raum bisher nur aus den Genisot in Niederzissen (Rheinland-Pfalz) mit ungefähr 300 Objekten und Mönchsroth (Unterfranken) mit sogar circa 400 Objekten bekannt.

Unklar und recht verwunderlich ist, warum Textilien nur in so geringer Zahl in den Genisot aufbewahrt und gefunden wurden. Die große Observanz des Landjudentums, welche die religiöse Praxis im täglichen Leben prägte, fand ihren Ausdruck doch gerade in ihrer materiellen Kultur. Außerdem zeichnet sich der jüdische Ritus insgesamt ganz grundsätzlich durch eine starke Objektkultur aus. Textile wie nichttextile Objekte spielen in der Ausübung des Ritus eine maßgebliche Rolle. Mittels dieser reichen Ritualkultur werden die Verbundenheit mit der Tora und die Verpflichtung, ihre Gebote zu achten, sinnfällig zum Ausdruck gebracht und durch das konkrete Objekt erfahrbar gemacht. In Synagoge und Heim sind jedem Fest- und Feiertag spezielle Kultgeräte zugeordnet, sodass diese Tage auch immer von einer bestimmten Symbolik und Ästhetik geprägt sind.

Das Gebot, die Torarollen auch materiell zu erhöhen, indem man sie beispielsweise mit schönen Stoffen schmückt, geht bis auf den Talmud zurück. Diese ‚Hiddur Mizva‘ (wörtlich Erhöhung des Gebotes), war seit der Antike bestimmend für jüdische Gemeinschaften, die im Laufe der Jahrhunderte eine reiche Objektkultur – je nach Region rituell und kulturell verschieden – ausbildeten.⁶

⁶ Vgl. Annette Weber: Kle Qodesh – ‚Heilige Gerätschaften‘ – Kultgerät der alten Gemeinde Magenza. In: Andreas Lehnardt (Hg.): Eine Krone für Magenza. Die Judaica-Sammlung im Landesmuseum Mainz und ihre Geschichte. Mainz 2015, S. 44–64, hier S. 44 f.

Die in Genisot gefundenen Textilien sind Zeugnisse der reichen Objektkultur. Anhand dieser lassen sich Aussagen über den religiös geprägten Alltag hinsichtlich der persönlichen praktischen Umsetzung – wie er sich in der Nutzung bestimmter Objekte manifestiert – sowie über die Ausübung des Ritus in der Synagoge treffen.

Die jüdischen Gemeinden, Synagogen und Genisafunde in Altenschönbach und Hammelburg

Mit Ausnahme des beschriebenen Torawimpels stammen alle hier besprochenen Textilien aus der Genisa Altenschönbach (Stadt Prichsenstadt, Landkreis Kitzingen, Unterfranken, Bayern), die in der dortigen ehemaligen Synagoge gehoben wurde. Eine jüdische Ansiedlung gab es in Altenschönbach seit Anfang des 18. Jahrhunderts. Die Quellen bezeugen erste jüdische Bewohner in den Jahren 1703 und 1718.⁷ Eine Gemeinde mit eigenen Einrichtungen, wie Synagoge, jüdische Schule und Mikwe, dürfte sich bis Mitte des 18. Jahrhunderts etabliert haben. Zur Bestattung der Toten wurde der jüdische Verbandsfriedhof in Gerolzhofen (Landkreis Schweinfurt) genutzt.

Die Genisa Altenschönbach oder vielmehr deren Reste wurden 1988/89 bei Umbauten in der ehemaligen Synagoge entdeckt. Die Mitarbeiter der damaligen Jüdischen Forschungsstelle des Bezirks Mittelfranken bargen diese und brachten sie nach Ansbach, wo sie zunächst gelagert wurden. Insgesamt handelte es sich um zwölf große Kartons. Nach Auflösung der Forschungsstelle wurde das komplette Material nach Fürth in das Jüdische Museum Franken überführt. Seit 2002 befindet sich die Genisa von Altenschönbach in Veitshöchheim, wo sie im Rahmen des Genisaprojektes bearbeitet wurde. Die Fachleute inventarisierten etwa 1030 Objekte. Besonders stark beschädigtes Material wurde aussortiert.⁸

Die jüdische Gemeinde von Hammelburg (Landkreis Bad Kissingen) gilt als eine der ältesten in Unterfranken.⁹ Spätestens seit dem 13. Jahrhundert lebten Jüdinnen und Juden dort. Als ältester Beleg dafür gilt ein Grabstein aus der Würzburger Pleich für eine jüdische Frau aus Hammelburg, die am 27. Juli 1287 verstarb. Nach verschiedenen Verfolgungs- und Ausweisungswellen waren seit 1399 wieder Jüdinnen und Juden in der Stadt. Spätestens seit 1570 bestand eine Synagoge, ebenso seit 1586 ein Friedhof in Pfaffenhausen, heute ein Ortsteil von Hammelburg. Nach einer neuerlichen Ausweisung im Jahre 1671 entstand seit 1701 langsam wieder eine Gemeinde. Die

⁷ Alle Informationen zu Altenschönbach und Hammelburg sind den jeweiligen Ortsartikeln der Internetseite von Alemannia Judaica. Arbeitsgemeinschaft für die Erforschung der Geschichte der Juden im süddeutschen und angrenzenden Raum, entnommen. Zu Altenschönbach: http://www.alemannia-judaica.de/altenschoenbach_synagoge.htm (Zugriff am 25.05.2016).

⁸ Ich danke Dr. Martina Edelmann für diese Informationen.

⁹ Alle Informationen zu Hammelburg: http://www.alemannia-judaica.de/hammelburg_synagoge.htm (Zugriff am 25.05.2016).

Inneneinrichtung der 1768 errichteten Synagoge wurde 1938 während des Novemberpogroms zerstört, das Gebäude verwahrloste nach 1945 und wurde später als Privathaus genutzt. 2012 schließlich entdeckte der Eigentümer des ehemaligen Synagogengebäudes auf dem Dachboden eine Genisa. Er benachrichtigte Dr. Martina Edelmann, die Leiterin des Genisaprojektes Veitshöchheim, wo die Funde schließlich inventarisiert wurden.

Die Textilien

Wie bereits erwähnt, machen Textilien in Genisafunden nur einen sehr geringen Teil aus. Im Verhältnis von Schrift- zu Textilfund trifft dies mit einer Verteilung von ungefähr 10:1 auch auf Altenschönbach zu.¹⁰ Verglichen mit anderen Genisot, in denen nur einzelne oder auch gar keine Textilien gehoben wurden, gehört der Fund aus Altenschönbach schon zu den größeren. Es handelt sich nicht nur um Einzelstücke, sondern um Gruppen von Objekten für den persönlichen und synagogalen Gebrauch. Aus diesen sollen im Folgenden exemplarisch Objekte vorgestellt und in ihrer Bedeutung, Verwendung und in ihrem Vorkommen eingeordnet werden.

Der Tallit katan, der kleine Gebetsmantel, gehört zu den persönlichen Textilien. Da er ständig unter der Alltagskleidung (jedoch nicht auf der nackten Haut) getragen wird und die an den Ecken befestigten Schaufäden (Zizith) meist sichtbar unter dieser hervorschauen, erinnert er seinen Träger fortwährend an die jüdischen Gebote und stellt eine wichtige physische Verbindung zu ihnen dar.

Die Objektgruppe der kleinen Gebetsmäntel ist mit ungefähr 45 ganz oder fragmentarisch erhaltenen Stücken die größte des Textilbestandes der Genisa Altenschönbach. Auch in anderen Genisot mit größeren und großen Textilfunden macht diese Objektgruppe meist einen Hauptbestandteil aus.¹¹ Der hier vorgestellte Tallit katan (Textilie 1) wurde aus Leinen mit einem eingewebten farbigen Karomuster gefertigt. Die Ecken, an denen die Schaufäden befestigt werden, wurden durch Stoff verstärkt, ebenso wie die Löcher durch eine Garnumnähung. Die Schaufäden sind nicht mehr vorhanden, was im Übrigen auch auf die anderen kleinen Gebetsmäntel des Bestandes zutrifft. Überhaupt sind in Genisafunden häufig keine Schaufäden mehr an den Mänteln zu finden. Manchmal finden sich die Fäden auch extra in der Genisa verwahrt oder sie sind

¹⁰ Momentan sind dem Altenschönbacher Genisafund 1033 Inventarnummern zugeordnet. Die hier besprochenen und einige andere Textilien sind noch nicht inventarisiert. Mit den schon inventarisierten Textilien zusammen, stellen diese ungefähr 150 Stücke des Gesamtbestandes. Ich danke Beate Weinhold, Mitarbeiterin des Genisaprojektes Veitshöchheim, für diese Information. Ungefähr 65 dieser Objekte sind jedoch nur noch in kleinen und kleinsten Fragmenten erhalten, eine eindeutige Identifikation ist deshalb nicht mehr möglich.

¹¹ So sind beispielsweise von insgesamt 300 Objekten des Niederzisserer Textilbestandes knapp 80 dieser Gruppe zuzurechnen.

überhaupt nicht in ihr auffindbar. Was mit ihnen gemacht wurde, ob sie beispielsweise an einem anderen Ort gesondert aufbewahrt wurden, ist unklar.

Die Objekte dieser Gruppe wurden aus schlichtem (Roh-)Leinen oder Baumwollstoffen gefertigt, bei denen es sich häufig um Kleider- oder Gebrauchsstoffe in Zweitverwendung¹² handelte. Diese sind oftmals mit zeitaktuellen Mustern bedruckt. Die Altenschönbacher Exemplare unterscheiden sich damit nicht vom Profil dieser Objektgruppe in anderen Beständen. Auffallend ist, dass diese Objekte sehr oft schlicht in Aussehen und Verarbeitung sind. Beispielsweise kam es nicht selten vor, dass die Schulterträger oder auch die Rumpfstücke unterschiedlich groß waren, was auf eine Handarbeit von bescheidenem läienhaften Niveau hindeutet. Im Falle dieser – verdeckt getragenen – Textilie scheint vor allem die Erfüllung der religiösen Pflicht wichtig und ausschlaggebend gewesen zu sein und weniger der Tragekomfort oder ästhetische Gründe.

Der Tefillinbeutel ist ebenfalls eine Textilie des persönlichen Gebrauchs und stellt in textilen Genisafunden meist die größte Objektgruppe neben der des Tallit katan dar. Zum Altenschönbacher Textilbestand gehören mindestens 13 dieser Stücke. Der vorgestellte Beutel (Textilie 2) gehört zu den selteneren Stücken. Er wurde aus Seide gefertigt und ist zusätzlich mit einer schmückenden Bordüre aus Seidenband versehen. Leider ist der Beutelstoff stark verschossen, so dass das Muster aus senkrecht verlaufenden Blütenbändern nur noch an wenigen Stellen zu erkennen ist. Da solch wertvolle Stoffe teuer waren, sind sie seltener als Baumwolle und Leinen verwendet worden. Aus Leinen oder Baumwolle gefertigte Beutel machen deswegen in dieser Genisa den größten Teil der Objektgruppe aus. Dieses Profil stellt sich in anderen Genisot sehr ähnlich dar. Gemeinsam ist den Tefillinbeuteln aus dem Altenschönbacher und anderen Funden aber auch das augenscheinliche Bemühen, die Beutel so schön – und auch wertvoll – wie möglich zu fertigen und zu gestalten. Das zeigt sich zum einen in der Verwendung möglichst schöner Stoffe, selbst wenn man nur kleinste Stückchen davon hatte. Nicht selten sind deshalb gerade Seidenbeutel aus vielen Einzelteilen zusammengesetzt. Auch hier kamen oft Kleiderstoffe in Zweitverwendung zum Einsatz,

¹² Da Stoffe lange Zeit recht teuer waren, kam es – auch im christlichen Kontext – oftmals zu Zweitverwendungen. Gut erkennbar ist die vorherige Verwendung anhand entsprechender Nähte oder auch der Tatsache, dass die Stücke aus vielen Einzelteilen zusammengesetzt waren. Jedoch bedeutet die Verwendung eines Kleidungsstoffes an sich noch nicht, dass dieser zwingend schon als solcher verwendet worden war. Natürlich bot eine solche Verwendung auch reichlich Diskussionsstoff. Zu den rabbinischen Entscheidungen bezüglich der Zweitverwendung von Kleiderstoffen für die Fertigung ritueller Textilien siehe Jules Harlow: *Jewish Textiles in Light of Biblical and Post-Biblical Literature*. In: Barbara Kirshenblatt-Gimblett unter Mitarbeit von Cissy Grossman: *Fabric of Jewish Life. Textiles from the Jewish Museum Collection, Vol. 1*. New York 1977, S. 31–34 sowie Rabbinische Responzen zum Synagogenbau. Teil 1: Die Responsentexte. Übersetzt und eingeleitet von Brigitte Kern-Ulmer (= Studien zur Kunstgeschichte, Bd. 56). Hildesheim / Zürich / New York 1990, S. 113–128.

nicht selten sind die jeweiligen Teile eines Kleidungsstückes durch den Nahtverlauf gut erkennbar. Zum anderen finden sich – wie auf dem vorgestellten Beutel – schmückende Elemente wie Bordüren. Der vorgestellte Beutel weist außerdem eine Eigenheit auf, die für mehrere Genisafunde nachweisbar ist. So sind auf den Beutel die aus einer Seidenlitze gefertigten hebräischen Buchstaben *Jod* und *Resch* aufgebracht. Die Buchstaben sind die Abkürzungen für die hebräischen Wörter ‚Rosch‘ (Kopf) und ‚Jad‘ (Hand) und bezeichnen damit die Stellen am Körper, an denen die Riemen angelegt werden. Auf einem Tefillinbeutel als Aufbewahrungsort für die Gebetsriemen zeigen sie zudem an, wo sich welcher Riemen genau befindet und erleichtern so das Anlegen. In vielen Genisot sind diese Verweise auf den Inhalt und seine Verwendung die einzigen Buchstabenaufbringungen auf den Beuteln.¹³ Personenbezogene Inschriften, die auf den Besitzer verweisen würden und grundsätzlich auf solchen Objekten auch üblich waren, fanden sich dagegen nicht. Dabei handelt es sich doch um einen persönlichen Gegenstand, ein Monogramm oder ein ausgeschriebener Namen auf ihm wäre nicht zuletzt Besitzanzeiger, Verwechslungen der Beutel könnten so vermieden werden.¹⁴ Nicht das Individuum als Besitzer wird mithin fokussiert, sondern Inhalt und Zweck, der rituelle Gegenstand in seiner Verwendung.

Die Mütze (Textilie 3) ist ein gutes Beispiel dafür, welche Schwierigkeiten sich bei der Identifizierung und Verwendungszuweisung von Objekten ergeben können. Da es sich bei einer Genisa im ursprünglichen Sinne um einen Ablageort für rituelle Schriften und Objekte handelt, ist davon auszugehen, dass die dort gefundenen Textilien für ebensolche Zwecke verwendet wurden. Es gibt jedoch häufig auch Objekte, die sich nicht ohne weiteres einer rituellen Nutzung zuordnen lassen. Dies trifft auf die hier vorgestellte Mütze zu. Möglicherweise wurde diese als Jom Kippur¹⁵-Mütze verwendet. Da an diesem höchsten Feiertag der Einkehr und Buße traditionell helle Gewänder, von observanten Juden sogar die Sterbegewänder (Kittel) getragen wurden, ist es möglich, dass auch eine solche, an eine Schlafmütze erinnernde Kopfbedeckung dafür verwendet wurde. Sie weist jedoch keine Spezifika auf, die diese Verwendung eindeutig machen würden. Die rituelle Nutzung kann hier nur als möglich angenommen werden.

¹³ Vergleichsobjekte bei Falk Wiesemann (Hg.): *Genisa – Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden*. Eine Ausstellung von The Hidden Legacy Foundation. Wien 1992, S. 91 und Linda Wiesner: *Der Textilfund*. In: Falk Wiesemann (Hg.): *Zeugnisse jüdischen Lebens in Niederzissen*. Genisa-Funde in der ehemaligen Synagoge. Niederzissen 2012, S. 69–88, hier S. 72.

¹⁴ Beutel mit Monogramm zum Beispiel in Kirshenblatt-Gimblett: *Fabric of Jewish Life*, S. 82.

¹⁵ Der Versöhnungstag ist der heiligste Tag des jüdischen Jahres und wird am 10. Tischi (September / Oktober) begangen. Näheres zu Jom Kippur siehe S. Ph. de Vries: *Jüdische Riten und Symbole*. 10. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2006, S. 84–102.

Noch schwerer fällt die Einordnung der Stulpe (Textilie 4). Bei ihr handelt es sich wohl um ein Objekt nichtreligiöser Verwendung. Funktion und Bedeutung lassen sich hier nur vermuten, eine religiöse Konnotation lässt sich nicht belegen. Anhand von Stoff und Verarbeitung kann davon ausgegangen werden, dass dieses Kleidungsstück in seinem schmückenden Charakter aus feinem, bedrucktem Leinenstoff zu einem besseren Gewand gehörte und nicht Teil einer Arbeitsbekleidung war. Im weiteren Sinne ist es in Unterscheidung zu den rituellen Textilien den Alltagsobjekten ohne rituelle Implikationen, also den (mehr oder weniger gewöhnlichen) Gebrauchsgegenständen zuzuordnen. Einzelne Exemplare – meist sind dies Kleidungsstücke – dieser Kategorie finden sich immer wieder in Genisot, als solche singulären Stücke haben sie jedoch keinerlei Aussagekraft für eine Alltagsgeschichte im Sinne von typischen Vertretern. Sie stellen in diesem Bereich die Ausnahme und eben nicht die Regel dar und sind nur bruchstückhaft überliefert. Gerade bei Textilien dieser Kategorie ist die Gefahr der Überinterpretation groß. Zum einen, weil wegen des Fundortes falsche Zuweisungen hinein interpretiert werden, also das Spekulative zu großen Raum einnimmt. Zum anderen, weil möglicherweise Aussagen über Alltagskultur anhand einzelner Objekte getroffen werden, die nur anhand einer quantitativ relevanten Menge belastbar wären.

Der Torawimpel (Textilie 5) ist das einzige textile Objekt aus der Genisa der ehemaligen Hammelburger Synagoge. Bei dem Torawimpel, auch Torawickelband oder mit der hebräischen Bezeichnung ‚Mappa‘ (Pl. ‚Mappot‘) genannt, handelt es sich um ein besonderes rituelles Textil, das an der Schnittstelle von persönlichem und rituellem Objekt zu verorten ist. Dieses wurde aus der Windel gefertigt, die der jüdische Junge bei der Beschneidung trug. Das meist aus Leinen bestehende Windeltuch wurde nach der Beschneidung gereinigt, in üblicherweise drei bis vier Streifen geschnitten und zu einem Band von dann beachtlicher Länge (durchschnittlich zwischen 2,50–3,50 m) aneinander genäht. Wenn möglich, wurde es anschließend von einem geübten Schreiber mit dem hebräischen Spruch zur Beschneidung beschriftet. War kein solcher Schreiber vor Ort, übernahmen die Familienmitglieder selbst diese Aufgabe.¹⁶ Der Spruch bestand aus dem jüdischen Namen des Jungen, dem Vatersnamen, dem Geburtsdatum und dem Segensspruch „Er wachse heran zur Tora, zur Chuppa^[17] und zu guten Werken. Amen Sela.“ Diese drei Wünsche meinten, der Junge möge im Glauben aufwachsen, heiraten und eine Familie gründen sowie drittens ein wohlütiges Mitglied der

¹⁶ Die Tatsachen, dass auf manchen Wimpeln die Inschrift gegen Ende immer gedrängter wurde oder Teile derselben in die zweite Reihe rücken mussten sowie ungewöhnliche Abkürzungen, weisen auf wenig schreibgeübte Ausführende, wie eben Familienmitglieder, hin.

¹⁷ Bei der Chuppa handelt es sich um einen Baldachin, unter dem traditionell die jüdische Eheschließung vollzogen wird.

Gemeinde werden. Die vorgezeichnete Schrift wurde anschließend von den Frauen der Familie ausgestickt oder ab dem späten 18. Jahrhundert auch ausgemalt. Ergänzt wurde die Schrift oftmals durch bildliche Darstellungen, wie etwa die Torarolle oder das jeweilige Tierkreiszeichen, und ornamentale Gestaltung. In einem ‚Die Mappe Schuletragen‘, d. h. den Torawimpel in die Synagoge bringen, genannten Akt wurde der Wimpel von Sohn und Vater um die Torarolle gewickelt, bevor der Toramantel über sie gestülpt wurde. Bei dieser in einer feierlichen Zeremonie vollzogenen Stiftung handelte es sich gleichzeitig um den ersten offiziellen Synagogenbesuch des Jungen. Je nach Region und Brauch geschah dies zwischen dem ersten und dritten Lebensjahr des Jungen, in seltenen Fällen konnte dies auch früher oder später geschehen.¹⁸ Der Wimpel schützte nun die Torarolle und verband gleichzeitig den Jungen mit ihr. Auch bei der Bar Mizwa, wenn der 13-jährige Junge zum ersten Mal aus der Tora lesen darf und sich so der Übergang vom Kind zum mündigen Erwachsenen vollzieht, wurde nach dieser Lesung sein Torawimpel um die Torarolle gewickelt. Ferner existierte der Brauch, den Wimpel als Teil der Chuppa bei der Hochzeit zu verwenden. Neben dieser religiösen Bindung war der Junge durch den Wimpel auch offiziell mit seiner Gemeinde verbunden, stellte dieser doch eine Art Geburtsdokument dar. Der Brauch der Torawimpel existierte nur im deutschsprachigen Judentum seit dem ausgehenden Mittelalter.¹⁹ Schnell wurde die Fertigung eines solchen Wimpels Teil des Minhag.²⁰ In der Gestaltung von Ornamentik und Bild dieser lokalen Ausprägung jüdischen religiösen Brauchtums spiegeln sich Varianten der Volkskunst der jeweiligen Region wider. Im regionalen Vergleich der Torawimpel lassen sich so nicht zuletzt Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Volkskunst aufzeigen.²¹

Der hier vorgestellte Wimpel (Textilie 5) aus der Genisa Hammelburg aus dem Jahr 1844 ist nur fragmentarisch erhalten. Er besteht aus drei Streifen, das letzte Stück fehlt. Der Leinenstoff wurde mit verschiedenfarbigem Garn bestickt. Er zeigt ein einheitliches Schriftbild, schwach sind stellenweise auch noch die Hilfslinien zu erkennen, die das gleichmäßige Aufbringen der Buchstaben erleichterten. Die Farben der

¹⁸ Joseph Gutman gibt sogar eine Zeitspanne von einem Monat bis zum fünften Lebensjahr des Jungen an. Vgl. Joseph Gutman: *The Jewish Life Cycle* (= *Iconography of Religions*, Bd. XXIII, 4). Leiden 1987, S. 7.

