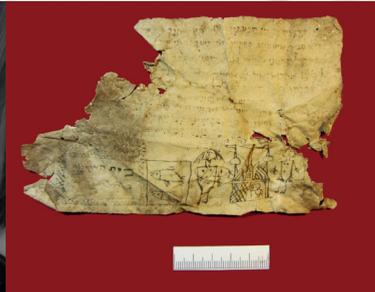


GENISA-BLÄTTER III



Herausgegeben von
Rebekka Denz und Gabi Rudolf

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

Universitätsverlag Potsdam

Rebekka Denz | Gabi Rudolf (Hrsg.)

Genisa-Blätter III

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.

Gedruckt mit Unterstützung der **Maximiliana Kocher Stiftung** und der **Professur für Judaistik der Universität Bamberg**.



Universitätsverlag Potsdam 2020

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

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

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

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:
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Druck: Schaltungsdienst Lange oHG, Berlin | www.sdl-online.de

Layout und Satz: bären buchsatz, Berlin

Umschlagabbildung: Die Fotografien auf dem Titelblatt zeigen in der Publikation besprochene Quellen aus den Beständen des Genisaprojekts Veitshöchheim und des Jüdischen Museums Prag sowie Teilnehmerinnen des interdisziplinären Workshops „Vom mittelalterlichen Kairo ins neuzeitliche Veitshöchheim. Jüdisch-religiöse Praktiken im Spiegel von Genisaquellen“ (25. bis 27. März 2019 in Bamberg, Veitshöchheim und Erfurt).

Umschlaggestaltung: Ulrich Knufinke und Kristin Schettler

Redaktion: Rebekka Denz (rebekka.denz@uni-bamberg.de)

und Gabi Rudolf (gabi.rudolf@reutlingen.de)

ISBN 978-3-86956-470-8

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

<https://doi.org/10.25932/publishup-43528>

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-435289>

Inhalt

<i>Rebekka Denz und Gabi Rudolf</i> Editorial.....	7
SCHEITERN NICHT AUSGESCHLOSSEN	
<i>Elisabeth Singer-Brehm</i> Neues zur Historie von der Schönen Melusina.....	13
<i>Oliver Sowa</i> „Einhundertfün[f]zig Würtzb. maß Haber“ – Ein jüdisch-christliches Handelsgeschäft aus dem Jahr 1709.....	29
ZUM SCHEITERN VERURTEILT	
<i>Monika Müller</i> Moyses Samuel – ein Schutzjude in Westfalen und Reckendorf? Einleitende Bemerkungen zu zwei Genisaquellen.....	41
<i>Michael K. Schulz</i> Ein Empfehlungsschreiben für einen Sofer in Westfalen aus dem Jahr 1755/1756	43
<i>Monika Müller</i> Das Schutzgesuch des Moyses Samuel – eine landesgeschichtliche Kommentierung.....	59

VOR DEM SCHEITERN BEWAHREN

Lenka Uličná

Amulets Found in Bohemian Genizot – A First Approach..... 69

Rebecca Ullrich

„Sage diesen Psalm und er wird dir einen guten Anteil bringen“ –
Eine Abschrift des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ in der Reckendorfer Genisa..... 81

Beate Weinhold

Hilfe für Erez Israel. Spendenbelege in fränkischen Genizot:
Eine Bestandsaufnahme..... 99

Stefanie Fuchs

Worum geht es hier eigentlich? Ein illustriertes Fragment
aus der Reckendorfer Genisa 123

Autorinnen und Autoren 137

Editorial

von Rebekka Denz und Gabi Rudolf

Prolog

In den Jahren 2012, 2013, 2015 und 2017 fand im Namen der Vereinigung für Jüdische Studien ein Wochenendworkshop im Genisaprojekt Veitshöchheim statt. Ein knappes Dutzend Nachwuchswissenschaftler/innen in wechselnder Besetzung reiste aus dem gesamten Bundesgebiet zu diesem Anlass nach Franken, um sich dort mit Genisaquellen vornehmlich fränkischer Provenienz zu beschäftigen. Über die Jahre war die Atmosphäre in Veitshöchheim durchweg kollegial, der fachliche Austausch bereicherte, neue Netzwerke zwischen den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern wurden geknüpft. Die Ergebnisse der Arbeitstreffen wurden anschließend in Form der ‚Genisa-Blätter‘ veröffentlicht. Auch die hiermit vorliegende dritte Publikation resultiert aus der gemeinsamen Arbeit im Rahmen der letzten beiden Genisaworkshops.

Was hier eigentlich zu lesen sein sollte – die Geschichte eines Scheiterns

Scheitern kann nur, wer Pläne hat. Der Ursprungsplan sah als Konzeptentwurf der nunmehr vorliegenden ‚Genisa-Blätter III‘ vor, Bearbeitungen von Quellenfunden aus mehreren europäischen Ländern – zuvorderst aus dem (ehemaligen) deutschsprachigen Raum – in die Publikation aufzunehmen. Dieses ambitionierte Vorhaben ließ sich nicht umsetzen. Aus vielerlei Gründen misslang die Suche nach geeigneten Autorinnen und Autoren.¹ Dieser Misserfolg einer Erweiterung der ‚Genisa-Blätter‘ auf eine europäische Perspektive, gab den Ausschlag dafür, dieses Scheitern genauer zu betrachten.

„Scheitern nimmt in der Gesellschaft [so auch in der Wissenschaft, Anm. RD und GR] viele Formen an: als Katastrophe, als Zielverfehlung, aber auch als Chance für den Neuanfang.“²

Wir haben dieses Scheitern des Ursprungsplans für eine Rückkehr zur Veröffentlichung der Workshopergebnisse genutzt. Die ‚Genisa-Blätter III‘ sind eine Rückbesin-

¹ Der französische Sammelband bietet einen hervorragenden Überblick über die in mehreren europäischen Ländern gehobenen Genisot: Claire Decomps (Hg.): *Héritage inespéré: Objets cachés au coeur de synagogues*. Strasbourg 2016.