¹⁹ In verschiedenen Aufsätzen sehr ausführlich zu religiösen Grundlagen, Entwicklungsgeschichte, Brauchtumsausbildung und Gestaltung von Torawimpeln mit vielen Beispielen. Vgl. Annette Weber / Evelyn Friedlander / Fritz Armbruster (Hg.): *Mappot... gesegnet, der da kommt. Das Band jüdischer Tradition*. Osnabrück 1997.

²⁰ Mit dem hebräischen Wort ‚Minhag‘ (Pl. ‚Minhagim‘) werden lokale Besonderheiten im Brauchtum und Ritus bezeichnet, die sich im Laufe der Zeit in verschiedenen Gemeinden entwickelten und somit nur dort Teil des Ritus in Synagoge und Heim wurden. Allgemeine Verbindlichkeit hat dagegen die Halacha, das jüdische Recht.

²¹ Eine systematische Arbeit zu den regionalen Besonderheiten der Torawimpel steht noch aus.

Buchstaben zeigen ein großes Spektrum, teilweise wurde die Garnfarbe mehrmals innerhalb eines Buchstabens gewechselt. Die Flächen der Schriftzeichen sind leer und ohne Dekor. Dieses findet sich als floraler Schmuck oberhalb der Buchstaben oder wächst – im Fall des hebräischen Buchstaben *Lamed* (05/01, 05/02 und 05/03) – aus diesen heraus. Teilweise übernehmen die Pflanzen- und Blütendarstellungen zusätzlich die Funktion eines Abkürzungszeichens für den jeweils darunter befindlichen Buchstaben.²² Bildliche Darstellungen illustrieren die jeweiligen Passagen des Spruches. Hinter dem Vatersnamen *Jitzchak* (05/01) ist eine Kanne aufgestickt. Mit dieser und auch dem davorstehenden Namenszusatz *Segal* (05/01) wird auf die Herkunft einer Person verwiesen. Der Vater (und somit auch der Sohn) gehören zum Stamm der Leviten und sind damit Nachfahren derjenigen, die in Zeiten des Jerusalemer Tempels dem Hohepriester zur rituellen Reinigung Wasser über die Hände gossen. Ihr Symbol ist bis heute eine Kanne, manchmal erweitert um das Bild einer Schale zum Auffangen des Wassers. Diese Darstellung ist Teil des Motivanons jüdischer Symbolik und beispielsweise auch auf Grabsteinen von Leviten zu sehen.²³

Als nächstes ist über dem Geburtsdatum des Jungen (05/02) die (naive) Darstellung eines Steinbocks (hebräisch ‚Gedi‘) zu sehen. Das Symbol des Tierkreiszeichens, in welchem das Kind geboren wurde, ist oftmals Bestandteil der Illustration von Torawickelbändern.

Eines der am häufigsten vorkommenden Motive auf Wimpeln ist schließlich das der Tora. Im Falle des Hammelburger Exemplars kann man von einer recht komplexen ikonographischen Darstellung der Tora sprechen. Zu sehen ist – auf den entsprechenden Teil des Segensspruches folgend – eine etwas abstrahierte geöffnete Torarolle, deren doppelt gestickte Stäbe an Säulen erinnern. Auf der Fläche dazwischen ist „Dies ist die Tora, die von Mosche vor die Söhne Israel gebracht wurde.“ zu lesen, ein Spruch, der häufig an dieser Stelle zitiert wird. Ebenfalls zwischen den Stäben und über diesem Spruch sind mehrere bergartige Gebilde zu sehen. In zwei dieser Gebilde

²² Die Abkürzung bestimmter formelhafter oder auch ehrbezeugender Elemente wie beispielsweise den Zusatz ‚unter einem guten Stern‘ bei der Nennung des Geburtstages ist auf Wimpeln gängig und nicht zuletzt dem Wissen um den begrenzten Platz geschuldet. Ähnlich verhält es sich mit hebräischen Grabinschriften. Um möglichst viel über die oder den Verstorbenen in der Inschrift aussagen zu können, wurden viele Worte abgekürzt. Je mehr dies der Fall war, umso mehr Wissen und Erfahrung sind natürlich auch notwendig, um diese auflösen zu können. Frowald, G. Hüttenmeister berichtet von einem Stein aus dem Jahre 1818, auf dem von 70 Wörtern 63 abgekürzt wurden. Vgl. <http://www.juedischerfriedhof-muenster.de/festvortrag-huettenmeister/> (Zugriff am 06.07.2016). Zur Entschlüsselung zu empfehlen ist: Frowald, G. Hüttenmeister: Abkürzungsverzeichnis hebräischer Grabinschriften AHG. Frankfurt am Main 1996.

²³ Vgl. Michael Brocke/Christiane E. Müller: Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Leipzig 2001, S. 30.

sind die Buchstaben *Kaf* und *Tav* als Abkürzung für ‚Keter Tora‘ (hebräisch für Krone der Tora) eingestickt.²⁴

Nachdem der Brauch der Torawimpel mit der Schoa zerstört wurde und auch das Wissen um ihn immer mehr verloren ging, erfährt er seit einiger Zeit vor allem in den USA und in Israel eine Revitalisierung. Mittlerweile für Mädchen und Jungen gefertigt, knüpfen diese neuen Wickelbänder bewusst an den alten Brauch an. Zu einem Motiv- und Formenkanon, der sich über mehrere Jahrhunderte ausbildete, kommen nun ganz neue Elemente hinzu.²⁵

Resümee

Anhand der vorgestellten Objekte kann zumindest ein Eindruck des breiten Spektrums an Textilien, welche Bestandteile von Genisafunden sein können, vermittelt werden. Neben rituellen Textilien des persönlichen und / oder synagogalen Gebrauchs finden sich – wie gezeigt – immer wieder auch einzelne Alltagstextilien.

Mit dem Tallit katan (Textilie 1) und dem Tefillinbeutel (Textilie 2) wurden Beispiele der beiden größten Textilgruppen aus der Altenschönbacher Genisa vorgestellt. Auch in vielen anderen Textilbeständen aus solchen Funden sind diese beiden Objektgruppen quantitativ am größten, der Bestand aus Altenschönbach kann in diesem Bereich also als typisch bezeichnet werden. Die große Zahl dieser persönlichen Objekte deutet auf eine große individuelle Bindung an Religion und Tradition. Das Tragen des kleinen Gebetsmantels und das Anlegen der Gebetsriemen, die im Tefillinbeutel aufbewahrt und transportiert werden, sind die praktischen Umsetzungen religiöser Gebote und Normen. Die verwendeten Stoffe und deren Verarbeitung weisen auf einen eher geringen ökonomischen Status und ein bescheidenes Niveau in der Nähkunst hin. Nichtsdestotrotz wurden – gerade auch für die Beutel des Bestandes – nach Möglichkeit selbst kleinste Stücke von Seidenstoffen und schmückende Elemente wie Bordüren verwendet. So wurde im Rahmen der bescheidenen Möglichkeiten versucht, diese rituellen Objekte aufzuwerten.

Auch alltägliche Objekte ohne rituellen Bezug wie die Stulpe (Textilie 4) sind mitunter Teil von Textilfunden. Dies mag angesichts der ursprünglichen Bedeutung einer Genisa, nämlich ein Ablageort für unbrauchbar gewordene rituelle Gegenstände zu sein, überraschen. Überbewerten sollte man solche Einzelstücke jedoch nicht, ihr Vorhandensein in der Genisa kann rein zufällig sein, es kann begründet sein – nachvollziehen lässt sich das nur schwerlich.

²⁴ Zu Deutung und Darstellung der Tora vgl. Rahel Wischnitzer-Bernstein: *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*. Berlin 1935, S. 43–63.

²⁵ Zu sehen sind solche Torawimpel auf der Internetseite <http://www.wimpel.org/> (Zugriff am 06.07.2016).

Mit dem Torawickelband (Textilie 5) wurde schließlich ein Objekt vorgestellt, welches mit seiner Schrift- und Bildgestaltung ein besonders schönes Beispiel für lokale Brauchtumsausbildung und Teil einer reichen jüdischen Objektkultur ist. Es ist gleichzeitig religiöses, genealogisches und kulturhistorisches Zeugnis. Rituell und kulturell regional geprägt, zeigt sich an dem Torawickelband in seinen vielfältigen Varianten, wie kreativ religiöse Normen und Gebote praktisch umgesetzt wurden.

„Gelobt seist du, Ewiger!“ – Annäherung an ein Gebetbuch-Fragment aus der Genisa Altenschönbach

von Rebecca Eckl

Grunddaten der Quelle

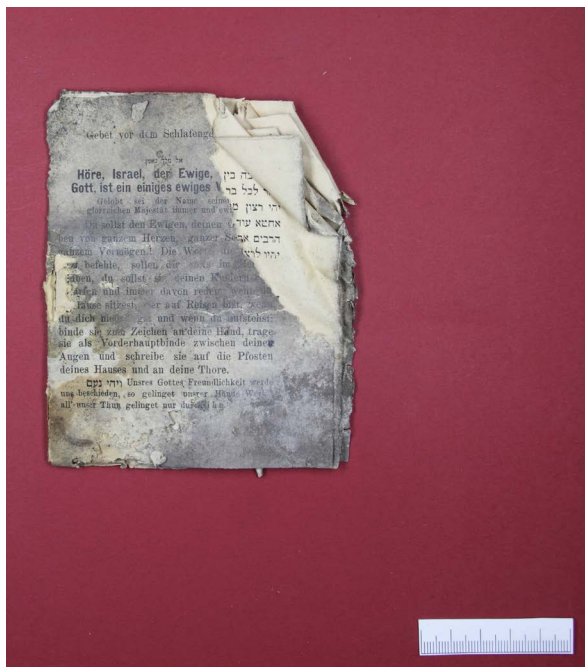


Abb. 1:
Inventarnummer F 54, Seite 30.
© Gabi Rudolf.

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: F 54.

Art und Umfang: Fragment eines Gebetbuchs (Siddur), 12 Seiten in 6 Bögen.

Erhaltungszustand: Schlecht. Durch Schimmel, Verschmutzungen, Risse und Brandlöcher deutlicher Textverlust.

Sprache: Auf Deutsch und Hebräisch gedruckt.

Autor oder Autorin: Keine Angabe.

Ort: Keine Angabe.

Jahr: Keine Angabe. Vermutlich zweite Hälfte 19. Jahrhundert.

Drucker: Keine Angabe.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Beschädigungen der Quelle, die durch Schimmel, Verschmutzungen, Risse und Brandlöcher entstanden sind, werden im Text durch Auslassungen in eckigen Klammern kenntlich gemacht. Wörter, die im Quellentext fälschlicherweise klein geschrieben wurden, sind durch ein [sic!] gekennzeichnet. Bei der ersten Zeile handelt es sich jeweils um eine Kopfzeile, die in der Quellenabschrift durch das Einfügen einer Leerzeile kenntlich gemacht wird. Der hebräische Originaltext, der im Fragment punktiert ist, erscheint in der vorliegenden Abschrift ohne Punktierung.

Quellenabschrift:

Seite 19

(01/01) *Gebet nach der Mahlzeit*

- (01/02) *Tage des (Am Neumond:) – Neumondes. (Am*
 (01/03) *Neujahr:) – Andenkens. (Am Succoth:) –*
 (01/04) *Succoth-Festes. (Am Schemini-Azereth:) –*
 (01/05) *Schemini-Azereth. (Am pesach:) – Mazoth-*
 (01/06) *Festes. (Am Schabuoth:) – Schabuoth. Ewiger*
 (01/07) *unser Gott! denke unser zum Guten! Erin-*
 (01/08) *ner dich unser zum Segen! und hilf uns*
 (01/09) *zum Leben! Um der Verheissung des Schut-*
 (01/10) *zes und der Erbarmung willen, schone, beg-*
 (01/11) *nädige und erbarme dich unser und stehe*
 (01/12) *uns bei. Zu dir ist unser blick [sic!] gerichtet,*
 (01/13) *denn du bist ein allmächtiger, ein gnädiger*
 (01/14) *und erbarmungsvoller Gott.*
 (01/15) *וּבְנֵה* *Erbaue bald und in unseren Tagen*
 (01/16) *Jerusalem, die heilige Stadt. Gelobt seist*
 (01/17) *du Ewiger! du [sic!] erbauest einst Jerusalem*
 (01/18) *durch deine Barmherzigkeit, Amen.*
 (01/19) *בְּרוּךְ* *Gelobt seist du, Ewiger! Unser*
 (01/20) *Gott! Allmächtiger, unser Vater und Herr,*

Seite 20

(02/01) *Gebet nach der Mahlzeit*

(02/02) *du bist unser Beschützer, unser Schöpfer*

- (02/03) *unser Erlöser, unser Bildner, unser Heiliger*
(02/04) *der Heilige Jakob's unser Hirte, der Hirte*
(02/05) *Israel's, wohlthätiger und allgütiger König,*
(02/06) *der du uns tagtäglich Güte erzeugest, hast*
(02/07) *erzeugt und erzeugen wirst, Wohlthaten ver-*
(02/08) *golten hast, täglich vergiltst und vergelten*
(02/09) *wirst, das wir Gunst, Gnade, Erbarmen Be-*
(02/10) *freiung und Rettung, Glück und Heil, Trost,*
(02/11) *Speise und Nahrung stets geniessen; so lass*
(02/12) *uns Leben und Friede, jede Glückseligkeit*
(02/13) *nie ermangeln.*
(02/14) הרחמן *Der Allbarmherzige wird über*
(02/15) *uns regieren in Ewigkeit.*
(02/16) הרחמן *Der Allbarmherzige sei gebene-*
(02/17) *deit in Himmel und auf Erden.*
(02/18) הרחמן *Der Allbarmherzige sei gelobt*
(02/19) *von geschlecht [sic!] zu geschlecht [sic!], werde durch*
(02/20) *uns verherrlicht auf ewig und immerdar, und*

Seite 21

(03/01) סדר ברכת המזון

- (03/02) השנה הזאת לטובה ולברכה :
(03/03) אם סכות הרחמן הוא יקים לנו את סכת
(03/04) דוד הנופלת :
(03/05) הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח
(03/06) ולחיי העולם הבא : בתול מגדיל (בריית וסבת
(03/07) ייזו [...] ייסו [...] [...] ו [...] סיר מגדול) ישועות מלכו
(03/08) ועשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד
(03/09) עולם : עשה שלום במרומיו הוא יעשה
(03/10) שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו
(03/11) : אמן
(03/12) יראו את יי קדושו כי אין מחסור
(03/13) ליראיו : כפירים רשו ורעבו ודורשי יי
(03/14) לא יחסרו כל טוב : הודו ליי כי טוב
(03/15) כי לעולם חסדו : פותח את ירך ומשב [...]

Seite 22¹

סדר ברכת המזון (04/01)

[...]

Seite 23

(05/01) *Gebet nach der Mahlzeit*

(05/02) *hochgepriesen durch uns in Ewigkeit und in*

(05/03) *allen Welten.*

(05/04) *Der Allbarmherzige ernähre uns ehren-*

(05/05) *haft.*

(05/06) *Der Allbarmherzige zerbreche das harte*

(05/07) *Joch, das auf unserem Nacken liegt und*

(05/08) *führe uns aufrecht nach unserem Lande.*

(05/09) *Der Allbarmherzige schicke seine Se-*

(05/10) *gensfülle in dieses Haus, und auf diesen*

(05/11) *Tisch, an welchem wir uns gesättigt haben*

(05/12) *Der Allbarmherzige schicke uns den*

(05/13) *Profeten Eljahu, ehrenvollen Andenkens, dass*

(05/14) *er uns verkünde trostreiche Botschaft.*

(05/15) *Der Allbarmherzige segne meinen Vater*

(05/16) *und Führer, den Eigentümer dieses Hauses*

(05/17) *und meine Mutter und Unterweiserin, die*

(05/18) *Eigentümerin dieses Hauses, sie, ihr Haus*

(05/19) *und ihre Nachkommen, und Alles, was ihnen*

(05/20) *zugehört, wie auch uns und was uns ange-*

Seite 24

(06/01) *Gebet nach der Mahlzeit*

(06/02) *bört, mit dem Segen mit welchen er unsere*

(06/03) *Vorältern Abraham, Isak und Jakob geseg-*

(06/04) *net, nämlich in Allem, und mit Allem, so*

(06/05) *sei auch unser Segen allesammt vollkommen,*

(06/06) *und saget darauf: Amen.*

¹ Im Folgenden wurde auf die Abschrift der hebräischen Originaltexte der Seiten 22, 27 und 28 – auch aufgrund des Erhaltungszustandes der Quelle – verzichtet.

- (06/07) **במרום** *In Himmel werde über (Sie*
(06/08) *und über) uns Glückseligkeit verhängt, dass*
(06/09) *unser der Friede sei immerwährend; dass*
(06/10) *wir Segen von Gott, und der Tugend Lohn*
(06/11) *vom Herrn des Heiles erlangen, und Gunst*
(06/12) *und Wohlgedeihen finden in Gottes und der*
(06/13) *Menschen Augen.*
(06/14) *(am Sabbath: Der Allbarmherzige er wolle*
(06/15) *uns jenen vollkommenen Sabbath*
(06/16) *u. beseligenden Tag im ewigen*
(06/17) *Leben zuteilen!)*
(06/18) *(am Neumond: Der Allbarmherzige, er wolle*
(06/19) *uns diesen Monat zu Glück u.*
(06/20) *Segen erneuern!)*

Seite 25

- (07/01) *Gebet nach der Mahlzeit*
- (07/02) *Am Feiertage: Der Allbarmherzige, er wolle*
(07/03) *uns jenen Tag der reinen Glück-*
(07/04) *seligkeit zuteilen!)*
(07/05) *(am Neujahr: Der Allbarmherzige, er wolle*
(07/06) *uns dieses Jahr zu Glück und*
(07/07) *Segen erneuern!)*
(07/08) *(am den Halbfeiertagen im Succoth:*
(07/09) *Der Allbarmherzige, er wolle*
(07/10) *uns Davids verfallene Hütte*
(07/11) *nieder aufrichten!)*
(07/12) **הרהמן** *Der Allbarmherzige mache uns*
(07/13) *würdig der Tage des Erlösers und der zu-*
(07/14) *künftigen Glückseligkeit, er, der das Heil*
(07/15) *seines Königs vergrößert und seinem Gesalb-*
(07/16) *ten David und seinen Nachkommen Gnade*
(07/17) *erzeugt bis in Ewigkeit. Er, der Eintracht*
(07/18) *im Himmel erhält, beglückselige uns, sein*
(07/19) *ganzes Haus mit Frieden, und lass uns da-*
(07/20) *rauf sagen, Amen!*

Seite 26

(08/01) *Gebet nach der Mahlzeit*

- (08/02) *Fürchtet den Ewigen alle seine*
 (08/03) *Heiligen, denn seine Verehrer erleiden keinen*
 (08/04) *Mangel. Junge Löwen darben, hungern, aber*
 (08/05) *Gottesverehrern fehlt kein Gut. Danket dem*
 (08/06) *Ewigen, denn er ist freundlich, ewig währet*
 (08/07) *seine Güte.*
 (08/08) *Allmilde öffnest du deine Hand,*
 (08/09) *und sättigst alles Lebende mit Wohlthum.*
 (08/10) *Heil dem Manne, der Gott vertraut, dessen*
 (08/11) *Vertrauter Gott geworden, Ich war ein*
 (08/12) *Jüngling, ward ein Greis, und noch nie sah*
 (08/13) *ich den Redlichen darben, und seinen Samen*
 (08/14) *geben nach Brod. Der Herr verleihet seinem*
 (08/15) *Volk Sieg. Der Herr beglückt sein Volk*
 (08/16) *mit seligem Frieden!*

Seite 27

(09/01) סדר קריאת שמע על המטה

- (09/02) (דהייה) (א) מי שלא קרא קייש בזמנה יקרא על מסתו כל
 (09/03) הגי פרשיות שמע, והיה, ויאמר, (עייפ המדרש) :
 (09/04) במעשיו שעשה כל היום
 [...]

Seite 28

(10/01) סדר קריאת שמע

- (10/02) במחשבה בין בהרהור בין בגלגול זה בין בגלגול
 (10/03) אחר לכל בר ישראל ולא יענש שום אדם בסבתי :
 (10/04) יהי רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי שלא
 (10/05) אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך
 (10/06) הרבים א[...] ל לא על ידי יסורים וחליים רעים :
 (10/07) יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואל [...]

Seite 29

- (11/01) [...] *et vor dem Schlafengehen.*
- (11/02) [...] **ברך** *Gelobt seist du, Gott, unser Herr,*
- (11/03) [...] *rrscher, der du schlaftrieb auf meine*
- (11/04) [...] *und den Schlummer auf meine Wim-*
- (11/05) [...] *senket! Mög' es Dir, o Ewiger, [...]*
- (11/06) [...] *meiner Väter Gott, wohlgefällig [...]*
- (11/07) [...] *mich in Frieden niederlegen und in Fried[...]*
- (11/08) *niederaufstehen zu lassen, dass nicht me[...]*
- (11/09) *Phantasie, nicht böse Träume oder Vors[...]*
- (11/10) *lungen mich ängstigen, und lass mein Bett*
- (11/11) *vollkommen sein vor Deinem Angesichte!*
- (11/12) *Erleuchte meine Augen, dass ich nicht in*
- (11/13) *Todesschlaf versinke! Du bist es, der dem*
- (11/14) *Bild im Auge Licht verleiht! Gelobt seist*
- (11/15) *Du, Gott, dessen Herrlichkeit das Weltall*
- (11/16) *erleuchtet!*

Seite 30

- (12/01) *Gebet vor dem Schlafenge[...]*
- (12/02) **אל מלך נאמן**
- (12/03) *Höre, Israel, der Ewige, [...]*
- (12/04) *Gott, ist ein einiges ewiges [...]*
- (12/05) *Gelobt sei der Name seine [...]*
- (12/06) *glorreichen Majestät immer und ew[...]*
- (12/07) *Du sollst den Ewigen, deinen G[...]*
- (12/08) *ben von ganzem Herzen, ganzer Se[...]*
- (12/09) *ganzem Vermögen! Die Worte, die [...]*
- (12/10) [...] *befehle, sollen dir stets im He[...]*
- (12/11) [...] *ben, du sollst sie deinen Kindern [...]*
- (12/12) [...] *arfen und immer davon reden, wenn [...]*
- (12/13) [...] *ause sitztest, [...]* *auf Reisen bist, wenn [...]*
- (12/14) *du dich nie [...]* [...] *gst und wenn du aufstehst;*
- (12/15) *binde sie zum Zeichen an deine Hand, trage*
- (12/16) *sie als Vorderhauptbinde zwischen deinen*
- (12/17) *Augen und schreibe sie auf die Pfosten*

(12/18) *deines Hauses und an deine Thore.*

(12/19) **נַעֲמֵךְ** *Unsres Gottes Freundlichkeit werde [...]*

(12/20) *uns beschieden, so gelinget unsrer Hände Werk*

(12/21) *all unser Thun gelinget nur durch ihn.*

Text zur Quelle

Über den Fundort der Quelle – Altenschönbach

Die jüdische Geschichte Altenschönbachs (Ortsteil von Prichsenstadt, Landkreis Kitzingen, Unterfranken) reicht bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts zurück. Erste Belege für jüdische Einwohner² können auf die Jahre 1703 und 1718 datiert werden. 1814 lebten 141 Juden im Ort und stellten damit fast 30 Prozent der Bevölkerung. Die jüdische Gemeinde von Altenschönbach war zunächst Teil des Distriktrabbinats Niederwerrn (Landkreis Schweinfurt, Unterfranken), später des Distriktrabbinats Schweinfurt und verfügte vor Ort über einen Religionslehrer, der auch als Schächter (Schochet) und Vorbeter (Chasan) wirkte. Im Jahr 1843 erfolgte der Neubau einer Synagoge mit Schulraum und einem rituellen Bad (Mikwe). Da die Gemeinde über keinen eigenen jüdischen Friedhof verfügte, wurden die Verstorbenen auf dem jüdischen Bezirksfriedhof in Gerolzhofen (Landkreis Schweinfurt) bestattet. Lebten zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch 51 Juden in Altenschönbach, hatte sich die Zahl der Gemeindemitglieder durch Auswanderung und insbesondere durch den Wegzug in Städte bis zum Jahr 1933 auf 15 Personen reduziert. Während des Novemberpogroms 1938 wurde die 1843 erbaute Synagoge geschändet und im Innenraum zerstört. Das Gebäude blieb erhalten und ist heute profaniert. Jüdisches Leben in Altenschönbach endete 1942 mit der Deportation der sechs verbliebenen jüdischen Einwohner des Ortes.³

Zustandsbeschreibung und Einordnung der Quelle

Bei der vorliegenden Quelle handelt es sich um ein Fragment eines jüdischen Gebetbuchs, das in den Sprachen Deutsch und Hebräisch verfasst wurde. Das Fragment umfasst zwölf Seiten und wurde auf sechs Papierbögen gedruckt. Erhalten sind die Seiten 19 bis 30. Die Seiten 19, 20, 23 bis 26 sowie 29 bis 30 sind in deutscher Sprache gehalten, auf den Seiten 21 bis 22 sowie 27 bis 28 liegen die Gebete auf Hebräisch vor. Der hebräische Gebetstext ist punktiert. Er enthält Anweisungen für den Shab-

² Im vorliegenden Text findet die männliche Form Verwendung. Die weibliche Form ist dabei immer mit eingeschlossen.

³ Vgl. http://www.alemannia-judaica.de/altenschoenbach_synagoge.htm (Zugriff am 05.10.2016) und Israel Schwierz: *Steinerne Zeugnisse jüdischen Lebens in Bayern*. München 1988, S. 33 f.

bat und für jüdische Feiertage, die auf Deutsch in hebräischen Buchstaben gedruckt sind (vergleiche hierzu z. B. 03/03). Der deutsche Gebetstext ist in lateinischen Buchstaben geschrieben. Er enthält abschnittsweise den Beginn des korrespondierenden hebräischen Gebetes. Bei der Gesamtbetrachtung des deutschen Gebetstextes fallen Uneinheitlichkeiten in der Gestaltung auf. Während z. B. in den Zeilen (06/16) und (06/19) ‚und‘ mit *u.* abgekürzt wird, wird *und* in Zeile (07/06) ausgeschrieben. Diese nicht stringent durchgeführte Verknappung könnte auch aufgrund von Platzgründen entstanden sein.

Mit dem ‚Gebet nach der Mahlzeit‘ und dem ‚Gebet vor dem Schlafengehen‘ enthält die vorliegende Quelle Auszüge aus dem Tisch- sowie Nachtgebet, zwei Gebeten, die nicht während des Gottesdienstes in der Synagoge, sondern Zuhause gebetet wurden und werden.⁴

Der Erhaltungszustand der Quelle muss aufgrund von Verschmutzungen, Schimmel, Rissen und Brandlöchern als schlecht beschrieben werden. Da im bearbeiteten Fragment lediglich zwei Gebete aus dem Innenteil eines deutsch-hebräischen Siddurs erhalten geblieben sind und keine Titelseite, kein Vorwort oder Inhaltsverzeichnis Teil des Auszugs sind, können leider nicht alle der im Folgenden aufgeführten Fragen, die sich bei der Bearbeitung der Quelle ergeben haben, beantwortet werden:

An welchem Ort und in welchem Jahr wurde das deutsch-hebräische Gebetbuch gedruckt? Um welche Ausgabe handelt es sich?⁵ Von wem wurde das Gebetbuch herausgegeben? Fand es überregional Verwendung oder wurde es von der örtlichen Gemeinde – zum Beispiel im Kontext der Einweihung der Synagoge von Altenschönbach 1843 – herausgegeben? War der Siddur in der jüdischen Gemeinde von Altenschönbach in Benutzung oder kam er auf anderem Weg, beispielsweise als Teil eines

⁴ Vgl. Peter von der Osten-Sacken/Chaim Z. Rozwaski (Hg.): Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete. Berlin 2009, S. 183.

⁵ Der deutsche Gebetstext des Fragments wurde mit verschiedenen bekannten und weniger bekannten Ausgaben von hebräisch-deutschen Gebetbüchern verglichen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts erschienen: A. J. Ballin, A. Beer/L. J. Beer: Gebete der Israeliten auf das ganze Jahr. Aurich 1818. Isaac Abraham Euchel: Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden. Wien 1815. Abraham Geiger: Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre. Berlin 1870. Wolf Heidenheim: Israelitisches Gebetbuch, hebräisch und deutsch. Rödelheim 1831. M. I. Landau: Die alten Gebete der Hebräer nebst den Prike Aboth oder die Ethik der Altrabbinen. Prag 1830. Fanny Neuda: Stunden der Andacht. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für Israels Frauen und Jungfrauen zur öffentlichen und häuslichen Andacht, so wie für alle Verhältnisse des weiblichen Lebens. Prag 1888. Während Euchels Arbeit als eines der ersten deutsch-hebräischen Gebetbücher gilt, war Geigers Gebetbuch, das 1854 erstmals publiziert wurde, das erste, das weitere Verbreitung erfuhr. Ebenso wie Wolf Heidenheims Übertragung galten auch die ‚Gebete der Israeliten auf das ganze Jahr‘ von Ballin und Beer als frühe, aber sperrige Übertragung ins Deutsche. Fanny Neudas ‚Stunden der Andacht‘ wurde extra für Frauen herausgegeben und erfuhr zahlreiche weitere Auflagen. Vgl. Ismar Elbogen/Ludwig Geiger: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk. Berlin 1910, S. 146 f. Annette Böckler: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur. Berlin 2002 sowie Steven Lowenstein: Religion und Identität. Paderborn 2012, S. 64.

Privatnachlasses, in die örtliche Genisa? Wurde er von einem männlichen Gemeindeglied verwendet oder handelte es sich gar um eine Publikation, die extra für Frauen herausgegeben wurde?⁶

Auch wenn mit dem Titelblatt die genauen Angaben zu Druckjahr und -ort verloren gegangen sind, lassen drei Erscheinungsmerkmale des Fragments wenigstens eine grobe zeitliche Datierung der Quelle zu. Da es sich um den Auszug eines deutsch-hebräischen Gebetbuchs handelt, wird das Fragment erst ab dem Ende des 18. Jahrhunderts bzw. im 19. Jahrhundert gedruckt worden sein. Der Druck erfolgte zudem nicht in der Schrifttype ‚Fraktur‘, sondern in ‚Antiqua‘ und entspricht der Rechtschreibung des deutschen Textes her der Art und Weise, wie vor der Orthographiereform 1901 geschrieben wurde. Der Entstehungszeitraum der Quelle kann somit wohl auf das 19. Jahrhundert eingegrenzt werden.

Aufgrund des Fehlens von Titelblatt, Vorwort oder Inhaltsverzeichnis kann keine eindeutige Zuordnung des vorliegenden Fragments erfolgen. Vergleiche des deutschen Gebetstextes mit verschiedenen Gebetbüchern zeigen zwar einige Parallelen zu den Gebetbüchern ‚Gebete der Israeliten auf das ganze Jahr‘, das 1818 von A. Beer, L.J. Beer und A.J. Ballin in Aurich publiziert wurde sowie auch zu ‚Die alten Gebete der Hebräer nebst den Pirke Aboth oder die Ethik der Altrabinnen‘, das M.I. Landau 1830 herausgab, ist mit diesen an zahlreichen Stellen jedoch nicht identisch.

In einigen städtischen jüdischen Gemeinden in Deutschland wurde zeitgleich mit der Einweihung einer neuen Synagoge ein deutsch-hebräisches Gebetbuch herausgegeben.⁷ Dass jedoch im Rahmen der Eröffnung der neuen Synagoge von Altenschönbach im Jahr 1843 dort eigens ein Siddur veröffentlicht wurde, erscheint aufgrund der Gemeindegröße unwahrscheinlich. Das Auffinden des Fragments in der Genisa von Altenschönbach kann, es muss aber nicht bedeuten, dass das Gebetbuch von einem Gemeindeglied besessen und verwendet wurde. Es könnte auch über einen Reisenden oder einen Nachlass in den Besitz der jüdischen Gemeinde Altenschönbach und somit zur Ablage in die Genisa gegeben worden sein. Im bearbeiteten Fragment konnten keine Namensangaben, persönlichen Notizen oder eine Widmungsschrift gefunden werden und lassen somit auch keine umfassenden Rückschlüsse auf den Besitzer zu.⁸ Die handliche Größe des ursprünglichen Gebetbuchs könnte aber ein Hinweis

⁶ Neuda: Stunden der Andacht.

⁷ Im Allgemeinen wurde ab den 1850er Jahren eine Vielzahl liberaler Gebetbücher veröffentlicht, die meist von einem Rabbiner für seine Gemeinde herausgegeben wurden. Vgl. hierzu Lowenstein: Religion und Identität, S. 65. So erschien zum Beispiel in Augsburg im Jahr der Einweihung der neuen Synagoge 1917 das ‚Gebetbuch für israelitische Gemeinden‘, das von Rabbiner Dr. Leopold Stein herausgegeben und durch den Augsburger Rabbiner Dr. Richard Grünfeld bearbeitet worden war. Vgl. Leopold Stein: Gebetbuch für israelitische Gemeinden. Augsburg 1917.

⁸ Bei einem weiteren Siddur, der in der Genisa von Altenschönbach geborgen wurde, war auf der ersten Seite ein Besitzeintrag vorhanden, sodass das Gebetbuch zugeordnet werden konnte. Vgl. Anett

darauf sein, dass der Besitzer aus einer jüdischen Gemeinde auf dem Land kam, beruflich häufiger unterwegs war und das Gebetbuch bei seinen Reisen verwendete.⁹

Über die Entstehung deutsch-hebräischer Gebetbücher in Deutschland

Die ersten Veröffentlichungen von jüdischen Gebetbüchern, die neben den hebräischen Gebeten auch eine deutsche Übersetzung enthielten, datieren auf das Ende des 18. Jahrhunderts und den Beginn des 19. Jahrhunderts zurück.¹⁰ Mit der Beigabe einer deutschen Übertragung war es somit auch Personen, die über geringe oder keine Hebräischkenntnisse verfügten, möglich, die Gebete in der Synagoge zu verstehen.

Die Eingliederung einiger Gebete auf Deutsch war – neben der Einführung einer Orgel sowie einer deutschen Predigt – dann auch eine der größten Veränderungen im jüdischen Gottesdienst, die im Kontext der Entstehung des Liberalen Judentums in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingetreten waren. So zeichnete Israel Jacobson, der bis heute als Begründer des Liberalen Judentums gilt, 1810 in der von ihm aufgebauten Synagoge von Seesen dafür verantwortlich, dass ein Chor, eine deutsche Predigt sowie einige Gebete auf Deutsch Bestandteil des dortigen Gottesdienstes wurden.¹¹ Nach seinem Umzug nach Berlin leitete er gemeinsam mit Jacob Herz Beer den Beer-Jacobson Tempel¹², in dessen Gottesdienst ebenfalls eine Orgel, deutsche Predigten und deutsche Gebete integriert waren. In dem für den Tempel neu zusammengestellten Siddur kam es zudem zur Streichung einiger Gebete.¹³

Auch im Hamburger Tempel, der sich ähnlich zum Berliner Tempel gründete, wurde ein eigenes Gebetbuch herausgegeben, „in dem einige Gebete in deutscher Sprache enthalten waren, wohingegen manche der traditionellen Gebete fehlten“¹⁴.

Gottschalk: Bucheinband. In: USE: Universität Studieren / Studieren Erforschen, 30.04.2014. In: use.uni-frankfurt.de/geniza/fragmente/gottschalk-bucheinband (Zugriff am 05.10.2016).

⁹ Vgl. Falk Wiesemann: *Genisa – Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden*. München 1994, S. 112.

¹⁰ Wie zum Beispiel Isaac Abraham Euchel: *Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden*. Aus dem Hebräischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. Königsberg 1786 oder auch Wolf Heidenheim, der bereits um 1800 die von ihm herausgegebenen Gebetbücher um eine deutsche Übersetzung ergänzte. Vgl. Elbogen / Geiger: *Abraham Geiger*, S. 146 f.

¹¹ Vgl. Lowenstein: *Religion und Identität*, S. 26 sowie Max Dienemann: *Liberales Judentum*. Berlin 2000, S. 40.

¹² Im Kontext der Entstehung des Liberalen Judentums im 19. Jahrhundert kam es auch zu einer Neugestaltung jüdischer Gotteshäuser. Synagogen wurden als Tempel bezeichnet. Im Gegensatz zum traditionellen Judentum war die Benennung von Synagogen als Tempel möglich, da das Liberale Judentum auf das Ziel verzichtete, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen.

¹³ Vgl. Lowenstein: *Religion und Identität*, S. 27.

¹⁴ „Die Änderungen betrafen meist Gebete für die Rückkehr der Juden nach Zion, für die Ankunft des Messias und für den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels – also allesamt solche, die dem politischen und sozialen Ringen um Integration in die deutsche Gesellschaft zu widersprechen schienen.“ In: Lowenstein: *Religion und Identität*, S. 28. Über das Streichen gewisser Gebete und die Einführung der deutschen Sprache äußerte sich der Rabbiner Max Dienemann in seinem Werk *Liberales Judentum*

Das Gebetbuch wurde im Verlauf des Hamburger Tempelstreits 1819/20 bzw. 1841, einer Auseinandersetzung zwischen den führenden Rabbinern Mitteleuropas über den Hamburger Tempel, unter anderem als ketzerisch gebrandmarkt.¹⁵ Bis in die 1840er Jahre hinein blieb das Gebetbuch des Hamburger Tempels das einzige nichtorthodoxe Gebetbuch, das in Deutschland gedruckt wurde¹⁶ – viele weitere Gemeinden nahmen „in der Erneuerung einfach spezifische Änderungen an den weiter verwendeten traditionellen Gebetbüchern vor.“¹⁷

Auf den in den Jahren 1844, 1845 und 1846 abgehaltenen liberalen Rabbinerkonferenzen wurden Veränderungen am jüdischen Gottesdienst – wie die Einführung deutschsprachiger Gebete – schließlich offiziell beschlossen,¹⁸ sodass „die Hauptsynagogen der meisten großen Gemeinden einen liberalen Gottesdienst unter Leitung des Oberrabbiners der Gemeinde“¹⁹ einführten. Ab den 1850er Jahren brachten zahlreiche Gemeinden schließlich eigene liberale Gebetbücher heraus, die oftmals von einem Rabbiner für eine gewisse Gemeinde verfasst waren, aber zum Teil auch in anderen Gemeinden Verwendung fanden.²⁰ Mit dem Gebetbuch für Westfalen 1894 sowie für Baden 1905 wurden um die Jahrhundertwende schließlich überregionale Gebetbücher publiziert,²¹ denen 1929 dann ein liberales Einheitsgebetbuch für alle Gemeinden in Deutschland – „in gesonderten Fassungen für Frankfurt, Berlin und Breslau“²² – folgte.²³

von 1935 folgendermaßen: „Wenn man zum Beispiel in Wahrheit gar nicht mehr den Wunsch hat, zum Tieropfer als Ausdruck der Frömmigkeit zurückzukehren, von einer etwaigen Möglichkeit dazu gar keinen Gebrauch machen will, so darf man auch darum nicht beten, und wenn eine solche Bitte im überlieferten Gebetstext steht, muß sie wegfallen. Wenn im Gebet aus Zeiten, in denen mystische Gedankenkreise geläufig waren, von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch geredet wird, so können solche Gebete nicht beibehalten werden, wenn jene Vorstellungen verlassen und verworfen sind. Ferner die Verständlichkeit. Der Inhalt des Gebets und seine Worte müssen verstanden werden, sonst sinkt das Gebet zu einem sinnlosen Geplapper herab. Damit ist die Sprache des Gebets zur Diskussion gestellt. Wegen des Mangels an Verständnis des Hebräischen wurde die Einführung der Landessprache in den Gottesdienst verlangt.“ Vgl. Dienemann: *Liberales Judentum*, S. 31.

¹⁵ Vgl. Lowenstein: *Religion und Identität*, S. 28.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 34 f.

¹⁹ Ebd., S. 35 f.

²⁰ Vgl. ebd., S. 36 und S. 65.

²¹ Vgl. ebd., S. 65.

²² Ebd., S. 66.

²³ Max Dienemann sah die Herausgabe eines liberalen Einheitsgebetbuchs als wichtig an: „Zwar hatte sich, wie ausgeführt, eine im großen und ganzen einheitliche Form des Gottesdienstes herausgebildet; immerhin aber bestanden in Einzelheiten allerhand Unterschiede, so daß beinahe jede größere Gemeinde ihr eigenes Gebetbuch hatte. Die Unterschiede waren, was das Grundsätzliche anlangt, unerheblich, aber es waren doch eben Unterschiede. Um auch sie zum Schwinden zu bringen, wurde jetzt ein Gebetbuch geschaffen, das diese Unterschiede aufhob; unter größtmöglicher Anlehnung an die traditionelle Gliederung des Gebets wurde eine Form geschaffen, die all das wahrte, was seit Jahren in

Im Judentum war für Frauen bis zur Entstehung des Liberalen Judentums Anfang des 19. Jahrhunderts keine den Männern gleichberechtigte Rolle zugeordnet. Die T'chines – Gebetbücher für die private Andacht von Frauen – existierten seit der Frühen Neuzeit und waren auf Jiddisch geschrieben.²⁴ Sie genossen jedoch „nicht das gleiche Ansehen oder den Status der offiziellen, von Männern verwendeten hebräischsprachigen Gebetbücher“²⁵. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden diese Frauengebetbücher schließlich umgearbeitet und ins Hochdeutsche übertragen. Ebenso wurden neue Gebetbücher für Frauen geschrieben, wie etwa ‚Stunden der Andacht‘, welches 1855 von Fanny Neuda „verfasst worden war und im 19. und 20. Jahrhundert dutzende Neuauflagen erlebte“²⁶.

Zur Situation im jüdischen Unterfranken

Im Vergleich zu Ober- und Mittelfranken galt Unterfranken, dessen jüdische Bevölkerung im 19. Jahrhundert überwiegend in ländlichen Gemeinden lebte, zu dieser Zeit als „eine Hochburg der Orthodoxie“²⁷. Mit Gabriel Neuburger, Mayer Lebrecht und Lazarus Adler waren zwar drei der sechs Distriktrabbiner, die rund um das Jahr 1840 in Unterfranken gewählt worden waren, liberal. Dies änderte sich jedoch bereits nach einigen Jahren auch durch den Einfluss des orthodoxen Rabbiners Seligmann Baer Bamberger, der selbst ab 1840 dem Distriktsrabbinat Würzburg vorstand: Die gewählten Nachfolger der Rabbiner Neuburger, Lebrecht und Adler waren allesamt orthodoxe Rabbiner.²⁸

Lediglich mit Rabbiner Mayer Lebrecht konnte über mehrere Jahrzehnte hinweg ein liberaler Distriktsrabbiner in Unterfranken wirken. Er stand ab 1840 zunächst dem Distriktsrabbinat Niederwerrn vor, nach der Verlegung des Rabbinats 1864 und bis zu seinem Tod 1890 dem Distriktsrabbinat Schweinfurt. Als die neue Synagoge in Schweinfurt 1874 eingeweiht wurde, wurden unter Rabbiner Mayer Lebrecht liberale Neuerungen wie Orgel sowie Chorgesang im Gottesdienst eingeführt. Sein Nachfolger Salomon Stein kehrte jedoch nach 1890 wieder zum traditionellen Gottesdienst in

der betenden Gemeinde zur Gewohnheit und zum Bedürfnis geworden war und die die Grundsätze der liberalen Gestaltung eines Gottesdienstes deutscher Juden verwirklichte. Die Arbeit lag in den Händen von drei Männern, Professor Dr. Elbogen, dem Geschichtsschreiber jüdischer Gottesdienste, Rabbiner Dr. Seligmann – Frankfurt am Main, Rabbiner Dr. Vogelstein – Breslau. Es ist zu hoffen, daß mit dieser Vereinheitlichung auch eine innere Stärkung sich ergibt.“ Dienemann: Liberales Judentum, S. 57 f.