² René John / Antonia Langhof: Die heimliche Prominenz des Scheiterns. In: Ebd. (Hg.): *Scheitern – Ein Desiderat der Moderne?*. Wiesbaden 2014, S. 1–7, hier S. 3.

nung auf die ursprüngliche Idee der Durchführung dieser Workshops, deshalb birgt die dort verschriftlichte Genisaarbeit auch einen Neuanfang in sich. Resultierend aus dem bereits erwähnten in Veitshöchheim entstandenem Netzwerk von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern, die sich die Arbeit mit dieser sperrigen Quellensorte zutrauten (und zuweilen zumuteten), wurden neue Konzepte der Genisaforschung entwickelt.³

Wie in den ‚Genisa-Blättern‘ an einigen Stellen thematisiert, bergen die Genisaquellen selbst ein hohes Potential zu scheitern. Die Fragmentarität gepaart mit der Sprachvielfalt und dem fächerübergreifenden Wissen, die für die Bearbeitung von Nöten sind, machen die Überreste der Ablagen zu einer Paradequelle des Scheiterns. Es scheint eine Art Naturgesetz zu sein, dass der mühsam entzifferte Text eben an jener Stelle, an der die Quelle Antworten zu geben verspricht, unleserlich wird oder eine Fehlstelle aufweist. Auch deshalb stellt die in den ‚Genisa-Blättern‘ vorgenommene Einordnung von Genisafragmenten für die Autorinnen und Autoren in vielerlei Hinsicht eine Stolperfalle dar. Nicht nur weil sich diese mit der Bearbeitung von Quellen häufig außerhalb ihres ursprünglichen Fachbereichs begeben, sondern auch weil die Genisaforschung viele Fragen aufwirft, die vermutlich noch lange Zeit unbeantwortet bleiben könnten, vielleicht auch für immer unbeantwortet bleiben. Jedoch ist es bereits ein elementares Vorankommen der Forschung (neue) Fragen an bisher unberücksichtigte Materialien zu stellen.

Wie in einem Artikel einleitend bemerkt wurde (Fuchs) stellt die Publikation eines Aufsatzes in den ‚Genisa-Blättern‘ eine persönliche Geschichte einerseits des an etwas Hängenbleibens und andererseits des Scheiterns dar. Jede/r unserer Autorinnen und Autoren bearbeitete während des Wochenendworkshops verschiedene Fragmente aus unterschiedlichen Genisot. Dabei wurden sie mit mannigfaltigen Themenkomplexen und Fragestellungen konfrontiert – und scheiterten in vielen Fällen zunächst an der Komplexität des Materials. Erst nach der Überwindung dieser Misserfolge entschied sich ein/e jede/r nach persönlichem Interessen dafür, die Möglichkeit(en) des Scheiterns hinter sich zu lassen und im Nachklang des Wochenendworkshops ein oder mehrere Fragmente so weit als möglich zu bearbeiten, um einen sichtbaren Beitrag zur Genisaforschung leisten zu können.

³ So wurden auf einem Workshop in Bamberg, Veitshöchheim und Erfurt im März 2019 erstmals mittelalterliche Kairoer Genisamaterialien und neuzeitliche europäische Genisaquellen nebeneinandergestellt. <https://www.ezjm.htm-hannover.de/de/aktuelles/meldungen/genisa-workshop/> (Zugriff am 07.06.2019).

Was hier zu lesen ist

Die vorliegenden acht Beiträge wurden in drei Abschnitte unterteilt. Die Überschriften der drei Abteilungen kreisen rund um den bereits beschriebenen Grundgedanken des Scheiterns, der diese Ausgabe der ‚Genisa-Blätter‘ in seinem Facettenreichtum begleitet. Dabei beziehen sich die unterschiedlichen Überschriften auf inhaltliche Zusammenhänge zwischen den besprochenen historischen Genisafragmenten und dem Thema Scheitern.

Den Auftakt bildet unter der Überschrift „Scheitern nicht ausgeschlossen“ der Text von Elisabeth Singer-Brehm mit dem Thema „Neues zur Historie von der Schönen Melusina“. In diesen ‚Genisa-Blättern‘ nähert sich Singer-Brehm bereits zum zweiten Mal der Geschichte der sagenhaften Melusina⁴, um neueste Erkenntnisse der Überlieferung des Erzählstoffs in jiddischen Volksbücher zu präsentieren. Das hohe Potential des Scheiterns dieses historischen Erzählstoffes gründet auf den ungünstigen Grundvoraussetzungen, mit der sich Melusina durch ihre Verfluchung konfrontiert sah. Obwohl in einem anderen Fall die geschäftlichen Voraussetzungen angesichts eines überlieferten schriftlichen Vertrags dem Anschein nach erfüllt wurden und ein Geschäft zum Abschluss gebracht wurde, klärt Oliver Sowa in seinem Artikel „Einhundertfün[f]zig Würtzb. maß Haber“ – Ein jüdisch-christliches Handelsgeschäft aus dem Jahr 1709“ über das hohe, unsichtbare Potential des Scheiterns auf, das sich hinter dem vermeintlichen unkomplizierten Geschäftsabschluss verbirgt.