²⁴ Vgl. Lowenstein: Religion und Identität, S. 60 f. und S. 63.

²⁵ Ebd., S. 63.

²⁶ Ebd., S. 64.

²⁷ Steven M. Lowenstein: Alltag und Tradition: Eine fränkisch-jüdische Geografie. In: Michael Brenner / Daniela F. Eisenstein (Hg.): Die Juden in Franken. München 2012, S. 17.

²⁸ Vgl. ebd.

Schweinfurt zurück.²⁹ Zum Einzugsbereich des Distriktsrabbinats Niederwerrn beziehungsweise Schweinfurt gehörte auch die ländliche jüdische Gemeinde von Altenschönbach. Möglicherweise war somit unter Rabbiner Lebrecht und zwischen den Jahren 1840 und 1890 auch in einer ländlichen jüdischen Gemeinde wie Altenschönbach eine Offenheit gegenüber liberalen Veränderungen im Gottesdienst spürbar, die das Auffinden eines deutsch-hebräischen Siddurs in der örtlichen Genisa nachvollziehbar werden lassen.

Das Tischgebet und das Nachtgebet – über zwei jüdische Gebete für das Heim

Mit dem Tischgebet und dem Nachtgebet enthält die vorliegende Quelle zwei Gebete, die im jüdischen Zuhause gebetet wurden. Das Tischgebet setzt sich aus drei unterschiedlichen Teilen zusammen. „Während die erste Einheit vor den Beginn der Mahlzeit gehört, folgen die zweite und dritte nach deren Abschluss.“³⁰ Das Tischgebet nach der Mahlzeit, auch als Birkat ha-Mason bekannt, setzt sich aus vier Segenssprüchen (Brachot) zusammen: Dem Segensspruch für die Speisen (Birkat ha-San), dem Segensspruch für das Land (Birkat ha-Arez), dem Segensspruch für Jerusalem (Birkat Jeruschalajim)³¹ und dem Segensspruch auf Gottes Güte (Birkat ha-Tov we-ha-Metiv).³² Ursprünglich bestand das Tischgebet nach der Mahlzeit aus drei Segenssprüchen, der vierte Segensspruch gilt als spätere Ergänzung.³³

Das Birkat ha-Mason kann alleine gesprochen werden und wird, sollten mehr als zwei religionsmündige Männer zusammen gegessen haben, gemeinsam gebetet und mit einer speziellen Formel eingeleitet.³⁴ Zum Abschluss des Tages und vor dem Schlafengehen wird mit dem Nachtgebet eine erweiterte Form des Höre Israel (Schma Israel) gesprochen. In diesem bittet der Betende Gott auch um Schutz in der Nacht, die als unsicher angesehen wird.

²⁹ Vgl. http://www.alemannia-judaica.de/schweinfurt_synagoge.htm (Zugriff am 05.10.2016).

³⁰ Von der Osten-Sacken / Rozwaski (Hg.): Die Welt des jüdischen Gottesdienstes, S. 183.

³¹ Der in der Quelle vorliegende Abschnitt stammt aus den ‚Birkat Jeruschalajim‘.

³² Vgl. hierzu Antje Yael Deusel: Birkat ha-Mason. In: <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/birkat-ha-mason/ch/c2c1d64a74fee5685689ed38a5598296/> (Zugriff am 05.10.2016).

³³ Vgl. Noemi Berger: Birkat Hamason. In: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/20053> (Zugriff am 05.10.2016).

³⁴ Vgl. von der Osten-Sacken / Rozwaski (Hg.): Die Welt des jüdischen Gottesdienstes, S. 183.

Resümee

Im Judentum dürfen dem Gebot nach unbrauchbar gewordene Schriftstücke, die den Namen Gottes enthalten, der als heilig gilt, nicht fortgeworfen oder verbrannt werden. Zur Aufbewahrung wurden und werden diese Schriften daher in eine Genisa gegeben, bevor sie schließlich auf einem jüdischen Friedhof bestattet werden.³⁵ Hinweise auf Genisot datieren schon auf die Zeit der frühen rabbinischen Literatur zurück.³⁶ Als Gebetbuchfragment gehört die bearbeitete Quelle – anders als unbrauchbar gewordene Ritualgegenstände oder Alltagsgegenstände wie Romane, Rechnungen oder Kalender, die bis in das 19. Jahrhundert ebenso in Genisot verwahrt wurden³⁷ – zu den erwartbaren und auch häufigsten Funden bei der Bergung einer Genisa.³⁸

Die starken Gebrauchsspuren des untersuchten Fragments lassen darauf schließen, dass das Gebetbuch als Alltagsgegenstand in ständigem Gebrauch war. Das handliche Format und auch die teilweise einfache Sprache mit vorhandenen Verknappungen im Text erwecken den Eindruck, dass das Gebetbuch nicht für den Gebrauch in der Synagoge, sondern für die Reisen gedacht war und einer Person gehörte, die beruflich oft unterwegs war. Möglicherweise – die geringen Seitenzahlen könnten ein Hinweis darauf sein – handelte es sich ursprünglich nicht um ein komplettes Gebetbuch für den Gottesdienst und die häusliche Andacht, sondern um einen gesonderten Druck, der nur die Gebete für das Heim umfasste und handlich im Reisegepäck verstaut werden konnte.

Offen bleibt die Frage, ob in der jüdischen Gemeinde von Altenschönbach im Verlauf des 19. Jahrhunderts bereits liberale Gebetbücher im Gottesdienst verwendet wurden. Das Auffinden eines deutsch-hebräischen Gebetbuchfragments in der Genisa des Ortes lässt darüber keine Rückschlüsse zu. Als gegenteiliger Beleg könnte unter anderem ein hebräisches Gebetbuch von 1862, das in der Genisa des Ortes geborgen wurde, gewertet werden.³⁹

³⁵ Vgl. Sabine Kößling / Felicitas Heimann-Jelinek: Katalog. In: Fritz Backhaus / Raphael Gross / Sabine Kößling / Miriam Wenzel (Hg.): Die Frankfurter Judengasse. Geschichte, Politik, Kultur. Katalog zur Dauerausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt. München 2016, S. 63–225, hier S. 145.

³⁶ Vgl. Frowald Gil Hüttenmeister: Die Genisot als Geschichtsquelle. In: Monika Richarz / Reinhard Rürup (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. Tübingen 1997, S. 207–218, hier S. 207.

³⁷ Vgl. Kößling / Heimann-Jelinek: Katalog, S. 159.

³⁸ Vgl. Wiesemann: Genisa, S. 108.

³⁹ Vgl. Rebekka Denz / Rotraud Ries: Mitten unter uns. Landjuden in Unterfranken vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Begleitheft zur Wanderausstellung. Würzburg 2013, S. 41.

AUS DEM BEREICH DER SCHULE

Eine Schreibübung als Einblick in die jüdische Lebenswelt auf dem Lande

von Rahel Blum

Grunddaten der Quelle

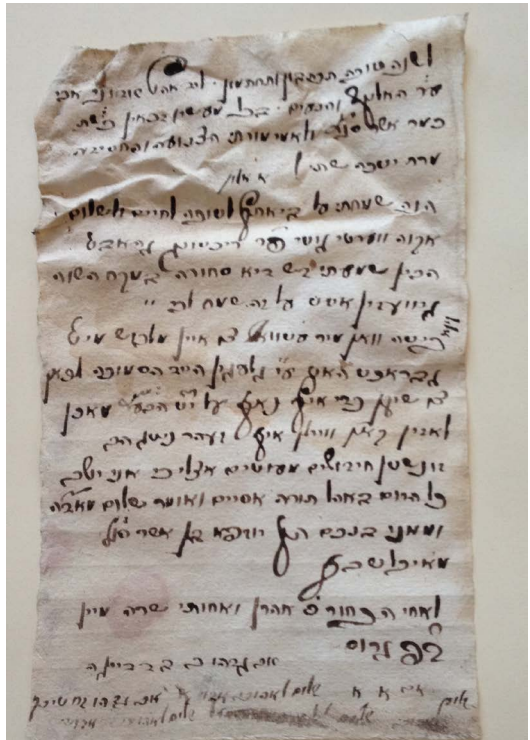


Abb. 1:
Inventarnummer: R 1867-a., Seite A
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: R 1867-a.

Art und Umfang: 1 Blatt, beidseitig beschrieben, unpaginiert, ashkenasische Kursivschrift.

Erhaltungszustand: Gut.

Sprache: Hebräisch, Westjiddisch bzw. Jüdischdeutsch.

Autor: Zwei oder drei Hände: Juspa ben Ascher als Schreiber des Briefentwurfs, ein Schreiber der Schreibübungen und der Verfasser der umseitigen Briefeinleitung.

Jahr: Elul 5502, d.i. nach christlicher Zählung September 1741.

Ort: Genannt werden Reckendorf und Ebelsbach (Unterfranken).

Quellenedition

Editorische Bestimmungen:

Ist die Quelle beschädigt oder die Handschrift unleserlich, so ist dies im Hebräischen mit eckigen Klammern kenntlich gemacht. Das westjiddische bzw. jüdischdeutsche Vokabular des Briefs ist durch Unterstreichung hervorgehoben.

Floskeln im Hebräischen, Übersetzungsschwierigkeiten sowie weitere sprachliche Besonderheiten sind mit erklärenden Fußnoten versehen, ebenso die Entschlüsselung hebräischer Abkürzungen.

Anpassungen, die in der Übersetzung den Lesefluss ermöglichen sollen, sind ebenfalls in eckigen Klammern angezeigt und ggf. mit Fußnoten erklärt.

Das hebräische Imperfekt wird in der Übersetzung stets präsentisch angegeben und in runde Klammern gesetzt, ebenso sinngemäße Ergänzungen.

Quellenabschrift

- (A/01) לשנה טובה תכתובון ותחתמון • לי[ד/ז] אה[ני] אדוני אבי
 (A/02) ע"ר האלוף והנעים • בכל מעשיו זכאין כ"שת
 (A/03) כמר אשר סגל ולאמי מורתי הצנועה והחטידה
 (A/04) מרת יטבה שתי ל
 (A/05) הנה שמחתי ביאתך [א אלון] לטובה לחיים ולשלום
 (A/06) אקוה ווערטי גיטי פר ריכטונג גהאבט
 (A/07) הבין שמעתי דש דיא סחורה במקח השוה
 (A/08) גיוועזין איסט על זה שמח לבי
 (A/09) אלו ביטה וואן מיר עטווא צו איין מלבוש מי[ן]
 (A/10) גבראכט האט ע"י גלעגין הייד הסמוחה לכאן
 (A/11) צו שיקן כדי איך נאך עלי"ט הבע"ל מאכן
 (A/12) לאזין קאן וויילן איך זעהר ניטיג הב
 (A/13) זונשטן חידושים מעוטים אצלי כי אני ישב
 (A/14) כל היום באהל תורה אסיים ואומר שלום מאד"ה
 (A/15) וממני בנכם ה"קן יזפא בן אשר הנ"ל
 (A/16) מאיבלשבך
 (A/17) לאחי הבחור [פ/ס] אהרן ואחותי שרה מיין
 (A/18) ח
 (A/19) ד"ש גרוס
 (A/20) אבגדהו ב [ב] די[ג]ה
 (A/21) אב א א שלו לאהובי אדו[...] א אב גדהוחטיכך
 (A/22) שלום ל[א]הובי[ן] שלום ל[...] [אל] שלום לאהובי [...] אדו[ני]

ב"ה יום א י"ב אלול תק"ב לפ"ק ב"ה (B/01)

שלו' "לאה"ו אדוני אבי ע"ר האלוף היקר והנעלה [...] כמר אשר סגל (B/02)

ולאמי מורתי הצנועה והחסידה מרת יטבה שת' ו[כ]אל[ף] (B/03)

ווינג אפר[טש] צו קומן [קחנוצרן] רק [אדוויג] א (B/04)

Übersetzung

(A/01) Zum neuen Jahr [...] an [...] [...] meinem Herrn, meinem Vater

(A/02) [...] dem ehrenwerten³ und angenehmen. In all seinen Taten (ist er) verdienstreich, eine Krone der Tora,⁴

(A/03) Herr Asher Segal, und an meine Mutter, meine bescheidene und fromme⁵ Mutter

(A/04) Frau [Jitka Stül]⁶

(A/05) Siehe, ich habe mich gefreut⁷ über dein⁸ Kommen zum Guten, zum Leben, zum Frieden⁹

(A/06) Ich (hoffe)¹⁰, (dass du /ihr) eine gute Verrichtung gehabt

(A/07) haben¹¹. Ich habe gehört, dass die Ware die Anschaffung wert

(A/08) gewesen ist. Darüber freut sich mein Herz

¹ Hebr. לשנה טובה תכתוב ותחתמו. Hier handelt es sich um die Überschrift der Schreibübung, in sehr freier Übersetzung etwa „zum neuen Jahr, ein kleines persönliches Briefchen“ im Sinne eines persönlichen und familiären Grußes. Die Endung מן ist als Diminutiv zu verstehen.

² Die Abkürzung im Hebräischen עירי bietet keine Übersetzung, die in den Kontext passt.

³ Diese Übersetzung ist sinngemäß. אלוף ist eine Ehrenbezeichnung für einen wichtigen Amtsträger in der Gemeinde, zum Beispiel für Gemeindevorsteher, die beispielsweise bei Eintragungen in die Pinkassim, den jüdischen Gemeindebücher, vorkommt. Da diese Anrede hier vor allem dem Vater Hochachtung entgegenbringen soll, wurde die adjektivische Übersetzung gewählt.

⁴ Die Abkürzung כש"ה kann wiedergegeben werden mit כבוד של תורתו oder כבוד של תפארתו, was übersetzt „die Ehre seiner Tora“ oder „die Ehre seiner Ehrfurcht“ bedeutet. Ebenfalls ist die Wiedergabe als כתרה כתר, als „Krone der Tora“ möglich, die hier ausgewählt wurde.

⁵ Hier ist ein Rechtschreibfehler im Hebräischen. Statt dem Buchstaben ס wurde der Buchstabe ש oder ein klein geratenes ש eingefügt. Übersetzt wurde im Folgenden jedoch die richtige Schreibweise חסידה. Dieser Fehler findet sich nicht in der umseitigen Einleitung zum Brief (B/03).

⁶ Die Vokalisierung ist bei diesem seltenen Namen unklar.

⁷ Über der Zeile geschrieben ist hier אלוך, was nicht übersetzt wird.

⁸ Das Personalsuffix ist nicht vokalisiert und könnte die 2. Person maskulin oder feminin im Singular adressieren. Dennoch ist aber von einem Kommen des Vaters auszugehen, da dieser als Händler wohl viel reisen musste.

⁹ Hierbei handelt es sich um eine feststehende Grußformel.

¹⁰ Wörtlich wird hier das hebräische Futur verwendet: „Ich werde hoffen“. Dieses ist aber sinngemäß präsentisch zu übersetzen.

¹¹ Dies stellt die Nachfrage dar, ob die Feiertage gut verlaufen sind.

(A/09) [Elul]¹² Bitte, wenn mir [...] ¹³ zu einem Kleidungsstück¹⁴ mit
 (A/10) gebracht hat¹⁵ bei¹⁶ einer nächsten Gelegenheit nach hier
 (A/11) zuschicken, dass ich noch (etwas)¹⁷ für den kommenden Feiertag¹⁸ machen
 (A/12) lassen kann, weil ich (es)¹⁹ sehr nötig habe.²⁰
 (A/13) Sonst gibt es kaum Neuigkeiten bei mir, denn ich sitze
 (A/14) den ganzen Tag im Zelt der Tora²¹. Ich (ende) hier und sage Grübe²² von [...] ²³
 (A/15) Und von mir, euer geringer²⁴ Sohn, Juspa, Sohn des oben genannten Ascher,
 (A/16) Aus Ebelsbach.
 (A/17) an meinen Bruder, den Bachur²⁵ [s]²⁶ Ahron und meine Schwester Sara [Main]²⁷
 (A/18) [...] ²⁸
 (A/19) D"sh Gruß²⁹
 (A/20) [...] ³⁰

¹² Der hebräische Monatsname Elul (letzter Monat des jüdischen Jahres, in diesem Jahr September im gregorianischen Kalender) wurde vertikal am Rand hinzugefügt, steht aber nicht im inhaltlichen Zusammenhang mit dem Briefentwurf, deutet aber wohl auf eine Datierung hin.

¹³ Das hebräische Wort ist schwer zu deuten. Es könnte ein unbekannter Name sein, oder „etwa“ bedeuten.

¹⁴ Das hebräische מלבוש ist am besten mit „Kleidungsstück“ generell zu übersetzen, wengleich entweder ein Hemd, eine Hose oder ein festlicher Mantel gemeint sein könnte.

¹⁵ Die Verwendung des Perfekts ist hier wohl futurisch gemeint.

¹⁶ Das Hebräische על ידי wörtlich übersetzt „durch“, muss hier mit „bei“ wiedergegeben werden.

¹⁷ Sinngemäß eingefügt.

¹⁸ Der kommende Jom Tov, Feiertag, des jüdischen Kalenders nach dem Neujahrsfest ist Sukkot, das Laubhüttenfest, der Versöhnungs- und Fastentag Jom Kippur könnte hier ebenfalls gemeint sein, wengleich dieser üblicherweise nicht als Jom Tov bezeichnet wurde.

¹⁹ Sinngemäß eingefügt.

²⁰ Dieses und alle weiteren Satzzeichen sind sinngemäß eingefügt.

²¹ Das „Zelt der Tora“ beschreibt die ausschließliche Beschäftigung des Schreibers mit religiösen Studien bzw. das typische jüdische Curriculum der frühen Neuzeit.

²² Wörtlich: „Ich sage Shalom“.

²³ Hier ist wahrscheinlich der Lehrer bzw. die lehrende Person namentlich genannt, vgl. Fußnote 43. Die mögliche Aufschlüsselung des Hebräischen als מאדריה ,מאדריה הנביאים, wörtlich „von dem Herrn der Propheten“, ist hier vermutlich ein feststehender Terminus.

²⁴ Die Abkürzung דק ,„der Kleine“ deutet auf eine Geringshaltung der eigenen Person und auf Demut hin. So beschreiben auch wichtige Vorsteher großer Gemeinden sich als „der Geringe“ oder „der Kleine“.

²⁵ ראחי הבחור kann sowohl Toraschüler als auch den älteren erstgeborenen Bruder bezeichnen.

²⁶ Der hier eingefügte Buchstabe פ/ס steht in keinem inhaltlichen Zusammenhang mit Briefentwurf und wurde darum in der Übersetzung nicht beachtet.

²⁷ Ob es sich hier um einen Familiennamen handelt ist unklar.

²⁸ Der einzelne Buchstabe kann nicht im Zusammenhang des Textes gesehen werden.

²⁹ דיש – דרשת שלום bedeutet „Grübe“. Das zweite Wort גרוס, kann als „Gruß“ oder auch als „groß“ gelesen werden. Demgemäß eine Grußnennung auf Hebräisch und Jiddisch oder das Übersenden eines „großen Grußes“.

³⁰ Ab dieser Zeile beginnt die Schreibübung der zweiten Hand: Die Schrift ist kleiner, dünner und kaum an der Orientierungslinie ausgerichtet.

(A/21) [...] ³¹

(A/22) Shalom an meinen geliebten [...] Shalom an [...] Shalom an meinen geliebten [...]

(B/01) Mit Gottes Hilfe, am Sonntag, dem 12 Elul [5]502³², mit Gottes Hilfe

(B/02) [auf ewig]³³ an meinen geliebten Herrn Vater [...] ³⁴, den ehrwürdigen³⁵, teuren und erhabenen [...] Herrn Asher Segal

(B/03) und an meine Mutter, meine bescheidene und fromme Lehrerin, Frau [Jitka]³⁶ Sht[...] und [den ehrwürdigen]³⁷ Herr

(B/04) Wing [...] zu kommen [...] nur [...] ³⁸

Text zur Quelle

Inhaltliche Beschreibung

Das Fragment R1867-a aus der Genisa in Reckendorf (Landkreis Bamberg, Oberfranken) umfasst drei Teile: zunächst den Entwurf eines privaten Briefs von Juspa ben Asher Segal (A/15) an seine Eltern aus Ebelsbach (Landkreis Haßberge, Unterfranken), der neben den guten Wünschen zum neuen Jahr von einem vergangenen Besuch (A/05), einer erfolgreichen Handelstätigkeit des Vaters und der Bitte um Kleidung für den nächsten Festtag (A/09–12) handelt. Dieser Entwurf stellt eine Schreibübung dar, die mit *לשנה טובה תכתבו ותחתמו*, „zum neuen Jahr, ein kleines persönliches Briefchen“, (A/01) überschrieben ist. Am unteren Ende des Blattes sind vermutlich von einer weiteren Hand verschiedene Grüße beigefügt (A/22) sowie alphabetische Schreibübungen (A20–21). Umseitig ist, möglicherweise von der Hand eines Lehrers³⁹, ein alternativer Entwurf für den Briefanfang erhalten, der diesen Entwurf auf Sonntag, den 12. Elul (5)502, den 11. September 1741, datiert.

³¹ Fortsetzung der Schreibübungen.

³² Das jüdische Neujahr wird am 1. und 2. Tischri gefeiert. Das jüdische Jahr 5502 entspricht dem Jahr 1741/42 des gregorianischen Kalenders.

³³ Die Buchstabenfolge שלר ist wohl zu lesen als שלעולם ועד.

³⁴ Vgl. Fußnote 2.