In einem weiteren Abschnitt mit dem Titel „Zum Scheitern Verurteilt?“ werden verschiedene Genisafragmente vorgestellt, in denen es um ein Bewerbungsschreiben bzw. um eine örtliche Umorientierung jüdischer Personen geht. Beide Unterfangen waren für Juden und Jüdinnen in der Frühen Neuzeit nicht nur mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden, sondern es bestand auch die reale Gefahr, mit diesem Vorhaben zu scheitern. Im Zuge der redaktionellen Arbeit an den beiden Artikeln von Schulz und Müller wurde eine Namensgleichheit festgestellt, die Monika Müller unter dem Titel „Moyses Samuel – ein Schutzjude in Westfalen und Reckendorf? Einleitende Bemerkungen zu zwei Genisaquellen“ kommentiert. Michael K. Schulz ordnet in seinem Artikel „Ein Empfehlungsschreiben für einen Sofer in Westfalen aus dem Jahr 1755/1756“ nicht nur das frühneuzeitliche Fragment in den regional-historischen Kontext ein, sondern begibt sich darüber hinaus auf die schwierige Suche nach der Geschichte einzelner Individuen. In ihrem Artikel „Das Schutzgesuch des Moyses Samuel – eine landesgeschichtliche Kommentierung“ nähert sich Monika Müller der fundamentalen Bedeutung der Schutzherrschaft für Juden und Jüdinnen in der Frühen

⁴ Elisabeth Singer-Brehm: Historie von der Schönen Melusina. In: Rebekka Denz / Gabi Rudolf (Hg.): Genisa-Blätter. Potsdam 2015, S. 85–93.

Neuzeit über einen biografischen Zugang, den Lebensweg von Moyses Samuel aus Reckendorf.

Im dritten und letzten Kapitel des Bandes versammeln sich vier Aufsätze, in denen jeweils Genisafragmente im Zentrum der Betrachtung stehen, die auf unterschiedlichste Weise „Vor dem Scheitern bewahren“. So befasst sich Lenka Uličná in ihrem englischsprachigen Aufsatz „Amulets Found in Bohemian Genizot – A First Approach“ mit der schützenden Wirkung von schriftlichen Amuletten, die das Jüdische Museum in Prag beherbergt. Rebecca Ullrich wendet sich in ihrem Artikel „Sage diesen Psalm und er wird dir einen guten Anteil bringen“ – Eine Abschrift des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ in der Reckendorfer Genisa“ einem verwandten Thema zu. Sie stellt am Beispiel einer hebräischen Handschrift aus dem ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ dar, wie mittels magischer Beschwörung von Psalmen versucht wurde, Unglück abzuwenden. Im Zentrum der Ausführungen von Beate Weinhold unter dem Titel „Hilfe für Erez Israel. Spendenbelege in fränkischen Genisot: Eine Bestandsaufnahme“, geht es um die Halukkah – die Unterstützung armer Juden und Jüdinnen im Heiligen Land – als Sonderform des jüdischen Gebotes der Zedakah. Anhand einer überlieferten Spendenquittung aus der Genisa Veitshöchheim erläutert die Autorin nicht nur allgemeine Zusammenhänge der Spendensammlung traditioneller Juden und Jüdinnen, sondern geht auf die persönliche Motivation von Lazarus Ottensoser ein, der wie viele andere versuchte, aus der Ferne die Auswanderung von armen Juden und Jüdinnen nach Erez Israel zu unterstützen. Stefanie Fuchs verweist in ihrem abschließenden Artikel bereits in der Einleitung ihres Textes mit dem Titel „Worum geht es hier eigentlich? Ein illustriertes Fragment aus der Reckendorfer Genisa“ eindrücklich auf die unterschiedlichsten Möglichkeiten des Scheiterns, welche die Bearbeitung eines Genisafragments grundsätzlich in sich birgt. Zur dieser Thematik besteht auch zum bearbeiteten Psalmvers eine inhaltliche Verbindung. Hier erbittet der oder die Betende um die Gnade und Hilfe Gottes zur Bewältigung der Herausforderungen des Lebens. Die ausführlichen Erläuterungen von Fuchs zur Einordnung des Textes sowie der dort vorhandenen Illustration unterstreichen den Willen und die Fähigkeit der Autorinnen und Autoren die Unwägbarkeiten des Genisamaterials als Herausforderung anzunehmen und durch ihre Arbeit zum wissenschaftlichen Fortschritt beizutragen.

SCHIEDEN NICHT AUSGESCHLOSSEN

Neues zur Historie von der Schönen Melusina

von Elisabeth Singer-Brehm

Grunddaten der Quellen

Fragment 1



Abb. 1:
Inventarnummer: Keine vergeben.
© Elisabeth Singer-Brehm.

Fundort der Genisa: Alsenz (Donnersbergkreis, Rheinland-Pfalz).

Inventarnummer Genisaprojekt: Keine Inventarnummer vergeben.

Art und Umfang: Druck, 2 Blatt im Oktavformat, Titelblatt (Blatt 1) und folgendes Textblatt (Blatt 2) noch zusammenhängend wie im Druckbogen, unpaginiert.

Erhaltungszustand: Verschmutzt und verknittert, Ränder ausgefranst, Titelblatt fragmentiert (etwa bis zur Hälfte erhalten) und eingerissen, erstes Textblatt mit je einem größeren Loch in der oberen und unteren Blatthälfte, deutlicher Textverlust.

Sprache: Westjiddisch in hebräischer Quadratschrift und Raschi-Type.

Autor oder Autorin: Keine Angabe.

Ort: Keine Angabe.

Jahr: 18. Jahrhundert.

Drucker: Keine Angabe.

Fragment 2



Abb. 2:
Inventarnummer: M 0024.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Memmelsdorf (Unterfranken, Bayern).

Inventarnummer Genisaprojekt: M 0024.

Art und Umfang: Druck, 2 Blatt im Oktavformat, Titelblatt (Blatt 1) und letztes Textblatt (Blatt 4) noch zusammenhängend wie im Druckbogen, unpaginiert.

Erhaltungszustand: Verschmutzt und verknittert, oberer Rand bei beiden Blättern ausgefranst mit Textverlust. Beim Titelblatt auch linker Rand beschädigt, jedoch nur im unbedruckten Bereich; fünf kleine Löcher über die Seite verteilt, an diesen Stellen geringer Textverlust.

Sprache: Westjiddisch in hebräischer Quadratschrift und Raschi-Type.