³⁵ Zu dieser Übersetzung vgl. Fußnote 3.

³⁶ Vgl. Fußnote 6.

³⁷ Vgl. Fußnote 3.

³⁸ Die in Klammer gesetzten Worte dieser Zeile sind unverständlich.

³⁹ Inwiefern hier ein schulischer Lehrer angenommen werden kann, dies lässt sowohl das Fragment als auch die Rekonstruktion der Geschichte der Gemeinde in Reckendorf offen, vgl. Fußnote 47. Vielmehr wird ‚Lehrer‘ im Folgenden als eine Person verstanden, welche den Schüler Juspa hier im Schreiben unterweist. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Person um die in (A/14) genannte, deren Name jedoch nicht entziffert werden konnte.

Im Folgenden soll der Entwurf des Briefes von Toraschüler (A/14) Juspa ben Ascher Segal an seine Eltern genauer betrachtet werden. Die Analyse dieses kurzen Anschreibens unterstreicht dabei die Bedeutung privater Korrespondenz für die Erforschung des frühneuzeitlichen Landjudentums. Dabei soll gezeigt werden, dass dieser Briefentwurf sowohl in sprachlicher als auch inhaltlicher Hinsicht einen Einblick in die Lebenswelt des ober- und unterfränkischen Landjudentums im 18. Jahrhundert ermöglicht. Eine äußere Beschreibung des Fragments stellt zunächst dar, wie und warum die Handschrift von Lehrer und Schüler differenziert werden können. In einem zweiten Schritt wird die Verwendung der hebräischen und jiddischen Sprache in Juspa Segals Briefentwurf im Kontext des Sprachgebrauchs der Landjuden im 18. Jahrhundert untersucht. Zuletzt soll der Neujahrsgruß hinsichtlich konkreter Hinweise auf die Alltagswelt gelesen und im Kontext des Landjudentums in Reckendorf, dem Fundort des Genisa, und in Ebelsbach, dem Herkunftsort von Juspas Vater (A/16) betrachtet werden.

Äußere Beschreibung

Das Fragment ist in gutem Zustand erhalten geblieben. Die Markierung von Linien, welche dem Schreiber helfen sollten, die Zeilen gerade zu halten, ist sichtbar. Der untere Teil des Blattes wurde sauber abgerissen oder mit einem stumpfen Messer abgeschnitten, worauf der ausgefrante Rand hindeutet. Das Blatt wurde möglicherweise von einem Papier größeren Formats abgetrennt. Darauf weisen die seitlichen Blattränder hin, welche nicht rechtwinklig zum oberen Rand des Blattes sind.

Deutlich lassen sich in dem Fragment mehrere Handschriften unterscheiden. Demnach verfasste der Toraschüler Juspa ben Ascher den vollständigen Briefentwurf auf der Vorderseite (A/01–19). Die Buchstaben wurden mit breiter Feder, groß und zumeist einzeln, mit Abständen zueinander geschrieben. Die Worte sind an den Orientierungslinien ausgerichtet. Deutlich ist zu erkennen, wann neue Tinte aufgenommen werden musste. Die unterschiedliche Linienstärke der Buchstaben fällt vor allem bei dem vertikal ausgerichteten Buchstaben ם auf, was auf eine ungeübte Schreiberhand schließen lässt. Die Strichstärke der runden Buchstaben ist dagegen meist gleichbleibend. Korrekturen wie Durchstreichungen oder die Ausbesserung von Rechtschreibfehlern (A/03) sind nicht erkennbar. Die alphabetischen Schreibübungen am unteren Rand des Blattes (A/20) und die einzelnen Grußvermerke (A/21–22) stammen vermutlich von einer weiteren Hand und wurden mit einer deutlich dünneren Feder geschrieben.

Der umseitige Entwurf einer Briefeinleitung (B/01–05) stellt eine Korrektur bzw. einen Gegenvorschlag zu Juspas Entwurf dar, der vermutlich von seinem Schreiblehrer verfasst wurde. Die Unterscheidung zum Entwurf auf der Vorderseite ist sowohl äußerlich, inhaltlich als auch orthographisch gegeben: Die Handschrift ist eine geübte

und wurde mit dünner Feder ausgeführt. Die Buchstaben wurden nicht wie auf der Vorderseite einzeln gezeichnet, sondern vielmehr im Kontext eines ganzen Wortes verstanden und miteinander verbunden. Dies ist besonders auffällig bei der Schreibung des Familiennamens Segal, (A/02) und (B/02). Auch die Schreibweise der Schlussbuchstaben unterscheidet sich in der Schreibübung und dem umseitigen Entwurf merklich, z. B. beim Wort אלוף, (A/02) und (B/02). Juspas Rechtschreibfehler im Wort חסידה (A/03) wurde umseitig mit חסידה (B/03) korrigiert. Während der Entwurf Juspas den Vater als אבוי אבוי אבוי, „שט אדוני זכאין כ, בכל מעשיו זכאין כ,“ (A/03–04) bezeichnet, so beschreibt der umseitige Gegenentwurf ihn als אבוי אבוי אבוי היקר והנעלה (B/02). Außerdem vergaß Juspa in seiner Schreibübung, den Brief zu datieren. Die umseitige Datierung auf den Elul (B/01) korrespondiert jedoch nicht mit der Erwähnung eines bereits vergangenen Neujahrsfest in Juspas Briefentwurf (A/06), da das jüdische Neujahrsfest einen Monat später, am 1. und 2. Tischri, stattfindet.

Juspa Briefentwurf – eine sprachliche Beschreibung

Die Sprache des deutschen Judentums war bis in das frühe 19. Jahrhundert hinein das Westjiddische⁴⁰ oder das sogenannte Jüdischdeutsch⁴¹. Anders als das Vernakular wurde die hebräische Sprache vor allem im Gottesdienst oder für die Vertrags- und Rechtssprache verwendet und bedurfte darum eines besonderen Studiums.

Der Briefentwurf von Juspa ben Ascher zeigt eine sprachliche Zweiteilung auf, abhängig von Inhalt und Form: Während die Anrede an die Eltern formal und auf Hebräisch verfasst ist, ist der Corpus des Entwurfs auf Jiddisch gehalten. Für den Briefanfang jedoch musste der Schüler Juspa hebräische Formulierung und Floskeln verwenden, wie den Neujahrsgruß ותחתון וחתמון טובה תכתובן und die rühmende Anrede an den Vater (A/01–03) bzw. an die Mutter (A/03–04). Verbunden mit dem Übergang zum inhaltlichen Teil des Briefes (A/06) wechselt die Sprache in das Westjiddische. Dabei lässt sich die übliche Vermischung hebräischer und jiddischer Vokabeln beobachten, wie beispielsweise געלעגנהייט הסמוכה (A/10), „bei nächster Gelegenheit“, wobei ein deutsches Substantiv und ein hebräisches Adjektiv kombiniert werden. Insbesondere der Gebrauch der Verben ist auffällig: Am Satzanfang werden hebräische Verben verwendet, z. B. שמעתי, „ich habe gehört“ (A/09) in der Satzmitte jedoch jiddische Infinitive, z. B. צו שיקן, „zu schicken“ (A/11). Ebenso fließen feststehende Ausdrücke und Formeln in den Brieftext ein: So hofft Juspa, dass die Eltern den Feiertag gut hinter sich gebracht haben – wortwörtlich „eine werte gute Verrichtung gehabt“ haben – אקוה אקוה אקוה (A/06). Auffällig ist, dass der Schreiber die Festtagskleidung

⁴⁰ Dies ist eine verallgemeinerte Aussage, die anhand lokaler Entwicklungen überprüft werden müsste.

⁴¹ Jüdischdeutsch gilt als eine Variante des Westjiddischen und verlor bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts stark an Bedeutung. Für eine eindeutige Einordnung dieses Schreibens sind philologische Untersuchungen notwendig, die im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden können.

schlicht als מלבוש (A/09), „Gewand“, bezeichnet, während zeitgleich beispielsweise in der großen Frankfurter Gemeinde differenziert wurde zwischen einem קלייד, „Kleid“ oder מנטעל, „Mantel“, um Festtagskleidung zu beschreiben. Der Brief endet sowohl mit שׂד, als auch einem גרוס (A/19), „Gruß“, also einer hebräischen und einer deutschen Verabschiedung. Eine Satzgliederung wird in dem Entwurf, wie üblich für hebräische und jiddische Handschriften dieser Zeit, nicht vorgegeben und erschließt sich über den Inhalt. Lediglich die Betitelung der Schreibaufgabe (A/01) wird mit „•“ abgesetzt.

Der umseitige Gegenentwurf des Lehrers soll die korrekte Ausdrucksweise des im Alltag selten praktizierten Hebräischen unterstützen, während der jiddische – und damit alltagssprachliche – Teil des Briefes entweder keiner gezielten Vorlage an höflicher Formalia bedurfte oder aufgrund einer fehlenden Fixierung der jiddischen Sprache eine mögliche Varianz der Orthografie zulässt.

Die Lebenswelt des Schülers Jusper ben Ascher

Der Briefentwurf gibt zwar auf den ersten Blick nur wenige persönliche Informationen über seinen Verfasser und die Empfänger des geplanten Briefes preis, doch ermöglicht er eine weitreichende Einsicht in die Lebenswelt des fränkischen Landjudentums in der Frühen Neuzeit.

Aus der Schreibübung geht hervor, dass Juspa ben Asher (A/15) als Toraschüler (A/13–14) nicht mehr im Haus seiner Eltern, sondern vermutlich in Reckendorf lebte und nach dem jüdischen Bildungskanon der Frühen Neuzeit unterrichtet wurde (A/05 und A/11). Das Schriftbild seiner Übung lässt vermuten, dass Juspa ein junger Schüler war und noch nicht über viele Jahre Schreiberfahrung verfügte. Anlässlich des Neujahrsfestes wurde er angewiesen, einen Grußbrief an seinen aus Ebelsbach stammenden Vater und seine Mutter zu verfassen (A/16). Der aktuelle Wohnort der Familie ist zwar nicht genannt, doch im Umkreis von Reckendorf zu vermuten.⁴² Juspas Vater war wahrscheinlich als einfacher Kleinwarenhändler tätig (A/07) und der Sohn war über die Tätigkeiten des Vaters gut informiert. Der Anlass zu Juspas Brief ist neben der Übersendung des Grußes auch die Bitte an die Eltern, ihm von zuhause ein Kleidungsstück für den bevorstehenden Feiertag, das Laubhüttenfest Sukkot oder den Fastentag Jom Kippur zu schicken, da er diesen wohl nicht bei der Familie verbringen konnte.

Der Briefentwurf zeichnet also das Bild eines noch jungen jüdischen Schülers, der von den Eltern zum Erwerb einer jüdischen Schulbildung an einen anderen Ort geschickt werden musste, da die Heimatgemeinde oder jüdische Gemeinschaft vor Ort diese Ausbildung nicht leisten konnte.

⁴² Einen Hinweis hierfür stellt der vorangegangene Besuch des Vaters dar, vgl. (A/05).

Landjudentum in Ebelsbach und Reckendorf in der Mitte des 18. Jahrhunderts

Eine genauere Betrachtung der Geschichte der jüdischen Gemeinden in den Ortschaften Ebelsbach als Herkunftsort des Vaters und Reckendorf als Fundort des Fragments lässt Rückschlüsse auf die Familie Segal und ihren Sohn Juspa zu. Sowohl die kleine jüdische Gemeinde in Reckendorf als auch die jüdische Gemeinschaft im dreizehn Kilometer entfernten Ebelsbach werden dem frühneuzeitlichen Landjudentum in Ober- und Unterfranken zugerechnet.⁴³

Die Juden in Ebelsbach bildeten seit dem 16. oder 17. Jahrhundert eine kleine Gemeinschaft, die von der Adelsfamilie Rotenhan gezielt im späteren Judenhof angesiedelt worden war. Eine kleine Synagoge ist dort erst für das Jahr 1715 belegt, während vermutlich bereits im 17. Jahrhundert ein Betsaal bestanden hatte. In der Mitte des 18. Jahrhunderts lebten in Ebelsbach etwa elf jüdische Familien, welche sich vor allem im Gemischtwaren- und Viehhandel betätigten. Jedoch wurde die Geschichte der Ebelsbacher Juden bisher nicht weiter aufgearbeitet.⁴⁴

Für Reckendorf dagegen sind jüdische Anwohner schon für das Jahr 1501 belegt. Die Reckendorfer jüdische Gemeinde entwickelte sich, nachdem die Ortschaft am Ende des Dreißigjährigen Krieges menschenleer gewesen war, im folgenden Jahrhundert zu einer größeren jüdischen Landgemeinde. 1665 konnte die jüdische Gemeinschaft mit fünf Familien grundsätzlich einen eigenen Minjan zusammenrufen.⁴⁵ Außerdem wurde ihr vom ansässigen Schlossherrn zugestanden, in einem Privathaus einen Betsaal einzurichten.⁴⁶ 1676 ist erstmals eine Synagoge für Reckendorf belegt. Vermutlich fand schon damals auch Unterricht für die Kinder in diesem Gebäude statt. Zudem wird vermutet, dass diese ältere Synagoge sich auf dem Grundstück des späteren Neubaus von 1727 bis 1732 befand, in dem schließlich 2001 die Reckendorfer Genisa entdeckt wurde. 1749 gab es in dieser Synagoge für die Männer und Frauen der Gemeinde 140 Plätze. Die Größe der Gemeinde von etwa 50 Familien in der Mitte des 18. Jahrhunderts ermöglichte schließlich, dass Reckendorf im Jahr 1762 Rabbinatssitz

⁴³ Die zeitliche Begrenzung dieser Epoche ist viel diskutiert. Weitgehend werden aber die Französische Revolution und die zeitweise Emanzipation der Juden infolge der Napoleonischen Eroberungen als Ende dieser Epoche betrachtet. Siehe dazu beispielsweise Helmut Neuhaus: Die Frühe Neuzeit als Epoche. Oldenburg 2009.

⁴⁴ Zu der Gemeinde in Ebelsbach vgl. http://www.alemannia-judaica.de/ebelsbach_synagoge.htm#Zur_Geschichte_der_Synagoge (Zugriff am 14.07.2016). Der Synagogen-Gedenkband erwähnt Ebelsbach/Haßberge leider nicht, vgl. Wolfgang Kraus (Hg.): Mehr als Steine. Synagogen-Gedenkband Bayern (= Bd. 3/1: Unterfranken). Lindenberg im Allgäu 2015.

⁴⁵ Die zum Gebet notwendige Versammlung von zehn jüdischen Männern.

⁴⁶ Die herrschenden Adelsgeschlechter in Reckendorf wechselten häufig. Bis 1803 jedoch war das Bistum Bamberg der zuständige Territorialherr, wenngleich die kirchliche Gewalt bei der Diözese Würzburg lag. Siehe dazu u. a. Erich Guttenberg/Alfred Wendehorst: Das Bistum Bamberg, Bd. 1, Nachdruck der Ausgabe 1937. Berlin 1963.

wurde. Erst 1798 konnte die Gemeinde einen eigenen Friedhof betreiben, während die Toten zuvor in Ebern (Landkreis Haßberge, Unterfranken) bestattet worden waren. Über den Unterricht der jüdischen Kinder in Reckendorf jedoch gibt es erst ab 1821 mit der Gründung einer jüdischen Elementarschule konkrete Belege.⁴⁷ Gerade aber aufgrund der Größe der Gemeinde in Reckendorf im Vergleich zu den kleineren jüdischen Ansiedlungen in den Flecken der Umgebung kann angenommen werden, dass die Reckendorfer Juden zumindest zeitweise einen Lehrer für das Unterrichten der Jugend engagieren konnten. Da die Schreibübung Juspas in der Genisa der Synagoge gefunden wurde, liegt es nahe anzunehmen, dass diese auch für den Unterricht der jüdischen Kinder genutzt worden war und der Schüler Juspa Segal zumindest einen gewissen Teil seines Torastudiums bzw. seiner schulischen Ausbildung in Reckendorf durchlaufen hatte.⁴⁸

Der Briefentwurf lässt zwar darauf schließen, dass der Sohn in Reckendorf eine jüdische Grundausbildung erhielt, die Familie Segal jedoch an einem anderen Ort wohnhaft war: Zum einen, weil Juspa sich an einen vergangenen Besuch der Eltern bzw. des Vaters erinnerte, und zum anderen, weil er um die Zusendung von Festtagskleidung bat, also die Feiertage nicht im Elternhaus verbringen konnte.

Doch kann die Familie Segal lediglich für Reckendorf oder auch für Ebelsbach nachgewiesen werden? Während die archivalischen Quellen sowohl für Ebelsbach als auch für Reckendorf nur unzureichend aufgearbeitet worden sind, könnten möglicherweise die jüdischen Friedhöfe in Ober- und Unterfranken einen Schlüssel hierfür bieten. Die Ebelsbacher Juden bestatteten ihre Toten auf dem Friedhof in Limbach (heute Stadtteil von Eltmann, Landkreis Haßberge, Unterfranken), die Reckendorfer Juden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in Ebern. Beide Friedhöfe wurden zwar bereits fotografisch aufgenommen, die Auswertung dieser Aufnahme jedoch steht noch aus.⁴⁹ Umfangreich dokumentiert wurde dagegen der eigene Friedhof der Reckendorfer

⁴⁷ Zur Gemeinde in Reckendorf und dem Friedhof der Reckendorfer Juden siehe http://www.alemannia-judaica.de/reckendorf_friedhof.htm und http://www.alemannia-judaica.de/reckendorf_friedhof.htm (Zugriff am 04.10.2016). Zur Gemeinde in Reckendorf und ihrer Entwicklung, vgl. http://www.alemannia-judaica.de/reckendorf_synagoge.htm (Zugriff am 14.07.2016) und auch Stefan Pfeifer: Kulturgeschichtliche Bilder aus dem jüdischen Gemeindeleben zu Reckendorf. Bamberg 1897, einsehbar unter <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/structure/621587>, (Zugriff am 14.07.2016) und Angela Hager/Hans-Christof Haas: Reckendorf. In: Wolfgang Kraus (Hg.): Mehr als Steine. Synagogen-Gedenkband Bayern (= Bd. 1: Oberfranken, Oberpfalz, Niederbayern, Oberbayern, Schwaben), Lindenberg/Allgäu 2007, S. 201–208.

⁴⁸ Das religiöse jüdische Bildungscurriculum sah vor, dass die Kinder schon im jungen Alter die Tora, die Mikra, darauf die Mishna und schließlich, sofern der Aufenthalt an einer Jeshiva möglich war, den Talmud studierten. Eine Jeshiva konnte in Reckendorf aber erst ab 1762 entstehen, als der Ort Rabbinatssitz wurde.

⁴⁹ Vgl. http://www.hdbg.de/juedische-friedhoefe/friedhoefe/friedhof_limbach.php und http://www.hdbg.de/juedische-friedhoefe/friedhoefe/friedhof_ebern.php (Zugriff am 04.10.2016) und Michael Brocke/Christiane E. Müller: Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Leipzig 2001, S. 126 f.

Gemeinde, den diese 1798 anlegen konnte. Für das 19. Jahrhundert finden sich dort sogar mehrere Gräber von Mitgliedern einer Familie Segal.⁵⁰ Diese Gräber stammen aber aus den Jahren 1801 und folgenden, sie lassen aber keinen Bezug zu Juspa ben Ascher Segal zu. Der Grund mag hierin zu sehen sein, dass zwei Generationen zwischen dem Toraschüler und den bestatteten Mitgliedern einer Familie Segal liegen und die Grabsteine nur die Vatersnamen nennen. Auch blieb eine Recherche nach der Familie von Juspa Segal und seiner Familie für Ebelsbach und Reckendorf bisher erfolglos, da die Geschichte der Gemeinden und ihrer Einwohner anhand archivalischer Quellen nur schemenhaft aufgearbeitet ist.

Resümee

Die Untersuchung von Juspas Briefentwurf hat gezeigt, dass diese kurze Schreibübung weit mehr an Informationen über den Schreiber und sein Umfeld, aber auch seine sprachliche Integration preisgibt, als dies zunächst den Anschein hatte. Die äußere Beschreibung hat gezeigt, dass der Verfasser des Anschreibens als ein im Schreiben noch ungeübter Schüler identifiziert werden musste, der im Gebrauch der hebräischen Sprache Hilfestellung benötigte. Der Schüler stammt aus einer der Kram- oder Textilwarenhandelsfamilien, welche im zeitgenössischen Landjudentum weit verbreitet waren. Juspa wurde in der jüdischen Bildung unterwiesen und war in der westjiddischen Umgangssprache seiner jüdischen Umgebung verankert. Eine weiterführende linguistische Untersuchung des Schreibens könnte zusätzliche Rückschlüsse darauf zulassen, wie weit die Sprache des Toraschülers bereits an den deutschen Sprachgebrauch seiner nichtjüdischen Umwelt akkulturiert war.⁵¹

Der Versuch, die Familie des Toraschülers Juspa Segal sowohl anhand von materiellen Quellen nachzuweisen als auch in den Kontext der Lebenswelt des Landjudentums einzuordnen, hat gezeigt, dass die Erforschung kleiner jüdischer Gemeinden auf dem Lande, hier am Beispiel Ebelsbach und Reckendorf, noch am Anfang steht. Erst eine umfassende Recherche von archivalischer und materieller Quellen könnte eine

⁵⁰ Siehe http://www.hdbg.de/juedische-friedhoefe/friedhoefe_liste-01-alle-a-z.php (Zugriff am 14.07.2016) und insbesondere Nicole Grom: Dokumentation des jüdischen Friedhofs Reckendorf. Geschichte – Begräbniskultur – Bestand, Teil 1 (Textteil) und Teil 2 (Inventarteil). Dissertationsschrift. Bamberg 2013, online auf <https://opus4.kobv.de/opus4-bamberg/frontdoor/index/index/docId/3553> (Zugriff am 14.07.2016). Mitglieder der Familie werden bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bei Grom genannt unter Nr. 4, 8, 39, 51 und 75.