Autor oder Autorin: Keine Angabe.

Ort: Keine Angabe.

Jahr: 18. Jahrhundert.

Drucker: Keine Angabe.

Quellentext

Über die beiden Fragmente

Als der Beitrag über das Fragment der jiddischen ‚Historie von der Schönen Melusina‘ aus der Genisa der Synagoge Alsenz¹ – hier Fragment 1 genannt – für die erste Ausgabe der ‚Genisa-Blätter‘ bereits druckfertig vorlag, fand ich ein weiteres Bruchstück des

¹ Elisabeth Singer-Brehm: Historie von der Schönen Melusina. In: Rebekka Denz / Gabi Rudolf (Hg.): Genisa-Blätter. Potsdam 2015, S. 85–93.

Erzählstoffs – hier Fragment 2 – in der Inventardatenbank zur Genisa Memmelsdorf verzeichnet.

Schon Ende der 1970er Jahre war diese Genisa vom Dachboden der ehemaligen Memmelsdorfer Synagoge geborgen und später dem Jüdischen Dokumentationszentrum Würzburg² zur Aufbewahrung übergeben worden. In den Jahren 2005 bis 2006 erfolgte ihre Inventarisierung durch das Genisaprojekt Veitshöchheim. Da ich damals noch kaum Erfahrung in der Erforschung der älteren jiddischen Erzählliteratur hatte, war mir die Besonderheit des Melusina-Fragments nicht bewusst, und ich vermerkte es nicht zur genaueren Untersuchung. Erst die jahrelange Beschäftigung mit den jiddischen Adaptionen deutscher und internationaler Volksbücher³ ließ mich erkennen, dass die ‚Schöne Melusina‘ im Jiddischen eine Rarität ist.

Zustandsbeschreibung

Das schlecht erhaltene Fragment 1 vermag insbesondere vom Beginn der Geschichte nur ein recht lückenhaftes Bild zu vermitteln. Der Erhaltungszustand von Fragment 2 ist dagegen deutlich besser. Es besteht aus dem ersten Blatt, das zugleich als Titelblatt dient, sowie aus dem vierten und letzten Blatt der ‚Historie‘. Sein Textinhalt kann abgesehen von den wenigen beschädigten Zeilen am oberen Blattrand nahezu vollständig erschlossen werden, so dass man gleich hoffen durfte, anhand von Fragment 2 inhaltliche Fehlstellen von Fragment 1 klären zu können.

Bei der vergleichenden Betrachtung war dann tatsächlich schnell zu ersehen, dass zumindest in Bezug auf das Titelblatt die zwei Fragmente einander ergänzen. Mehr noch, die Wort-für-Wort-Überprüfung der wenigen in beiden Fundstücken enthaltenen Textstellen des Titelblatts ergab, dass die Fragmente zweifellos zur gleichen Ausgabe gehören. Daher bietet es sich an, die Transkription so darzustellen, dass die in Fragment 1 beziehungsweise Fragment 2 erhaltenen Passagen nicht gegenübergestellt, sondern zu einem fortlaufenden Text vereinigt werden. Auf diese Weise wird nun der Inhalt von dreien der ursprünglich vier Blätter dieser Ausgabe rekonstruierbar.

² Heute Johanna-Stahl-Zentrum Würzburg.

³ „Der Terminus ‚Volksbuch‘ ist keine eigentliche Gattungsbezeichnung, sondern wurde erst Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt. Er bezeichnet sowohl bestimmte im Volk selbst entstandene Erzählungen als auch Werke, die ursprünglich aus dem Bereich der Höfischen Epik, der Heldensagen oder alter internationaler Erzählzyklen stammen und ab dem 15. und 16. Jahrhundert für den einfachen Leser umgearbeitet wurden. Auch das jüdische Lesepublikum fand, aller warnenden Worte ihrer religiösen Oberhäupter zum Trotz, Geschmack an derartigen Büchlein, und so sind im 17. Jahrhundert die ersten gedruckten Übertragungen ins Jüdisch-Deutsche zu verzeichnen.“ Singer-Brehm: Historie von der Schönen Melusina, S. 92.

Editorische Bestimmungen:

Die Transkription orientiert sich am Trierer System, das die buchstabengetreue Rekonstruktion des Originals erlaubt und gleichzeitig die Möglichkeit bietet, über die Transkription hinaus den jeweiligen Lautstand, soweit er erschließbar ist, kenntlich zu machen.⁴ Im vorliegenden Text wird zugunsten der besseren Lesbarkeit, aber zu Lasten der Rekonstruierbarkeit weitestgehend auf die diakritischen Zeichen der Trierer Umschrift verzichtet. Gesetzt wird lediglich „h“ für Chet in der hebräisch-aramäischen Komponente. Da sich der Autor offensichtlich darum bemühte, die deutsche Sprache in Syntax und Grammatik nachzuahmen, wäre ihm wohl auch daran gelegen gewesen, dass sich die Aussprache ans Deutsche anlehnt. Aus diesem Grund wird mittelhochdeutsches langes â als „a“ transkribiert, nicht als „o“, wie es für das Westjiddische korrekt wäre.

Als Lesehilfe sind Bindestriche und einige Satzzeichen hinzugefügt; Schrägstriche stehen für die im Original verwendete Interpunktion.

Die runden Klammern gehören zu der im Original verwendeten Zeichensetzung. Unterstreichung markiert die Kolumnentitel. Im Original größer gesetzte Wörter werden auch in der Umschrift mit einer größeren Schrift wiedergegeben.

Nicht kursiv in eckigen Klammern gesetzte Buchstaben und Wörter sind sinnge-
mäßige Ergänzungen an schlecht lesbaren Stellen. Drei Punkte zwischen eckigen Klammern kennzeichnen völlig unlesbare Stellen oder Textverlust.

Durch unterschiedliche Farben wird in der Transkription dargestellt, aus welchem Fragment der Text stammt: Schwarz gedruckte Textteile sind in beiden Fragmenten erhalten, pink gefärbte nur im Fragment aus der Genisa Alsenz, blau gefärbte nur im Fragment aus der Genisa Memmelsdorf.

Blatt 1 recto

(1r/01) *historie*

(1r/02) *wunderliche beschreibung*

(1r/03) *fun der schene Melusina*

(1r/04) *ain kinigs-tochter*

(1r/05) *ous frankreich*

(1r/06) *was sich hat zu-getragen [...] ain wo-nderliche*

(1r/07) *sach mit der schene (Melusina) di selbige*

(1r/08) *war ain far-flucht [...]ns geworen ouf*

⁴ Erika Timm (Hg.): Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzenroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita. Tübingen 1996, S. CXLVIII.

- (1r/09) *di (manier) das si hat musen ale noch ainen tag sich*
 (1r/10) *fer-schlisen in ain besonder [...] (heder)⁵ un' hat kain menssch*
 (1r/11) *dorfen zu ir kumen den [...] tag den in den (heder)*
 (1r/12) *batet si ain bad darin [...] [s]i sich baden / da war*
 (1r/13) *si ale mal den tag ain [...] bis [...] di [...]*
 (1r/14) *fun oben arunter / ser schen gestalt als nur ain weibs*
 (1r/15) *person sein mag in der ganze welt / aber [...]*
 (1r/16) *an un' weiter war si' formirt als ain schwanz fun ain*
 (1r/17) *grosen fisch / si war solche wunderlich bes ponim⁶ das si*
 (1r/18) *sich kunte fer-stelen wi si gewolt hat.*

- (1r/19) *di gemelte schene (Losina) hat sich p[F]⁷legen auf-*
 (1r/20) *zu-halten in wilden wald bei ain schenen brunen /*
 (1r/21) *es tragt sich amal zu das ain junger prinz ous frankreich*
 (1r/22) *sich in weg i[n] disen wald far-irt hat / un' is ganz*
 (1r/23) *fun ale seine bedinte ab-gekumen / [e]r reitet bin un' wider*
 (1r/24) *in wald arum aber er kam [...] tifer in wald / der*
 (1r/25) *junger prinz Rainmunt genant er[schre]kte sich ser un' war*
 (1r/26) *ser betribt / er lis entlich sein pfert abin gen wo*
 (1r/27) *es selbert welt un' gedachte der libe got wert im*
 (1r/28) *genad ton un' im bei menschen helfen zu kumen:*
 (1r/29) *wi*

Blatt 1 verso

- (1v/01) *wunderliche historie*
 (1v/02) *wi der prinz aso reitet kam er zu dem brunen*
 (1v/03) *wo sich di schene (Melusina) hat auf-gehalten*
 (1v/04) *un' sach das wunder-schene frauen-zimer da sten.*
 (1v/05) *da-durch er an ale seine betribtnus far-gestellt, si*
 (1v/06) *tretet den jungen prinzen in den weg herfor / un'*
 (1v/07) *greift das pfert bei dem zam un' sprach libster*
 (1v/08) *prinz Rainmunt, reitet nit aso far-bei ich wais eier an-*
 (1v/09) *ligent gar wol / seit weiter nit betribt in eiern*
 (1v/10) *edeln gemit / ich bin di schene (Melusina) un' wald-*

⁵ Jiddisch für Zimmer.

⁶ Jiddisch für Gesicht.

⁷ Druckfehler: Schin statt Pe.

- (1v/11) *(getin) genant di eier edele wider erkwiken kan*
 (1v/12) *diser prinz Raimunt nam[...]r sein ganz herz ire grose*
 (1v/13) *schonhait das er fun s[ein]n pfer arunter sprung / un'*
 (1v/14) *werft sich zu ire fusen un' sprach aler seebnste ouf*
 (1v/15) *erden ich bite in tifster [unter] tenigkait si solte*
 (1v/16) *mir far-zeien das ich mein sch[...] kegen ihr nit gleich*
 (1v/17) *ob-gestartet hab m[ein b]etribnus wegen far-irung*
 (1v/18) *[d]es waldes hat mich in grose besterzung gesezt:*
 (1v/19) *ich bite nun weiter si befehle mir was ich tun sol das*
 (1v/20) *ich [wide]r zu mein land un' leit komen mechte:*
 (1v/21) *da sprach di schene (Melusina) mer nit aso stet*
 (1v/22) *ouf fun der erden / ihr edels geblit un'*
 (1v/23) *taferer (avilir Rainmunt) seinen mir wol gevogen*
 (1v/24) *er ist uns ser an-genem / wi der prinz berte*
 (1v/25) *das si im bei den namen nent / far-wunderte er sich*
 (1v/26) *ser un' gedacht das kente um-meglich ain natirlecb*
 (1v/27) *mensch sein / un' sprach zu ir schenster engel si nent*
 (1v/28) *mich bei' meine namen ich far-wunder mich wi si das wissen*
 (1v/29) *kente . si entferte [ih]m du edler (prinz) ich bin*
 (1v/30) *dein glik un' wen er [mich] zu seiner gemalin wil nemen*
 (1v/31) *aso were es im sein leb-tag an reichtum un' grose*
 (1v/32) *kinigliche ebr nit mangeln / un' noch mer sagt si zu*
 (1v/33) *im mir weren auch das glik haben seks kinigliche prinzen*
 (1v/34) *mit anander zu zeigen / di selbige auch das glik haben*
 (1v/35) *weren durch ihre grose held-mut un' daten das si di*
 (1v/36) *greste*