⁵¹ Nicht zuletzt das Wort גרוס (A/19) verweist auf eine große sprachliche Nähe zum Deutschen. Eine ähnliche Untersuchung stützt aktuell vor allem Jay R. Berkovitz (Amherst) am Beispiel des Gebrauchs französischer Vokabulars in den Protokollbüchern des Metzger Rabbinatsgerichts, vgl. Jay R. Berkovitz: *Protocols of Justice. The Pinkas of the Metz Rabbinic court 1771–1789*, Bd. 1. Leiden/Boston 2014. Während die Verwendung hebräischer Vokabulars in den durchgehend auf Hebräisch verfassten Protokollbüchern augenscheinlich ist, so ist in Juspas Schreiben nur schwerlich zwischen jiddischem und deutschem Vokabular zu unterscheiden.

gezielte Beschreibung der Gemeinden und ihrer Mitglieder zulassen. Dennoch ermutigt das Fragment dazu, private Korrespondenz als bisher unterschätzte und zumeist nicht verwendete Quelle für die Erforschung jüdischen Alltags in der Frühen Neuzeit hinzuzuziehen. Während materielle Relikte wie Bauwerke oder Grabsteine nur partiell die Rekonstruktion jüdischer Gemeinden und deren Geschichte ermöglichen, so können private Korrespondenzen – oder wie hier eine schulische Schreibübung – den Blick auf die Alltagsgeschichte des Landjudentums in Franken schärfen und dazu beitragen, bisher unbekannte Gesichtspunkte des jüdischen Lebens auf dem Land anhand eines neuartigen Quellentypus zu rekonstruieren.

Aus dem Lehrmittelfundus eines jüdischen Religionslehrers auf dem Lande

von Rebekka Denz

Grunddaten der Quellen

Druck 1

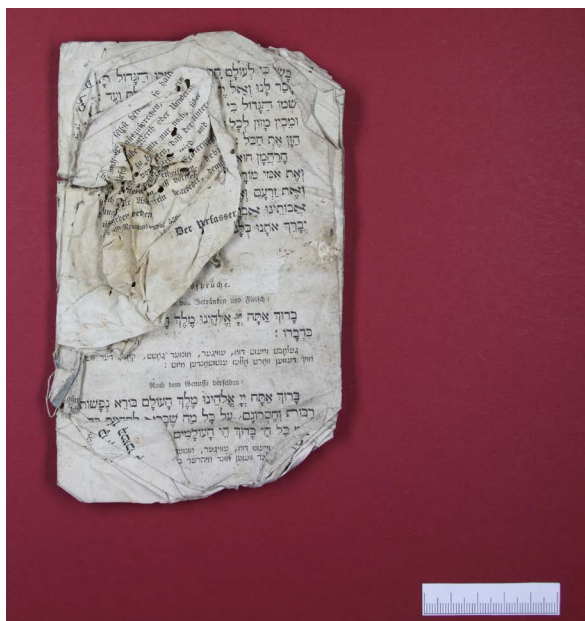


Abb. 1:
Inventarnummer: F 0422.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: F 195.

Art und Umfang: Druck, 3 Blatt, beidseitig bedruckt, 6 Seiten, paginiert. Erhalten sind: S. 95–98 und S. 111–112.

Erhaltungszustand: Sehr gut.

Sprache: Deutsch mit wenigen hebräischen Wörtern in hebräischen Lettern gedruckt.

Titel: [Moreh la-Torah oder Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion].

Autor: [Moses Büdinger].

Ort: [Kassel].

Jahr: [1872].

Druck 2

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: F 0422.

Art und Umfang: Druck, 6 Blatt, beidseitig bedruckt, 12 Seiten, paginiert. Erhalten sind: Vorwort [S. 3–4] und Teile des Hauptteils [S. 5–9, S. 14–15, S. 18–19 und S. 22].

Erhaltungszustand: Vorwort: teilweise zerknüllt und mit wenigen Bruchstellen, dennoch gut; Hauptteil: mit Eselsohren und wenigen Bruchstellen, dennoch sehr gut.

Sprache: Vorwort: Deutsch mit wenigen hebräischen Wörtern in hebräischen Lettern gedruckt. Hauptteil: Hebräisch und Jüdischdeutsch in hebräischen Lettern sowie Deutsch in lateinischen Lettern gedruckt.

Titel: [Pi Ollalim. Hebräische Lesefibel].

Autor: [Israel Meyer Japhet].

Ort: [Kassel].

Jahr: [1839].

Quellentext

Druck 2: Vorwort

Editorische Bestimmungen:

Beschädigungen der Quelle bzw. nicht lesbare Stellen werden im Text durch eckige Klammern angezeigt. Da der Druck identifiziert und ein unbeschädigtes Exemplar vergleichend gesichtet werden konnte, wurden die beschädigten bzw. nicht lesbaren Passagen mithilfe des Vergleichsdrucks in den Klammern ergänzt.

Seite 1

(01/01) *Vorwort*

(01/02) [Bei] *der gegenwärtigen großen Anzahl hebräischer Lese-*

(01/03) *fibeln scheint es überflüssig zu sein, diese durch eine neue zu*

(01/04) *vermehrten. Wiewohl auch nun viele derselben [-] unter*

(01/05) *Andern מורה מקרא von Celle, Hamburg 1832 –*

(01/06) *eine ziemlich zweckmäßige Anleitung zum Erlernen des he-*

(01/07) *bräischen Lesens geben, so schienen sie doch vielen sachkun-*

(01/08) *digen Volksschullehrern nicht ganz für Schulen, namentlich*

(01/09) *nicht für Volksschulen berechnet, und es wurde vielfach der*

(01/10) *Wunsch geäußert, daß ein hebräisches Leselehrbuch in syste-*

(01/11) *matischer Stufenfolge, ohne Rücksicht auf grammatikalische*

(01/12) [Lesart,] *die ja nach erlangter Fertigkeit im Lesen mit*

- (01/13) [desto sicherem] *Erfolg gelehrt werden kann, verfaßt werde,*
(01/14) [das,] *Volkschulen anpassend, in diese eingeführt werden*
(01/15) [könne.] *Auf Aufforderung mehrerer Schulmänner wagte ich*
(01/16) [es, ein solches] *nach meiner bisherigen Unterrichtsmethode*
(01/17) *zu entwerfen, und dem Landesrabbiner Herrn Dr. Romann*
(01/18) [zu K]assel [und dem Kr]eisrabbiner [Herrn] Wetzlar hierselbst
(01/19) [zur gütigen Prüfung] *zu übergeben; und wenn ich mir*
(01/20) [schmeicheln kann], *daß das nunmehr vorliegende Büchlein*
(01/21) *nicht das Mißfallen dieser hochwürdigen Herren gefunden*
(01/22) *hat, so darf ich bei Uebergabe desselben auf die Nachsicht*
(01/23) *eines jüdisch-pädagogischen Publikums hoffen.*

Seite 2

- (02/01) *Was den Gang der Übung selbst betrifft, so halte*
(02/02) *ich es für unnötig, mich hierüber auszusprechen, – ein*
(02/03) *aufmerksames Durchlesen wird ihren Werth oder Unwerth*
(02/04) *hinlänglich bezeigen, und erlaube ich mir nur noch, über*
(02/05) *den Gebrauch im Allgemeinen zu bemerken, daß der Unter-*
(02/06) *richt nach der [Lautir]methode vorausgesetzt wird, und die*
(02/07) *jüdisch-deutschen Lesestücke ausführlichere Erörterung des*
(02/08) *Inhalts [von S]eiten des Lehrers erheischen. Schließlich*
(02/09) *wollte ich noch ergebenst anzeigen, daß vorstehende hebräi-*
(02/10) *sche Leseübung[en] für Wandtafeln bearbeitet, demnächst*
(02/11) *dem Drucke übergeben werden.*
(02/12) *Gudensberg am Neumonde Adar 5599¹*
(02/13) *Der Verfasser*

Text zu den Quellen

Die beiden im vorliegenden Beitrag besprochenen Fragmente haben nicht nur ihren Fundort, die Genisa in Altenschönbach, gemein. Es handelt sich um zwei Drucke, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verfasst und in den Folgedekaden mehrfach neu aufgelegt wurden. In beiden Fällen ist der Druckort Kassel. In Bezug auf das Genre lässt sich als Analogie festhalten, dass beide Publikationen in den Bereich Lehrmittel für den jüdischen Religionsunterricht einzuordnen sind.

¹ D. i. nach christlicher Zeitrechnung das Jahr 1839.

Die Identifizierung der Quellen

Häufig stellt die Identifizierung des Genisamaterials die Bearbeiter/innen auf Grund der fragmentarischen Überlieferung vor große Herausforderungen. Umso erfreulicher ist die Tatsache, dass die beiden hier besprochenen Drucke ermittelt werden konnten, obwohl die Einbände und Titelblätter fehlen.

Bei Druck 1 handelt es sich um ein Fragment von ‚Moreh la-Torah oder Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion‘ von Moses Büdinger. Die erhaltenen Seiten lassen sich zweifelsfrei als Teile der siebten Auflage dieses Lehrmaterials identifizieren: Auf Seite 97 findet sich in der Fußzeile die Information „Büdinger, Leitfaden, 7. Aufl.“. Da ebendiese 1872 in Kassel posthum gedruckte Version als Digitalisat in der Bayerischen Staatsbibliothek München im Internet frei verfügbar ist,² wurde auf die Abschrift des Quellentextes an dieser Stelle verzichtet.

Auch Druck 2 konnte eindeutig identifiziert werden. In der Genisa Altensönbach hat sich ein Fragment von ‚Pi Ollalim. Hebräische Lesefibel‘ des Autors Israel Meyer Japhet erhalten.³ Ein Exemplar der ersten Auflage dieses Buches befindet sich heute im Bestand der Hebräischen Nationalbibliothek in Jerusalem.⁴ Der Abgleich zeigte, dass die Quelle mit dieser Version identisch ist. Folglich wurde sie in Kassel im Jahr 1839 gedruckt. Digital steht die „zwölfte, verbesserte und vermehrte Auflage“ der Schrift, die 1899 posthum in Frankfurt a. M. gedruckt wurde, bei Judaica Frankfurt zur Verfügung.⁵ Die spätere Auflage weicht erheblich von der Erstausgabe ab. In der in Jerusalem erhaltenen ersten Version finden sich handschriftliche Änderungen des Autors, die vermutlich in der zweiten, verbesserten, in Kassel 1852 erschienenen Auflage berücksichtigt wurden. Hieraus wird ersichtlich, (wie früh und) dass die Lesefibel für zahlreiche Folgeauflagen recht stark überarbeitet wurde.⁶ Aus den Vorworten zur zwölften Auflage ist ablesbar, dass sich das Buch großer Beliebtheit erfreute: „Die vorliegende hebräische Lesefibel hat seit ihrem ersten Erscheinen, trotz der zahlreich herausgegebenen ähnlichen Werkchen, sich in der Gunst des jüdisch-pädagogischen Publikums zu erhalten gewußt.“⁷

² <http://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV020144640/ft/bsb10995087?page=17> (Zugriff am 11.08.2016).

³ Ich danke Hans-Peter Klein aus Gudensberg herzlich für den Hinweis auf Israel Meyer Japhet und die von ihm verfasste Lesefibel.

⁴ Ich danke Dr. Michal Szulc von der Universität Potsdam sehr herzlich für die Besorgung der Erstausgabe aus Jerusalem.

⁵ <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/judaicaffm/urn/urn:nbn:de:hebis:30:1-304331> (Zugriff am 11.08.2016).

⁶ Die spätere Überarbeitung und Erweiterung wird in den Vorworten zur 9., 11. und 12. Auflage erwähnt. Vgl. Israel Meyer Japhet: Pi Ollalim. Hebräische Lesefibel, 12., verbesserte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M. 1899, S. 3 f.

⁷ Ebd., S. 3.

Die Autoren der Quellen

Moses Büdinger, der Autor von Druck 1, wurde 1784 im hessischen Mardorf (heute ein Stadtteil von Amöneburg, Landkreis Marburg-Biedenkopf) als jüngstes von sieben Kindern geboren.⁸ Der Alltag der Familie war durch große Armut geprägt. Seine Eltern lebten observant, waren aber durchaus jüdisch-liberaleren Ideen gegenüber aufgeschlossen. Moses erhielt eine klassische jüdisch-religiöse Bildung, wurde aber auch in der deutschen Sprache in Wort und Schrift unterrichtet. Zeitweilig hat er einen eigenen Hauslehrer, der ihn mit den Ideen der Haskalah⁹ vertraut machte. Ermöglicht wurde dem Jungen dieser Bildungsweg durch die finanzielle Unterstützung eines wohlhabenden Verwandten. Seine Mutter starb, als er 13 Jahre alt war. Fortan musste Büdinger selbst für seinen Lebensunterhalt sorgen und verdingte sich zunächst als Gehilfe im Vieh- und Kleinhandel. Nach fünf Jahren wechselte er die Branche und arbeitete an verschiedenen Orten als (Privat-)Lehrer. Büdingers hohes Bildungsstreben spricht aus der kurzen Episode seines Studiums an der Universität Marburg ab dem Wintersemester 1815/16. Allerdings musste er das Studium aus finanziellen Gründen bereits nach drei Semestern abbrechen. In den 1820er Jahren lebte Moses Büdinger überwiegend in Kassel und wurde zu einem der Hauptakteure bei der Entwicklung des jüdischen Schulwesens in der Provinz Niederhessen. So „[entwarf] er Organisations-, Prüfungs- und Lehrpläne und unterbreitet[e] Vorschläge für Schulbücher und weiter einzustellende Lehrer.“¹⁰ Am 1. Mai 1825 wurde in Kassel die ‚Israelitische Schul- und Schullehrer-Bildungsanstalt‘ eröffnet, in welcher der längst etablierte Gelehrte Büdinger wirkte. „Trotz starker Beanspruchung durch Unterricht und Verwaltung [... schrieb] er neben anderem einen ‚Leitfaden bei dem Unterricht in der israelitischen Religion für Knaben und Mädchen‘, dem er einen ‚Wegweiser für den Lehrer‘ beifügt[e]. Sie [erschieden] 1830 im Druck und [wurden] in den hessischen israelitischen Schulen obligatorisch eingeführt. An ‚Belobigungen‘ von Seiten der Regierung und des Vorstheramtes fehlt[e] es ihm nicht; ihren Höhepunkt erreich[t]en sie, als ihm die philosophische Fakultät der Universität Marburg in Anerkennung seiner zahlreichen Publikationen

⁸ Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf: Friedrich Holzgrabe: Moses Büdinger (1784–1841), der erste Lehrer israelitische Lehrer in Hessen. In: Mitteilungen des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde e. V. (MHG). Neue Folge. Nr. 13, 1986, S. 2–10, hier: S. 6. Online abrufbar unter: http://www.vhghessen.de/mhg/1986_nf13/1986_02_002.htm (Zugriff am 11.08.2016); Salomon Ludwig Steinheim: Moses Mardochai Büdinger: Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmannes. Altona 1844.

⁹ Hebräischer Begriff für die jüdische Aufklärung, die seit den 1770er Jahren von Berlin und Königsberg ausgehend in Deutschland entstand. Von dort strahlte die Bewegung bis in die 1880er Jahre nach Osteuropa aus. Sie verband Ideen der allgemeinen Aufklärung mit dem jüdischen Rationalismus des Mittelalters. Ein Anliegen der Haskalah war es, die Judenheit mit der Sprache und den Gepflogenheiten der jeweiligen Mehrheitsbevölkerung vertraut zu machen. Vgl. Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh 2000, S. 330 f.

¹⁰ Holzgrabe: Moses Büdinger, S. 6.

1830 die Ehrendoktorwürde [verlieh].¹¹ Der „Vater der ersten israelitischen Lehrer in Hessen“ starb – mit Mitte 50 recht jung – 1841 in Kassel. „Das Seminar aber, das er aufgebaut hat[te], versorgt[e] noch 80 Jahre ein aufblühendes israelitisches Schulwesen in Kurhessen und dem Regierungsbezirk Kassel.“¹²

Büdingen genoss ebenfalls ein hohes Ansehen in der jüdischen Gemeinde in Kassel, für die er von 1829 bis 1836 als Rabbiner fungierte. In dieser Funktion führte er liberale Reformen ein, die nicht unumstrittenen waren, wie beispielsweise die sogenannte ‚Konfirmation‘ für Jungen und Mädchen oder den Chorgesang während der Gottesdienste.¹³ Die große Wertschätzung, die Büdingen von seinen Zeitgenossen entgegengebracht wurde, lässt sich auch daran ablesen, dass der nur sechs Jahre jüngere Mediziner und Religionsphilosoph Salomon Ludwig Steinheim bereits drei Jahre nach seinem Tod eine Biographie über ihn verfasste.¹⁴

Der Lebensweg des Autors von Druck 2 ist weitaus schlechter dokumentiert als jener von Moses Büdingen.¹⁵ Israel Meyer Japhet wurde 1818 in Kassel geboren. Im Alter von 17 Jahren trat er seine erste Stelle als Chorleiter und jüdischer Religionslehrer im hessischen Wolfhagen nahe Kassel an. Seine Ausbildung hatte er am Lehrerseminar seiner Heimatstadt genossen. Später, in den 1840er Jahren, arbeitete er als Religionslehrer im 30km entfernten Gudensberg. In dieser hessischen Kleinstadt bestand von 1825 bis 1934 eine jüdische Elementarschule, die in einem separaten Schulhaus neben der Synagoge untergebracht war. Sie gilt als eine der ältesten ihren Typs in Nordhessen. In Gudensberg befand sich seit 1823 der Sitz des Kreisrabinats. Als Kreisrabbiner amtierte seit 1830 Mordechai Wetzlar, den Israel Meyer Japhet im Vorwort von ‚Pi Ollalim‘ als Prüfer der Lesefibel benannte (01/18–01/22). Wetzlar war orthodox, dabei aber einigen religiösen Reformen gegenüber durchaus aufgeschlossen.¹⁶ Laut eines Gedenkartikels aus Anlass des 100ten Geburtstages von Japhet war „[...] Mordechai Wetzlar ein[...] ehrwürdige[r] väterliche[r] Freund, dem er für die Vertiefung seines Wissens und die Befestigung seiner Lebensanschauung viel verdankte.“¹⁷

¹¹ Ebd., S.7.

¹² Ebd., S.8.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. Salomon Steinheim: Moses Mardochai Büdingen. Zur Biographie: Kristiane Gerhardt: Das stille Leben des Moses Büdingen. Jüdische Männlichkeit im Reformzeitalter. In: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, H. 3, 2008, S.1–18. Online abrufbar unter: <http://www.medaon.de/de/artikel/das-stille-leben-des-moses-buedinger-juedische-maennlichkeit-im-reformzeitalter/> (Zugriff am 11.08.2016).

¹⁵ Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf: I. Heinemann: I. M. Japhet. Ein Gedenkblatt zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages. In: Jeschurun (März–April 1918), S.240–244; https://en.wikipedia.org/wiki/Israel_Meyer_Japhet (Zugriff am 11.08.2016).

¹⁶ Vgl. http://www.alemannia-judaica.de/gudensberg_synagoge.htm (Zugriff am 11.08.2016).

¹⁷ Heinemann: I. M. Japhet, S.241.

1852 zog Japhet nach Frankfurt am Main um. Hier wirkte er 40 Jahre lang als Chorleiter, Komponist für synagogale Musik und Lehrer im Umfeld von Rabbiner Samson Raphael Hirsch¹⁸. Von diesem hatte er „einen Ruf erhalten“, „um [...] zunächst bei der Ausarbeitung der Lehrpläne für die geplante Realschule der Religionsgesellschaft¹⁹] behilflich zu sein und später eine Lehrstelle an der Anstalt, zugleich auch die Leitung des Synagogenchors zu übernehmen [...]“.²⁰ Israel Meyer Japhet starb 1892 in Frankfurt. Einige seiner liturgischen Kompositionen werden bis heute verwendet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass beide Autoren herausragende Protagonisten in den sich ausdifferenzierenden Judentümern des 19. Jahrhunderts waren: Moses Büdinger in der sich neu ausformenden Reformbewegung und Israel Meyer Japhet in der Sphäre der Frankfurter Neorthodoxie. Im Einklang mit ihren jeweiligen geistigen Strömungen konzeptionierten und veröffentlichten beide Lehrmaterialien für das sich entwickelnde moderne jüdische Schulwesen.

Der Inhalt der Quellen

„Das Neue – [...] methodischer Unterricht beider Geschlechter – wurde nicht etwa aus schwächlichem Entgegenkommen geduldet oder auch nur unvermittelt neben das Alte gestellt: vielmehr sollte die moderne Pädagogik, Rhetorik und Aesthetik Mittel zur Erhaltung des Überlieferten werden; die Waffen, die die Reform sich zu Nutzen gemacht hatte, sollten zu Hilfsmitteln werden im Kampfe gegen pietätlose Neuerung [...]“.²¹

So ordnet Heinemann in seinem bereits erwähnten Gedenkartikel die didaktische Idee von Israel Meyer Japhet und deren Umsetzung in ‚Pi Ollalim‘ ein. Mithilfe der Lehrfibel sollten selbstredend Ansätze der Neorthodoxie Verbreitung finden, für die sich der Autor einsetzte und die er aktiv mitgestaltete.

Bei der ersten Auflage von Druck 2 handelt es sich um eine dünne Publikation, die lediglich 24 Seiten umfasst.²² Das Lehrmaterial dient dem Erwerb der Lesefähigkeit des hebräischen Alphabets. Nach einem kurzen Vorwort enthält es 25 Paragraphen zunächst mit Auflistungen von Buchstaben bzw. später von Wörtern und Sätzen. Der knapp einseitige 26. Abschnitt trägt die Überschrift „Zur Uebung“. Im Anhang wird die „jüdisch-deutsche Schreib- und Lesart“ auch mittels „Leseübungen“ vermittelt.

¹⁸ Hirsch (1808–1888) gilt als der Begründer der Neorthodoxie, einer Ausrichtung des Judentums, die zwischen Orthodoxie und dem Reformjudentum angesiedelt ist. Er amtierte ab 1851 als Rabbiner der orthodoxen Israelitischen Religionsgesellschaft (Adass Jisroel) in Frankfurt am Main, die sich als Austrittsgemeinde von der Einheitsgemeinde (Orthodoxie und Reformjudentum) separierte. Vgl. Neues Lexikon des Judentums, S. 353 f.