Blatt 2 recto

- (2r/01) *fun der schene (Melusina)*
 (2r/02) *greste kinigreich in fremden lender werden bestreiten*
 (2r/03) *un' beherschen / un' den zum kronen un' zepter gelangen*
 (2r/04) *werden / bir-mit seit getrest mein libster (prinz)*
 (2r/05) *(Raimunt) un' bite eich weiter ale trouerkait eiers*
 (2r/06) *herzen awek zu werfen / den mein gros reichtum was*
 (2r/07) *ich im als mein libster schaz ain-hendig on-lifern*
 (2r/08) *werde / wert er schwerlich bei seinem fathers [sein]*
 (2r/09) *bof gesehen haben / un' si sagt weiter zu im [...]*
 (2r/10) *sich [nimehr] (resolfiren) in zeit fun seks [stunt]*

- (2r/11) *er tun welt / den si mus nun wider in ir schlos [zu]*
 (2r/12) *ire leiten gen / in-dem reden fer-schwindet di sbe[ne]*
 (2r/13) *(Melusina) far seinen augen. den Rainmunt der kinigliche*
 (2r/14) *(prinȝ) [selbst] [...] [darüber betribt] war:*
 (2r/15) *di seks [stunt] [...]*
 (2r/16) *habe (Melusina) wi [...]*
 (2r/17) *klaider frauen-zimer un' [...]*
 (2r/18) *(Melusina) [...]*
 (2r/19) *[...]*
 (2r/20) *selbsten [...]*
 (2r/21) *[...]*
 (2r/22) *[...]*
 (2r/23) *si ȝu nehmen far aine gemalin:*
 (2r/24) *da fing der (prinȝ Rainmunt) an un' sprach: aler-*
 (2r/25) *libste (Melusina), ich fer-spreche eich meine*
 (2r/26) *[...] bis in den tot ȝu fer-bleiben*
 (2r/27) *bin-kegen bit ich mir ous [...] meine samptliche bouche*
 (2r/28) *[...] mechten berufen werden ȝu dem bei-*
 (2r/29) *lager welches in ȝeit fun fir wochen ohne*
 (2r/30) *feh/[barkait] der bechst kinigliche pracht fol-zogen /*
 (2r/31) *[...] worouf si sich [ana]nder di bent gebten /*
 (2r/32) *un' schwebrten ananden mit der bechste fer-[...]kait*
 (2r/33) *aber*

Blatt 2 verso

- (2v/01) *un' fun prinȝen Rainmunt*
 (2v/02) *aber er war mit dieser mainung ous-gehalten das di*
 (2v/03) *schene (Melusina) solte ain tag in der woch frei*
 (2v/04) *haben sich in ibren besonderen zimer ȝu fer-schlisen das kain menscb*
 (2v/05) *wisen sol was si darinen tut / un' der (prinȝ) ach niks wisen*
 (2v/06) *sol sonsten mechte es ȝu seinen aigenen gresten schaden sein / es*
 (2v/07) *wert entlich an-stalt ȝu der hochȝeit gemacht / so di*
 (2v/08) *schene Melusina gab iren libsten Rainmunt erloubnis abaim*
 (2v/09) *ȝu rau[sen] seine kinigliche eltern an-ȝu-ȝaigen seinen wol-stant /*
 (2v/10) *[...] ein-ȝu-laden ouf der hochȝeit wi fer-[sprochen]*
 (2v/11) *ist woren fun baider-seits:*
 (2v/12) *di schene (Melusina) bat ain mechtig schen [schlos]*
 (2v/13) *in den wald da firt si iren libsten ((Rainmunt))*

- (2v/14) *arein / un' gab im mit solche kinigliche [...]*
 (2v/15) *un' [awonim towos]⁸ [...]*
 (2v/16) *[...] begleiten mit fünf [...]*
 (2v/17) ((Gawelir)) *un' mit so fil kutschun un bant-[pferd] da*
 (2v/18) *nit zu beschreiben is fun den grosen pracht[...] is*
 (2v/19) *[...] gewesen ist / entlich der (prinz) [...]*
 (2v/20) *[...] mit ale seine leit in [...]*
 (2v/21) *[...] es war ain [...]*
 (2v/22) *[...] kam bei das ganze la[nd]*
 (2v/23) *als [...] (Rainmunt) fer-zelt*
 (2v/24) *di schene (Melusina) genant un' [...] mit seiner (cale⁹)*
 (2v/25) *schlos bat / un' ir gros reichthum fun (awonim towos)*
 (2v/26) *gleich wi meine libe eltern sehen kenen was ich hab mit-*
 (2v/27) *gebracht un' der groser auf-zug fun ale meine leiten*
 (2v/28) *un der wald wo di [...]*
 (2v/29) *schlos drinen bat war nit weiter als zwai tag-rais fun*
 (2v/30) *seinem her faters kinigliche stat gelegen:*
 (2v/31) *wi der (melech¹⁰) un' di (malce¹¹) solches bert*
 (2v/32) *mit der greste fer-wunderung fun iren*
 (2v/33) *liben son (prinz Rainmunt) / da is fer-kert woren ir*
 (2v/34) *grose*

Blatt 3 recto/verso

Fehlt.

Blatt 4 recto

- (4r/01) *[fun der] schene (Mel[usina])*
 (4r/02) *[...] [sch]ene (Melusin[a]) [...] (hossen¹²) is*
 (4r/03) *unt[...] [w]elche di kost-w[...] di schw[...]hr*
 (4r/04) *un' schwiger der (melech) un' (malce s[i]zt [...] [ma]cht si sich*
 (4r/05) *gleich arunter fun ir k[i]st / mit den [...] iren (hossen)*
 (4r/06) *un' antpfangt si mit di aler grest[c] (komplementen)*
 (4r/07) *un' firt si mit anander in ir schlo[s] da war der (melech)*

⁸ Jiddisch für Edelsteine.

⁹ Jiddisch für Braut.

¹⁰ Jiddisch für König.

¹¹ Jiddisch für Königin.

¹² Jiddisch für Bräutigam.

- (4r/08) *mit seine (joezim¹³) noch mer far-wundert wi er sach di'*
 (4r/09) *grose ordnung wi si ire hof-haltung aso gar prechtig*
 (4r/10) *firt / un' ohne ainigen z̄weifel an-zu-sehen war / das es ales*
 (4r/11) *na[t]¹⁴ürlech is un' rechte menschen sein musen:*
 (4r/12) **wi** *der (melech) dos ales geseben hat / aso sagt*
 (4r/13) *er zu seinem son den (prinzen Rainmunt) / tu*
 (4r/14) *doch dises um mir un' deiner muter ain genigen*
 (4r/15) *zu ton / sag zu deiner (cale) di schene (Melusina) das*
 (4r/16) *ich un' dein frau muter di kinigin wolten gern alainig*
 (4r/17) *mit ir sprechen / der junge (melech) ging gleich zu seiner*
 (4r/18) *(cale) un' sagt ir solches an / woriber si herzlich*
 (4r/19) *erfreit war / un' stellte aso gleich noch der tavel*
 (4r/20) *di (audienz) an / wi ach der (melech) si gefragt*
 (4r/21) *hat mit ganzer ernst / un' auch di (malce) mit*
 (4r/22) *schreidigen augen / un' sprachen mir geben dir unser kind*
 (4r/23) *un' unseren erben den (prinzen) / un' mir wisen gar nit*
 (4r/24) *dein stant un geburt-stam deiner eltern / also welen*
 (4r/25) *mir dich gebeten haben sag uns di warhait:*
 (4r/26) **da** *entfernt di schene (Melusina) mit grosen far-*
 (4r/27) *stant den (melech) un' sprach / gros-*
 (4r/28) *mechtiger un' durch-louchstiger kinig / un' mein*
 (4r/29) *genediger her schwiger-fater / ich finde mich ganz schuldig*
 (4r/30) *zu sein ibnen di warhait fun meiner beschafenhait genzlich*
 (4r/31) *zu entdecken / ire maestet solen wisen das ich ain*
 (4r/32) *kinigs (Helmat) in (Albani[en]) tochter bin / un'*
 (4r/33) *ain mer wunder bin halb mensch un' halb fisch / un' fun*
 (4r/34) *gebubrt meiner muter aso geboren / wi wol ich ale woch*
 (4r/35) *seks*

Blatt 4 verso

- (4v/01) [un' fun] prinzen R[ainmunt]
 (4v/02) *seks tag [...]leich ain m[ensch] mit ale glider*
 (4v/03) *bin / aber a[in tag in] der woch mus ich [...] es ganz tag*
 (4v/04) *fer-schlosen [...] ain besunder (heder¹⁵) / worinen ich mein*

¹³ Jiddisch für Berater.

¹⁴ Druckfehler: Schin statt Tet.

¹⁵ Jiddisch für Zimmer.

- (4v/05) *bad-stub [...] dem ich mich baden tu / den bin*
 (4v/06) *ich wi ich gebo[ren] bin halb fisch un' halb mensch / un'*
 (4v/07) *wo mir das grose [reich]chtum aber kumt das wil ich ibre*
 (4v/08) *maiestet ach far-[ze]len / es hat far zeiten ain gewaltiger*
 (4v/09) *(melech) in den schlos gewont / weil er aber fil mit*
 (4v/10) *um-recht erworben / aso is zur lezt das schlos mit*
 (4v/11) *im un' ales ain gesunken / ich aber habe di genade*
 (4v/12) *gehabt um solches zu besizzen / durch di himlische (planeten)*
 (4v/13) *meines glikes / un' aieren (prinzen) zur gemal zu bekumen*
 (4v/14) *welcher mir kain mensch onf erden mer nemen ken:*
 (4v/15) **der** *(melech) hert ir ales zu mit grose fer-*
 (4v/16) *wunderung / das er mit seinem ainigen prinzen*
 (4v/17) *solte solche geferiche bei-lager halten /*
 (4v/18) *der (melech) must es entlich doch geschehen lasen / weilen*
 (4v/19) *sein son mit ibr schon far-her ain eidlichen fer-bindung*
 (4v/20) *gemacht / als den war das bei-lager gehalten woren*
 (4v/21) *ganzer fir wochen mit di aler greste far-gnigung /*
 (4v/22) *noch dise war der (melech) wider begleitet bis far den*
 (4v/23) *wald un' kam gliklich mit seine leit in sein schlos /*
 (4v/24) *aber er bejamerte sein son ale sein lebe-tag / entlich der*
 (4v/25) *(melech) sturb / der (prinz Rainmunt) erbte das ganze*
 (4v/26) *kinigreich / un' lebte in gute ru mit seiner (Melusina)*
 (4v/27) *un' zeigte mit ir seks sin di ale ser wunder-*
 (4v/28) *barlich fun gebubrt waren / aber si waren*
 (4v/29) *ale grose krigs-helden / bis si sich*
 (4v/30) *entlich aso weit gar mainster*
 (4v/31) *gespilt un' ain itlicher*
 (4v/32) *fun ihnen (melech)*
 (4v/33) *woren is:*
 (4v/34) *slik¹⁶*

¹⁶ Hebräisch für Ende.

Text zu den Quellen

Vom Volksbuch zur Historie¹⁷

Über die Ergänzung der Textrekonstruktion hinaus vermag das Melusina-Fragment aus der Genisa Memmelsdorf zu einigen weiteren neuen Erkenntnissen zu verhelfen.

Gegenüber ihren deutschen Pendanten traten die späten jüdischdeutschen Volksbuch-Adaptionen mit einer noch stärkeren Tendenz zur Kürze hervor. Der erhebliche Qualitätsverlust, mit dem die Reduzierung der einst umfangreichen Werke auf nur noch wenige Seiten einherging, ist ganz besonders darauf zurückzuführen, dass die Verfasser zumeist keine Schriftsteller, sondern „copyists and publishers“¹⁸ waren, die oft gar nicht die Fähigkeit besaßen, die extrem gekürzten Versionen künstlerisch anspruchsvoll durchzuformulieren. Wenn dann auch noch, wie die Analyse mancher Texte zeigt, verschiedene Vorlagen benutzt wurden, waren Ungereimtheiten und Fehler geradezu vorprogrammiert.