¹⁹ D. i. die Israelitische Religionsgesellschaft (Adass Jisroel), die Eigenbezeichnung der neoorthodoxen Austrittsgemeinden.

²⁰ Heinemann: I. M. Japhet, S. 241.

²¹ Ebd.

²² Die 12. Auflage von 1899 umfasst 32 Druckseiten.

Die darauf folgenden Gebete und Segenssprüche runden die Publikation ab. Sie sind zunächst in Hebräisch und im Anschluss in Jüdisch-Deutsch jeweils im hebräischen Alphabet abgedruckt. Didaktisch folgt die Publikation der Lautiermethode, die im 19. Jahrhundert unter pädagogischen Reformern die Buchstabiermethode beim Erlernen des Schreib-/Leselehrgangs ablöste.²³

Druck 1 ‚Moreh la-Torah oder Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion‘ sollte „durch leichte und sachliche Darstellung die Schüler in den Stand [...] setzen, das Verständnis der Materien und Begriffe in freien [.] d. h. nicht vorgeschriebenen, sondern aus dem Gesamthalte geschöpften und entwickelten, Antworten an den Tag legen zu können, sowie dem Lehrer die Katechese durch die beigefügten Inhaltsfragen zu verdeutlichen und zu erleichtern.“ Wie Büdinger im Vorwort schrieb, sollte als konkrete Unterrichtshilfe der ‚Wegweiser für den Lehrer‘ dienen, „der als zweiter Theil des Leitfadens zu betrachten ist“.²⁴

Die siebte Auflage des Lehrbuchs umfasst insgesamt 184 Druckseiten und ist in zwei Abschnitte geteilt. Die Einleitung ist in die „Erste Abteilung Glaubenslehre“ und die „Zweite Abteilung Pflichten- und Gesetzeslehre“ untergliedert. Im Anhang sind Gebete und die Zehn Gebote in hebräischer Sprache beigefügt. Die Publikation zeichnet sich durch kurze Kapitel mit Unterparagraphen und durch eine klare Gliederung aus. Sie ist in Deutsch verfasst und enthält nur wenige hebräische Begriffe bzw. Phrasen, die in hebräischen Lettern gedruckt sind. Zumeist erscheint das Hebräische im Kontext von Verweisen auf die Hebräische Bibel.

An der folgenden Passage aus dem Vorwort der siebten Auflage, die vom kurhessischen Landrabbiner Lazarus Adler herausgegeben wurde, wird die überregionale Bedeutung von ‚Moreh la-Torah‘ ersichtlich, die bis hin nach Bayern reichte: „Damals (5590^[25]) gab es überhaupt noch wenig systematisch bearbeitete Religionsbücher für jüdische Schulen, aber gewiß keines, welches dem Bedürfnisse mehr entsprach als der Leitfaden Büdingers, der denn auch in vielen jüdischen Schulen (Hessen, Holstein, Baiern) auf Empfehlung der Rabbinate von den Behörden eingeführt wurde.“²⁶

²³ Bei der Buchstabiermethode wird Lesen und Schreiben als Aneinanderreihung von Buchstabennamen gelehrt. Bei der Lautiermethode wird auf den Zusammenhang von Buchstaben und Lauten hingewiesen. Die Lernenden sollen sich die Form der Buchstaben einprägen, sie mit der jeweiligen Lautung verbinden und sich dabei an den Lauten des gesprochenen Wortes orientieren. Die Methode wurde bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelt. Sie begann sich allerdings erst nach 1802 durch den bayerischen Schulreformer Heinrich Stephani zu verbreiten. Vgl. <http://herder.philol.uni-leipzig.de/projekte/alpha/frames/main5.2.htm> (Zugriff am 11.08.2016).

²⁴ [Moses Büdinger]: Vorwort zur ersten Auflage. In: Ders.: Moreh la-Torah oder Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion. Kassel 1872, S. III f., hier: S. III.

²⁵ D. i. nach christlicher Zeitrechnung das Jahr 1830.

²⁶ Dr. Adler: Vorwort zur siebenten Auflage. In: Moses Büdinger: Moreh la-Torah oder Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion, S. V–VIII, hier: S. V.

Das jüdische Schulwesen in Unterfranken im 19. und 20. Jahrhundert

Zur Einordnung dieser Quellen aus dem Bereich Lehrmittel ist an dieser Stelle ein kurzer Einblick in die Entwicklung des jüdischen Schulwesens in Unterfranken²⁷ sinnvoll. Bis 1814 waren weite Teile Unterfrankens an Bayern gefallen, wo bereits zehn Jahre zuvor die Schulpflicht für jüdische Kinder eingeführt worden war, ab 1828 schloss die Beschulpflicht den jüdischen Religionsunterricht mit ein. Im Gegensatz zu anderen deutschen Ländern wie Hessen, Preußen oder Sachsen wurde in Bayern die Einrichtung jüdischer Separatschulen von der Obrigkeit gefördert. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden deshalb vermehrt jüdische Elementarschulen eingerichtet, die von den jüdischen Gemeinden finanziert werden mussten. Der Kosten-Bedarfsanalyse entsprechend betrieben zumeist größere jüdische Gemeinden in der Stadt oder im ländlichen Raum diese gesonderten Schulen. Andernorts – häufig in kleinen jüdischen Landgemeinden – bestanden anstelle von jüdischen Separatschulen jüdische Religionschulen. In diesen Ausbildungsstätten erhielten jüdische Kinder, die allgemeine Elementarschulen besuchten, ergänzend hierzu ihren Religionsunterricht. Ein bestimmendes Moment des gesamten jüdischen Bildungswesens war die Finanzierung des Schulbetriebs. Die Begleichung des Lehrergehalts stellte vor allem kleinere jüdische Landgemeinden vor mitunter nicht lösbare finanzielle Probleme. Insbesondere mit dem Einsetzen der Binnen- und Auswanderung ab den 1810er Jahren sowie der Urbanisierung ab den 1860er Jahren nahm der Bedarf an Religions- und Elementarschulen im ländlichen Raum aufgrund sinkender Schülerinnen- und Schülerzahlen stetig ab.²⁸

In Unterfranken verlief die Migrationsbewegung etwas anders als in Mittel- und Oberfranken: Sie erfolgte langsamer und setzte später ein. Jüdisches Leben blieb in dieser Region bis in die Zeit des Nationalsozialismus weitgehend ländlich und durch Kleingemeinden geprägt. 1933 existierten noch 109 jüdische Gemeinden in Unterfranken, wobei die Mehrzahl von ihnen weniger als 50 Mitglieder hatte.²⁹ Aus der Erhebung der ‚Verhältnisse der israelitischen Glaubensgenossen‘ im Jahr 1835 geht hervor, dass im Untermainkreis, der nahezu deckungsgleich mit dem heutigen Regierungsbezirk

²⁷ Gemeint sind weite Teile des Gebietes, die heute Teil des Regierungsbezirks Unterfranken sind.

²⁸ Vgl. zum jüdischen Schulwesen in Bayern und Franken: Rebecca Heinemann: Jüdisches Schulwesen in Bayern (1804–1918). In: Historisches Lexikon Bayerns, [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Jüdisches_Schulwesen_in_Bayern_\(1804–1918\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Jüdisches_Schulwesen_in_Bayern_(1804–1918)) (Zugriff am 11.08.2016). Claudia Prestel: Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804–1933 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 36). Göttingen 1989; Robert Ebner: Jüdische Schulen und Bildungseinrichtungen in Franken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung, Bd. 58. Erlangen 1998, S. 349–370; Klaus Guth: Jüdisches Schulwesen auf dem Land. Religions-, Elementar- und Feiertagsschule in Franken (1804–1870). In: Archiv für die Geschichte von Oberfranken, Bd. 70. Neustadt (Aisch) 1990, S. 231–249.

²⁹ Vgl. Steven M. Lowenstein: Alltag und Tradition. Eine fränkisch-jüdische Geographie. In: Michael Brenner / Daniela F. Eisenstein (Hg.): Die Juden in Franken (= Studien zur Jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern, Bd. 5). München 2012, S. 5–24, hier: S. 15.

Unterfranken ist, 3577 jüdische Familien an 215 Orten wohnten. In der Region wurden im Rahmen des jüdischen Bildungswesens 68 Lehrer beschäftigt, wobei zwölf in jüdischen Elementarschulen und die übrigen 56 in jüdischen Religionsschulen arbeiteten.³⁰

Das jüdische Schulwesen in Altenschönbach

Auch im unterfränkischen Altenschönbach³¹ (heute ein Ortsteil von Prichsenstadt, Landkreis Kitzingen), dem Fundort der beiden hier besprochenen Drucke, gab es eine jüdische Schule. In der Literatur werden die Begriffe ‚jüdische Schule‘ und ‚jüdische Religionsschule‘ zumeist synonym verwendet.³² Das Ergebnis der versuchten Auflösung dieser terminologischen Unschärfe sei im Fall von Altenschönbach vorweggenommen. Für diese Ortschaft lässt sich nicht eindeutig klären, ob dort (zeitweise) eine eigenständige jüdische Elementarschule (auch Werktag- oder Volksschule genannt) bestand oder eine jüdische Religionsschule (auch als Sonntagsschule bezeichnet). Es erscheint allerdings als wahrscheinlicher, dass es sich um eine jüdische Religionsschule handelte, wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich wird.

Der zeitweilig hohe jüdische Bevölkerungsanteil mag als Argument für den Betrieb einer (phasenweise) eigenständigen jüdischen Elementarschule dienen. Denn Mitte des 19. Jahrhunderts, im Jahr 1857, machte die jüdische Bevölkerung mit mehr als 140 Personen rund ein Drittel der Gesamtbevölkerung Altenschönbachs aus. Wie die folgende Tabelle zeigt, sank aufgrund der 1861 erfolgten Niederlassungsfreiheit die Zahl der am Ort lebenden Jüdinnen und Juden allerdings immens.

Jahr	Einwohnerschaft insgesamt	Jüd. Bevölkerung	Jüd. Bevölkerung in %
1813	502	142	28,3 %
1830	515	149	28,9 %
1875	540	116	21,5 %
1900	442	51	11,5 %
1925	443	18	4,1 %

³⁰ Vgl. Falk Wiesemann: Rabbiner und jüdische Lehrer in Bayern während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Staat – Reform – Orthodoxie. In: Manfred Treml/Josef Kirmeier (Hg.): Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze (= Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur, Nr. 17 / 88). München 1988, S. 277–286, hier: S. 278.

³¹ Die folgenden Ausführungen zu Altenschönbach basieren auf: Werner Steinhauser: Juden in und um Prichsenstadt. Prichsenstadt 2002, S. 47–58; http://www.alemannia-judaica.de/altenschoenbach_synagoge.htm (Zugriff am 11.08.2016). Siehe zur jüdischen Geschichte Altenschönbachs auch die Beiträge von Rebecca Eckl, Monika Müller und Linda Wiesner.

³² Siehe zu der Problematik und den Definitionen auch: Martin Fogt: Gesang in der Lehrerbildung im Bayern des 19. Jahrhunderts. Diss. Augsburg 2009, S. 23. Online abrufbar unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:384-opus-15790> (Zugriff am 11.08.2016).

Spätestens seit den 1880er Jahren gehörten die in Oberschwarzach (heute im Landkreis Schweinfurt, Unterfranken) und Kirchschnönbach (heute ein Ortsteil von Prichsenstadt, Landkreis Kitzingen, Unterfranken) lebenden Jüdinnen und Juden der jüdischen Gemeinde Altenschönbach an. Folglich wird die Anzahl an schulpflichtigen jüdischen Kindern und damit der Bedarf an jüdischem Religionsunterricht angestiegen sein.

In der Publikation ‚Juden in und um Prichsenstadt‘ findet sich der allgemeine Hinweis für die dort behandelten jüdischen Gemeinden, dass „es [u. a.] in Altenschönbach eine jüdische Religionsschule [gab]“ und „[d]ie jüdischen Lehrer aber nur für die religiöse Unterweisung zuständig [waren], da auch die jüdischen Kinder die Regelschule besuchten.“³³ Der Lokalhistoriker Werner Steinhauser führt weiter aus: „1884 werden noch 12 Buben und 17 Mädchen in der Werktagsschule und insgesamt sieben Schüler^[34] in der Sonntagsschule unterrichtet.“³⁵ Wie eingangs bereits festgestellt – lässt sich schlussendlich nicht klären, zu welcher Zeit die jüdischen Kinder in Altenschönbach in welcher Schulform ihren jüdischen Religionsunterricht erhalten haben. Die Rechercheergebnisse von Steinhauser legen allerdings nahe, dass vor Ort eine jüdische Religionsschule und zu keiner Zeit eine jüdische Elementarschule bestand.

Ebenso fragmentarisch bleibt das Wissen um das Lehrpersonal, das den jüdischen Religionsunterricht erteilt hat, und dessen jeweilige Amtszeit. Gesichert ist, dass die jüdische Gemeinde zumindest bis Ende des 19. Jahrhunderts einen jüdischen (Religions-)Lehrer anstellte, der phasenweise ebenfalls als Chasan (Vorsänger) und Schochet (Schächter) fungierte. Weite Teile des Etats der jüdischen Gemeinde Altenschönbach – ebenso wie des Budgets anderer Landgemeinden – wurde für die Begleichung des Lehrergehalts aufgewendet. Die Finanzierung wurde staatlich nicht gefördert, sondern lag allein in der Hand der jüdischen Gemeinde als Betreiberin der Bildungseinrichtung. Das Einkommen des jüdischen Lehrpersonals variierte zuweilen auch bei benachbarten Ortschaften stark und war von der Anzahl der beschulten Kinder und der Höhe des Lehrdeputats abhängig. Nicht selten unterrichtete ein jüdischer Lehrer die Kinder mehrerer benachbarter jüdischer Gemeinden.³⁶ In dem vermutlich 1842 erbauten Synagogengebäude in Altenschönbach befand sich eine Lehrerwohnung und ein Schulzimmer.³⁷ In der folgenden Tabelle ist zusammengetragen, in welchem Zeitraum welche Lehrperson vor Ort den jüdischen Religionsunterricht erteilte:

³³ Steinhauser: Juden in und um Prichsenstadt, S. 74 f.

³⁴ Vermutlich meint das „insgesamt“, dass es sich um Schülerinnen und Schüler handelt.

³⁵ Steinhauser: Juden in und um Prichsenstadt, S. 51.

³⁶ Vgl. ebd. Siehe zum Themenkomplex des Lehrergehalts auch: Gabi Rudolf: „Sechzehn Gulden zwanzig Kreuzer“. Die Abrechnung eines Lehrergehalts. In: Rebekka Denz/Dies.: (Hg.): Genisa-Blätter. Potsdam 2015, S. 127–133.

³⁷ Vgl. Steinhauser: Juden in und um Prichsenstadt, S. 51.

Zeitraum	Name	Quelle
1847–?	Baruch Blümlein	Steinhauser, S. 51
1852–1871	Samuel Kahn	Alemannia Judaica
1884–1896	Joseph Silbermann	Steinhauser, S. 51; Alemannia Judaica
1896–?	Joseph Kahn	Steinhauser, S. 51
1900–?	Alexander Gutmann	Steinhauser, S. 51
ca. 1935–1938(?)	Alfred Grünebaum	Steinhauser, S. 126

Resümee

Es liegt nahe, dass sich die beiden Drucke von 1839 (Druck 2) bzw. von 1872 (Druck 1) im Besitz einer örtlichen Lehrkraft befanden und dass sie als Lehrmittel für den Religionsunterricht oder zur Unterrichtsvorbereitung verwendet wurden. Vermutlich waren die überlieferten Fragmente Teil des Nachlasses eines Lehrers bzw. wurden beim Aufräumen des Schulzimmers in der Genisa Altenschönbach abgelegt. Fragen, welcher Lehrer genau die Materialien besaß, wann sie in Nutzung waren oder den Weg in die Genisa fanden, können allerdings mit der heutigen Quellenlage nicht beantwortet werden.

Doch fernab dieser ungeklärten Fragen lässt die eingehende Beschäftigung mit den Funden erahnen, dass die Fragmente als kleine Mosaiksteine zur Einordnung der jüdisch-religiösen Kultur in Unterfranken dienen können. Jüdisches Leben in der Region war bis in die NS-Zeit weitgehend ländlich geprägt. Unterfranken – so eine bis heute verbreitete Forschungsmeinung – war eine (unangefochtene) Bastion der Orthodoxie. Der Umstand, dass Lehrmaterialien von reformorientierten Pädagogen des 19. Jahrhunderts, wie Moses Büdinger und Israel Meyer Japhet, wahrscheinlich als eine Grundlage für den jüdischen Religionsunterricht in einer ländlichen Gemeinde dienten, ist zumindest ein Argument für das Infragestellen dieses monolithischen Bildes. Das Einbeziehen dieser Quellen soll als ein Plädoyer für die Öffnung der Forschungsperspektive dienen – die Wahrnehmung der Heterogenität jüdischer Lebensformen in einer an jüdischer Geschichte so reichen Landschaft. Oder um es in den Worten von Ernst Bloch zu formulieren: die Berücksichtigung des Phänomens der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

AUS DEM BEREICH DER WIRTSCHAFT

Vom Handeln und Schmusen. Ein Zettel aus der Altenschönbacher Genisa

von Monika Müller

Grunddaten der Quelle

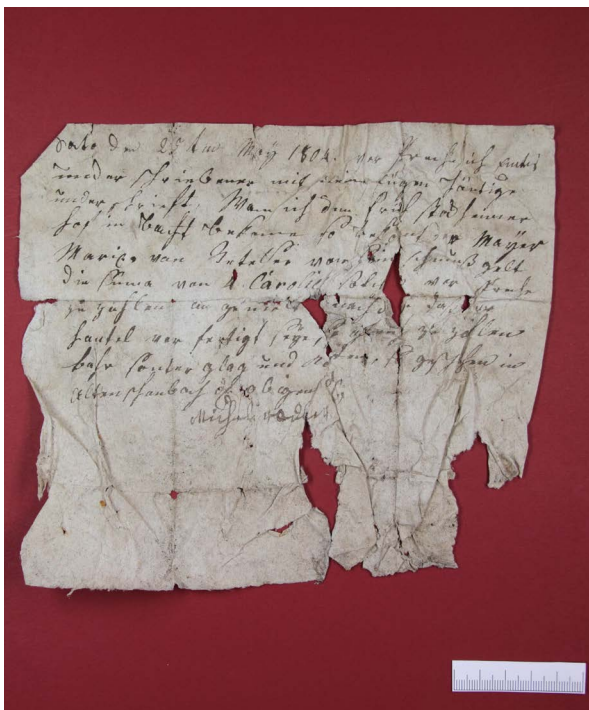


Abb. 1:
Inventarnummer: F182, Seite 1v.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: F 182.

Art und Umfang: Es handelt sich um eine beidseitig handschriftlich beschriebene Papierseite, die Risse und kleine Löcher aufweist.

Erhaltungszustand: Die Rückseite ist gut erhalten, auf der Vorderseite verblasst die Schrift.

Sprache: Deutsch.

Autor: Keine Angaben.

Ort: Altenschönbach.

Jahr: 1802/1804.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Beschädigungen der Quelle bzw. nicht lesbare Stellen werden im Text durch eckige Klammern angezeigt; auch Rekonstruktionen verblichener Wörter wurden in eckige Klammern gesetzt. Es wurde zudem versucht, das Schriftbild abzubilden: So finden sich durchgestrichene Wörter ebenso markiert wie Korrekturen.

Seite 1r

- (01r/01) *Daß Abraham Seligmann von Kirchsönbach Zwölf gulden*
 (01r/02) *franco bei amte von [ob]schwarzach wegen^{für} Juden Marx Hirsch von*
 (01r/03) *Altensönbach wegen von [...] Juden Hirsch zumachen*
 (01r/04) *habenden feder [...] stierhaut, und wegen zwischen*
 (01r/05) *beeden annoch [...] Judens die diesfalls*
 (01r/06) *etwa sich [...] [er]halten habe*
 (01r/07) *bleibe, wird [...] Schwarzach den 7ten*
 (01r/08) *Octobris 1802 [...] Köhler*
 (01r/09) *[...] Thomas Scherber*
 (01r/10) [Unterschrift]

Seite 1v

- (01v/01) *dato den 25ten May 1804. ver spreche ich Entes*
 (01v/02) *under schriebener mit meiner Eügen häntige*
 (01v/03) *underschriefft, Wann ich dem früh stockheimer*
 (01v/04) *hof in bacht bekomme, so bekommt der Mayer*
 (01v/05) *Mari[am] von Retelsee von sein schmuß gelt*
 (01v/06) *die suma von 4 Carolien. solch[c] ver spreche*
 (01v/07) *zu zahlen an gemelt[en] nach d[em] daß [z]ur*
 (01v/08) *hantel ver fertigt seye so gleich zu zahlen*
 (01v/09) *bahr sonter glag und kosten, so geschehen in*
 (01v/10) *Altenschanbach den obigem d[atun]*
 (01v/11) *Michael Nadler*

Text zur Quelle

Bei der vorliegenden Quelle handelt es sich um ein Stück Papier, einen Zettel, der zweimal zu ähnlichen Zwecken verwendet wurde: Er fungierte als Schein, der zu leistende oder bereits geleistete Geldtransaktionen bestätigen sollte. Beide Male ging es um Handelsgeschäfte mit jüdischer Beteiligung. Der Zettel wurde 1802 erstmals beschriftet, seine Rückseite zwei Jahre später erneut benutzt.

Form oder Formlosigkeit? – Zum Aufbau der Schriftstücke

Auf den ersten Blick fällt eine gewisse – durch den nicht immer guten Erhaltungszustand sicherlich unterstützte – Nachlässigkeit auf, die das Papier kennzeichnet. Dieser Eindruck verdankt sich zum einen der doppelseitigen Beschriftung, die offenbar ohne inneren Zusammenhang erfolgt ist: Keiner der auf Vorder- und Rückseite erwähnten Namen kommt zweimal vor – einen Rückschluss darauf, dass der Zettel nach Erledigung des einen Geschäfts vom selben Benutzer einem neuen Dokumentationszweck zugeführt wurde, gibt es nicht. Warum sich just die erwähnten beiden Handelsvereinbarungen zwischen verschiedenen Handelspartnern auf dem Papier finden, lässt sich nicht beantworten. Zum anderen entsteht das Bild eines eher nachlässig entworfenen Schriftstücks auch dadurch, dass der handschriftliche Text auf beiden Seiten wenig strukturiert erscheint und kaum gliedernde Elemente beinhaltet.

Auf den zweiten Blick ergeben sich jedoch Charakteristika, die zumindest einen gewissen Grad an Formalisierung nahelegen: Sowohl im vorder- als auch im rückseitigen Text sind präzise Datums- und Ortsangaben enthalten; klar werden Personen ausgewiesen, die Geldbeträge zu zahlen haben oder empfangen werden, auch unter Beifügung ihres Wohnorts, etwa bei *Abraham Seligmann von Kirchs Schönbach* (01r/01); die Geldsummen, die im Mittelpunkt des Interesses stehen, werden deutlich bezeichnet; die Art der jeweiligen Geschäfte – seien es der Handel mit Stierhäuten, Federn oder Grundstücken – wird aufgeführt; eine Unterschrift markiert das Ende des Dokuments. Bereits diese kurze Auflistung veranschaulicht, dass selbst vermeintlich nachlässig konzipierte Schriftstücke wie das vorliegende gewissen formalen Kriterien genügen mussten, kam ihnen doch im Rahmen von Handelsabschlüssen eine nicht unwichtige Aufgabe zu.

Obrigkeithliches Dokument oder persönliches Versprechen? – Zum Inhalt der Quelle

Am 7. Oktober 1802, so ist auf der Vorderseite des Schriftstücks zu lesen, erschien *Abraham Seligmann* aus Kirchs Schönbach (Landkreis Kitzingen, Unterfranken) vor dem Amt in *Schwarzach* – gemeint ist wohl die heute im Landkreis Schweinfurt gelegene Marktgemeinde Oberschwarzach –, um geschäftliche Angelegenheiten zu regeln. Dabei ging es um den Betrag von 12 Gulden, den er stellvertretend für *Marx Hirsch*, einen Juden aus Altenschönbach (Landkreis Kitzingen, Unterfranken), erhielt, zahlte oder versprach zurückzuzahlen – die Lücken im Schriftbild erlauben keine klare Zuordnung des Vorgangs. Entstanden ist der ausstehende Geldbetrag wohl im Zusammenhang mit dem Kauf oder Verkauf von Waren, da explizit *feder* und *stierhaut* als Handelsgüter erwähnt werden. Was die Namen *Köbler* und *Thomas Scherber* angeht, so lässt sich zumindest der erste mit hoher Wahrscheinlichkeit zuordnen, war er doch ein

Bediensteter des zum Hochstift Würzburg gehörenden Amtes Oberschwarzach: Der Würzburger Hof- und Staatskalender aus dem Jahr 1800 listet einen gewissen Daniel Heinrich Köhler mit der Funktion „Amts-, Gegen- und Zentschreiber, auch Guldens- und Wegzöllner, dann Accisor“ in Oberschwarzach auf.¹ Köhlers Unterschrift ist es demnach, die am Ende des Schriftstücks die Richtigkeit des Geschäftsvorgangs obrigkeitlich bestätigt. Womöglich fand der Vorgang, den das Schriftstück beschreibt, unter Anwesenheit von Zeugen statt; *Thomas Scherber* könnte somit der Name eines bei der Transaktion Anwesenden sein.

Während es sich bei der Vorderseite der Quelle also um ein obrigkeitliches Dokument handelt, das einen Amtsvorgang bestätigt, erfüllte der Text auf der Rückseite einen anderen Zweck: Am 25. Mai 1804 leistete *Michael Nadler* durch seine eigenhändige Unterschrift ein Versprechen gegenüber dem Juden Mayer aus Rödelsee (Landkreis Kitzingen, Unterfranken). Wenn es Mayer gelingen sollte, ihm die Pacht eines Hofes im nahe Rödelsee gelegenen Fröhstockheim zu vermitteln, verpflichtete Nadler sich, dem Unterhändler die auf 4 *Carolien* bezifferte Vermittlungsgebühr, das Schmusgeld, zu zahlen – ohne *glag und kosten* (01v/09), d. h. umstandslos. Mit vier bayerischen Goldmünzen, Karolinen genannt, sollten demnach die Dienste des Rödelseer Juden honoriert werden, der als Schmuser wirkte.

Ein obrigkeitlicher Schein auf der einen Seite, ein persönliches Versprechen, dem freilich nicht minder bindende Wirkung zukam, auf der anderen Seite – der in der Genisa Altenschönbach erhaltene Zettel erlaubt jedenfalls Rückschlüsse auf die wirtschaftliche Tätigkeit fränkischer Juden am beginnenden 19. Jahrhundert.

(Ver-)Handeln – Zur wirtschaftsgeschichtlichen Einordnung der Quelle

Abraham Seligmann aus Kirchschnönbach, Marx Hirsch aus Altenschönbach und Mayer, dessen weiterer Name sich nicht zweifelsfrei feststellen lässt, stammten aus einer Region, in der es Anfang des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl jüdischer Gemeinden gerade im ländlichen Raum gab. Allein im Gebiet des heutigen Landkreises Kitzingen wohnten 1813 mindestens in 38 Orten jüdische Familien.² In Altenschönbach, einem Dorf mit rund 500 Einwohnern, das sich im Besitz derer von Crailsheim befand, betrug 1813 der jüdische Bevölkerungsanteil rund 28%; im hochstiftisch-würzburgischen

¹ Unter der folgenden URL kann der Würzburger Hof- und Staatskalender auch online eingesehen werden: https://books.google.de/books?id=WmUAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=W%C3%BCrzburger+Hof-+und+Staatskalender+1800&hl=de&sa=X&ved=0ahUKewjuyvLc46rPAhUDOxQKHc8_BbUQ6AEIjzAA#v=onepage&q=W%C3%BCrzburger%20Hof-%20und%20Staatskalender%201800&f=false (Zugriff am 25.09.2016). Die Auflistung der zum Amt Oberschwarzach gehörenden Posten befindet sich auf S. 168.

² Vgl. die Übersicht in Werner Steinhauser: *Juden in und um Prichsenstadt*. Prichsenstadt 2002, S. 12.

Kirchschnönbach waren von 365 Einwohnern 47 jüdischen Glaubens.³ Rödelsee, das verschiedene Herrschaftszugehörigkeiten aufwies – reichsritterschaftliche und hochstädtisch-würzburgische gehörten dazu – zählte 764 Einwohner, darunter 110 Juden.

Mit ihren wirtschaftlichen Aktivitäten passten sich die fränkischen Juden den ökonomischen Bedürfnissen ihrer Umgebung an: So dokumentieren die zwischen April und Oktober 1817 erstellten Matrikellisten für das Großherzogtum Würzburg für die Gemeinden Rödelsee und Kirchschnönbach Vieh-, Pferde-, Waren-, Wein-, Spezerei-, Kleider-, Schnittwaren- und Ellenhändler, Schlachter und Schmuser.⁴ Insbesondere das Kaufen und Verkaufen von Vieh stellte einen wesentlichen Pfeiler ruraler Ökonomie dar – Ochsen und Kühe, deutlich seltener Pferde, waren als Zug- und Lasttiere für Landwirtschaft und Handwerk unentbehrlich.⁵ Die klare Zuordnung von Berufen, wie sie sich in den Judenmatrikeln findet, lässt sich dabei aber durchaus hinterfragen. Judenprotokolle aus dem 17. und 18. Jahrhundert, obrigkeitlich geführte Verzeichnisse von Handelsgeschäften mit jüdischer Beteiligung, die eine bestimmten Wert überstiegen, verdeutlichen, dass viele Juden nicht nur mit Vieh, sondern auch mit Waren handelten und Geldbeträge verliehen – ihre Tätigkeit beschränkt sich demnach nicht auf ein einziges Handelssegment.⁶ Diese Unschärfe spiegelt sich bei genauerem Betrachten auch in dem beidseitig beschriebenen Zettel aus der Genisa Altenschönbach: Während auf der Vorderseite mit den Worten *feder [...] stierhaut* (01r/04) eine Warentransaktion erwähnt wird, widmet sich die Rückseite ausschließlich jüdischer Vermittlungstätigkeit im Grundstückshandel. Ob die jeweiligen Händler den Warenan- und -verkauf lediglich zur Aufbesserung ihrer Einkünfte oder im Haupterwerb betrieben, ob sich Mayer aus Rödelsee auf Schmugeschäfte spezialisierte, beantwortet das erhaltene Schriftstück nicht. Auf beiden Seiten tauchen die jüdischen Händler im Zusammenhang mit ihrer Handelstätigkeit in einer konkreten Geschäftssituation auf, Bezeichnungen wie ‚Warenhändler‘ und ‚Schmuser‘, die ein abgestecktes Geschäftsgebiet suggerieren könnten, fehlen. Der obrigkeitliche Zugriff auf die in Bayern lebenden Juden, versinnbildlicht im Judenedikt von 1813, der durchaus einem erzieherischen Impetus folgte – Juden

³ Vgl. hier und im Folgenden ebd., S. 12 und S. 15.

⁴ Vgl. Dirk Rosenstock (Bearb.): Die unterfränkischen Judenmatrikeln von 1817. Eine namenkundliche und sozialgeschichtliche Quelle (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg, Bd. 13). Würzburg 2008, S. 17, 22, 132 und S. 200. – Ein Verzeichnis jüdischer Berufe in Altenschönbach ist nicht erhalten: ebd., S. 135.

⁵ Vgl. Uri Kaufmann: Zum Viehhandel der Juden in Deutschland und der Schweiz – bisherige Ergebnisse und offene Fragen, In: Ders./Carsten Kohlmann: Jüdische Viehhändler zwischen Schwarzwald und Schwäbischer Alb. Vorträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Jüdische Gedenkstätten am Oberen Neckar am 3. Oktober 2006 in Horb-Rexingen. Horb-Rexingen 2008, S. 17–41, hier S. 39.

⁶ Vgl. hierzu etwa Monika Müller: Judenschutz vor Ort. Jüdische Gemeinden im Fürstentum Pfalz-Neuburg. Augsburg 2016, Kapitel B.3.3.

sollten weg vom Hausierhandel, hin zu landwirtschaftlicher oder handwerklicher Tätigkeit geführt werden –, förderte womöglich begriffliche Vereindeutigungen.⁷

Trotz des klar überlieferten Handelsvorgangs auf der Rückseite des Papiers, das als ‚Schmuzettel‘ fungierte, tritt mit dem ‚Schmusen‘ ein Erwerbszweig in den Blick, zu dem es bislang nur spärliche Forschungsergebnisse gibt.⁸ Schmusen, ein vom hebräischen Wort ‚Schmuot‘ (שמוות) herrührender Begriff,⁹ taucht – so das Wörterbuch der Brüder Grimm – etwa in der Verbindung „einem schmusen“ auf, was „durch reden bei einem handel den vermittler machen“ bedeutet.¹⁰ Jüdische Vermittlertätigkeit beschränkte sich freilich nicht notwendigerweise auf ein eingegrenztes Wirtschaftsgebiet: Schmuser wirkten im Viehhandel ebenso wie im Grundstückshandel;¹¹ mitunter lebten sie weitgehend vom Unterhandeln, manchmal übten sie Schmustätigkeiten neben anderen Handelsaktivitäten aus – vereinzelt findet sich in der Berufserfassung der Judenmatrikel Belege hierfür. Unter den in Kirchschönbach wohnenden Juden gab Lippmann Haehnlein als Erwerbstätigkeit, so die Eintragung von 1817, „Viehschmusen“ an, Joseph Maier in derselben Rubrik „Schmusen u. Schacher“, Wolf Fromm „Schmusen u. Viehhandel“, Isaac Maier „Schmusen“. ¹² Überlegungen, die im Schmuser auch „einen Händler mit sehr geringer Geschäftstätigkeit“¹³ sehen, beziehen sich zumeist auf das beginnende 20. Jahrhundert und verknüpfen – für diese Zeit durchaus nachvollziehbar – die berufliche Situation eines jüdischen Händlers mit seiner sozialen Stellung. Inwiefern sich dieser Befund auf die Entstehungszeit des Schmuzettels Anfang des 19. Jahrhunderts übertragen lässt, ist jedoch fraglich: Die zunehmende berufliche Spezialisierung, die sich nicht nur im Viehhandel in der Zwischenzeit bemerkbar machte, führte womöglich zu einer stärkeren sozialen Differenzierung; gerade im letzten Drittel des Jahrhunderts schuf die seit 1868 für bayerische Juden gültige Freizügigkeit und Gewerbefreiheit auch neue Geschäftsperspektiven und Aufstiegsmöglichkeiten.¹⁴

⁷ Vgl. Rosenstock: Die unterfränkischen Judenmatrikeln von 1817, S. 11.

⁸ Vgl. Stefanie Fischer: Ökonomisches Vertrauen und antisemitische Gewalt. Jüdische Viehhändler in Mittelfranken 1919–1939 (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 42). Göttingen 2014, S. 48.

⁹ Vgl. ebd., S. 47.

¹⁰ Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm ist online abrufbar unter <http://www.worterbuchnetz.de/DWB?lemma=schmusen> (Zugriff am 01.10.2016).

¹¹ Vgl. im Gegensatz dazu Fischer: Ökonomisches Vertrauen und antisemitische Gewalt, S. 47, die das Schmusen – für das beginnende 20. Jahrhundert – auf den Bereich des Viehhandels bezieht.

¹² Rosenstock: Die unterfränkischen Judenmatrikeln von 1817, S. 132.

¹³ Fischer: Ökonomisches Vertrauen und antisemitische Gewalt, S. 47.

¹⁴ Vgl. Kaufmann: Viehhandel der Juden in Deutschland und der Schweiz, S. 30 f. und S. 38; Rosenstock: Die unterfränkischen Judenmatrikeln von 1817, S. 13.

Der kleine Zettel aus der Genisa Altenschönbach wirft ein Schlaglicht auf die Vielfalt jüdischer Handelstätigkeiten am Ende des Alten Reichs. Zugleich verweist er auf Forschungsdesiderate: Welche Handelsräume die erwähnten Juden aus Rödelsee, Alten- und Kirchschoönbach etwa um 1800 erschlossen oder inwiefern sich ihr Handelsportfolio durch obrigkeitliche Eingriffe und wirtschaftlich-technologische Entwicklungen im Zuge der Industrialisierung veränderte, bleibt demnach (noch) offen.¹⁵

Ausklang oder Auftakt?

Beschrieben in den letzten Jahren des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, wirkt das Schriftstück aus Altenschönbach tatsächlich eher als Relikt vormodernen jüdischen Wirtschaftens denn als Dokument ökonomischer Handelsbedingungen am Anfang des 19. Jahrhunderts. Mit dem Judenedikt, das der bayerische König Max I. Joseph 1813 erließ, veränderte sich der obrigkeitliche Zugriff auf jüdisches Leben, entstanden einerseits neue Geschäftsmöglichkeiten, endete andererseits aber auch eine Form christlich-jüdischen Miteinanders, die etwa in Schwaben zu christlich-jüdischen Doppelgemeinden führte: Eine „Staatsaufsicht über eine ‚Privatkirchengesellschaft‘“ trat an die Stelle tradierter Strukturen.¹⁶ Im Geist von Aufklärung und Emanzipation sollte die Position der im 1806 geschaffenen Königreich Bayern lebenden Juden, die hauptsächlich in fränkischen und schwäbischen Gebieten beheimatet waren, vereinheitlicht und reglementiert werden.¹⁷ Äußeres Zeichen dieser Eingliederung der vormaligen jüdischen Schutzverwandten in den bayerischen Staat war die Annahme eines deutschen Familiennamens, die mit dem Eintrag in die Matrikellisten und dem Ableiten eines Eids auf König und Verfassung einherging.¹⁸ Von den drei in der vorliegenden Quelle erwähnten Juden findet sich in den 1817 entstandenen Judenmatrikeln lediglich Hirsch Marx aus Altenschönbach, der sich fortan Hirsch Stern zu nennen hatte. Obrigkeitlich vermerkt wurde unter seinem Namen: „Der ursprünglich vorgeschlagene Name Rothschild wurde abgelehnt.“¹⁹ Die Grenzen und Einschränkungen jüdischen Daseins in Zeiten der Emanzipation, die Kompromisse, die die staatlich verordnete Assimilierung forderte, sie scheinen in diesem Satz charakteristisch auf. Das kleine papierne Schriftstück aus der Genisa Altenschönbach steht damit eher am Ende einer Entwicklung, ist mehr Ausklang als Auftakt.

¹⁵ Vgl. Kaufmann: Viehhandel der Juden in Deutschland und der Schweiz, S.30, der ähnlichen Forschungsbedarf für Süddeutschland im Ganzen sieht.

¹⁶ Rolf Kießling: Kleine Geschichte Schwabens. Regensburg 2009, S.139.

¹⁷ Vgl. Rosenstock: Die unterfränkischen Judenmatrikeln von 1817, S.9.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 18.

¹⁹ Ebd., S.136.

Autorinnen und Autoren

Rahel Blum, M. A., studierte in Tübingen und Jerusalem Kunstgeschichte, evangelische Theologie, Judaistik und Geschichte. Seit 2014 ist sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Judaistik an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main tätig. Ihr derzeitiger Forschungsschwerpunkt liegt auf der jüdischen Geschichte in der Frühen Neuzeit. In ihrem Promotionsprojekt untersucht sie die Entwicklung jüdischer Gemeindeorganisation vom 16. bis 18. Jahrhundert am Beispiel der Frankfurter jüdischen Gemeinde.

Rebekka Denz, M. A., studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Die Veröffentlichung ihrer Promotionsschrift über Frauen im „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ (1918–1938) ist in Vorbereitung. Seit 2015 ist sie Herausgeberin der judaistischen Reihe *Pri haPardes*. Denz ist Mitbegründerin und Redakteurin des Online-Netzwerkes *bundism.net*. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund.

Rebecca Eckl, M. A., studierte Volkskunde/Europäische Ethnologie, Soziologie und Judaistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sie absolvierte ein wissenschaftliches Volontariat im Jüdischen Kulturmuseum Augsburg-Schwaben. Zurzeit arbeitet sie an einer Promotion im Bereich der jüdischen Populärkultur.

Patrick Koch, Dr., studierte Judaistik und Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin sowie *Jewish Thought* an der Hebräischen Universität Jerusalem. 2012 wurde er am Department of Jewish Thought in Jerusalem mit einer Arbeit zur kabbalistisch-moralistischen Literatur des sechzehnten Jahrhunderts promoviert. Von 2011 bis 2012 war er als Gastdozent am Institut für Judaistik/Jüdische Studien der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, und zwischen 2012 und 2013 im ERC-Projekt *Foundations in Medieval Societies: Cross-Cultural Comparisons* an der Humboldt Universität zu Berlin angestellt. Während des akademischen Jahres 2013–2014 war Koch *Prins Foundation Postdoctoral Fellow* am Center for Jewish History in New York City. Derzeit arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Jüdische Philosophie und Religion in Hamburg.

Monika Müller, Dr., studierte Bayerische und Schwäbische Landesgeschichte, Neuere und Neueste Geschichte sowie Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Augsburg. Sie wurde 2014 mit der Arbeit „Judenschutz vor Ort: Jüdische Gemeinden im Fürstentum Pfalz-Neuburg“ promoviert.

Gabi Rudolf, M.A., studierte in Erlangen, Würzburg und Salamanca Neuere und Neueste Geschichte, Mittelalterliche Geschichte und Europäische Ethnologie/Volkskunde, bevor sie im Anschluss an ihr Studium als freiberufliche Historikerin eine dauerhaftes Ausstellungsprojekt für die ehemalige Synagoge in Arnstein (Unterfranken) entwickelte. Nach verschiedenen Tätigkeiten an der Universität Würzburg konzentriert sie sich aktuell auf ihre Dissertation, welche eine Vergleichsstudie jüdischer Gemeinden im frühneuzeitlichen Franken anstrebt.

Elisabeth Singer-Brehm, M.A., studierte in Würzburg, Hamburg und Trier Volkskunde, Ostslavische Philologie, Westslavische Philologie und Jiddistik. Seit 2001 erforscht, inventarisiert und digitalisiert sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Genisaprojekt Veitshöchheim und seit 2010 auch im Rahmen verschiedener anderer Projekte Genisafunde in Deutschland. Darüber hinaus war sie als freiberufliche Volkskundlerin in zahlreichen anderen Bereichen der Erforschung und Vermittlung jüdischer Kulturgeschichte tätig. Ihre Dissertation im Fach Judaistik (Universität Bamberg) über „Die Genisa von Reckendorf/Ofr.“ wird seit 2013 durch ein Stipendium des Ernst-Ludwig-Ehrlich-Studienwerks gefördert.

Beate Weinhold, M.A., Studium der Europäischen Ethnologie/Volkskunde, Älteren Germanistik und Neueren Deutschen Literaturwissenschaft in Würzburg. Das derzeitige Promotionsprojekt untersucht den Umgang monotheistischer Religionen mit nicht mehr benutzten/benutzbaren ‚heiligen‘ und profanen Gegenständen.

Linda Wiesner, M.A., studierte Jüdische Studien, Germanistik, Neuere und Neueste Geschichte und Musikwissenschaft in Heidelberg, Dresden und Graz. Momentan schreibt sie ihre Dissertation über den Textilbestand der Genisa in Niederzissen, Rheinland-Pfalz, im Fachbereich Jüdische Kunst an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

In den acht Beiträgen der „Genisa-Blätter II“ werden Funde aus verschiedenen fränkischen Genisot vorgestellt. Sie wurden im Rahmen eines interdisziplinären Workshops im Genisa-projekt Veitshöchheim von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern aus ganz Deutschland bearbeitet. Die edierten Quellen sowie deren Einordnung durch die Autorinnen und Autoren geben vielfältige Einblicke in die Komplexität des historischen Judentums in Franken. Der Schwerpunkt dieser Ausgabe liegt auf Text- und Textilfunden aus dem Bereich der Religion.

ISBN 978-3-86956-393-0

Online



9 783869 563930