Die ‚Historie fun der schene Melusina‘ ist mit ihrer Präsentation der Erzählung, die in der verwandten deutschen Fassung des Thüring von Ringoltingen¹⁹ knapp 200 Seiten umfasst, auf nur acht Seiten ein Extrembeispiel für die jiddischen ‚Kurzvolksbücher‘. Ihr Verfasser hatte offensichtlich erkannt, dass sich die Handlung aus vielen kleinen Geschichten zusammensetzt – über Raimunds Abstammung, über Melusinas Abstammung, über beider Beziehung zueinander und über das Leben ihrer Söhne –, die gut voneinander gelöst und beinahe nach Belieben eingesetzt und arrangiert werden können. Obwohl diese Feststellung von einigem literarischem Verstand zeugt, war er doch nicht talentiert genug, sein Konzept einwandfrei umzusetzen. Allerdings ist bei der Beurteilung der Unstimmigkeiten im Text zu beachten, dass sie teilweise auch der Verwendung eines für Märchen typischen Stilmittels zuzuschreiben sein könnten, auf das in den jiddischen Historien immer wieder gerne zurückgegriffen wird und das auch in anderen Versionen der ‚Melusina‘ zur Betonung des märchenhaft anmutenden Wunderbaren²⁰ zum Einsatz kommt, nämlich der Isolation. Sie bewirkt, dass jede Episode in sich verkapselt ist. Vorher Geschehenem muss keine Beachtung geschenkt werden, und manche Elemente der Erzählung wirken sich nicht, wie man erwarten würde, nach

¹⁷ Historie nannte man seit dem späten 16. Jahrhundert die Gattung jiddischer „Erzählungen, deren nicht-jüdische Herkunft infolge Beibehaltung der ursprünglichen Personennamen, Angaben zum Sozialstatus und dergleichen auch dem durchschnittlichen jüdischen Leser bewußt bleiben mußte.“ Erika Timm: Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa: Eine neu aufgefundene Maisé-Handschrift. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 117. Tübingen 1995, S.243–280, hier S.249–250.

¹⁸ Arnold Paucker: *The Yiddish versions of the German Volksbuch*. Nottingham 1959, S. 25.

¹⁹ Vgl. Singer-Brehm: *Historie von der Schönen Melusina*, S. 91.

²⁰ Vgl. Rachel Raumann: Die „Melusine“ Thürings von Ringoltingen. In: Dieter Breuer / Gábor Tüskés (Hg.): *Fortunatus, Melusine, Genovefa. Internationale Erzählstoffe in der deutschen und ungarischen Literatur der Frühen Neuzeit*. Bern 2010, S.185–186.

allen Richtungen aus, sondern werden nach einer Seite oder nach mehreren Seiten hin nicht fortgeführt. Diese sogenannten stumpfen Motive sind echt märchenhaft und nicht durch mangelhafte Übertragung entstanden.²¹ In den Historien ist allerdings eine sichere Abgrenzung zwischen bewusst eingesetztem Stilmittel und Unachtsamkeit nicht immer möglich.

So heißt es etwa auf Seite 1 recto in Zeile 8 der ‚Melusina‘, sie sei verflucht worden, auf Seite 4 verso in Zeile 6 äußert sie aber, sie sei von Geburt an *halb mensch un‘ halb fisch*. Betrachtet man nur den jiddischen Text, wäre neben der Isolierung als Erklärung für diesen Widerspruch denkbar, dass Melusina bereits vor ihrer Geburt verflucht worden war oder dass sich der Fluch nur auf das einmal wöchentliche Einschließen in einem separaten Zimmer bezieht (1r/08–11) und ihre sonderbare Gestalt (1r/14–17) nichts mit der Verwünschung zu tun hat.

Ein Grund für die Unstimmigkeit könnte auch die Verwendung zweier unterschiedlicher Vorlagen sein. Doch die älteren Melusinenversionen weisen noch in eine andere Richtung: Melusina und ihre beiden Schwestern waren von ihrer Mutter Presine verflucht worden, nachdem die drei Mädchen gemeinsam ihren Vater, wegen seines gegenüber der Mutter gebrochenen Eides, in einen Berg gesperrt hatten. Allerdings wird das, je nach Übersetzung, nur bei genauem Textstudium eindeutig ersichtlich. Thüring von Ringoltingen hebt in seiner Fassung die Ambivalenz von Melusinas wunderbarer Disposition auch durch die unterschiedlichen Angaben zum Ursprung ihrer Alterität hervor: In der Vorrede stellt er sie zunächst als ein Wunder Gottes vor, später lässt er die Mutter berichten, sie habe Melusina diese Gabe gegeben, und erst gegen Ende des Texts wird durch Melusinas Schwester Meliora deutlicher ausgesprochen, dass es ein Fluch der Mutter war, der die Töchter zu Gespenstern werden ließ.²² Der jiddische Schreiber übernahm zwar den Wechsel der Urheberschaft, die Konstruktion dahinter hat er aber vielleicht gar nicht durchschaut; zumindest gab er sie falsch wieder, als er die Verfluchung in die Einleitung verschob und das Geben einer Gabe durch die Mutter als ‚von Geburt an‘ interpretierte.

Ähnlich ins Stolpern geriet der Verfasser auch an einer anderen Stelle, die „das feenhaft-Wunderbare“²³ Melusinas symbolisiert. Als Raimund zum ersten Mal Melusina am Brunnen im Wald begegnet, spricht sie ihn im Verlauf der Unterhaltung mit seinem Namen an, was ihn verwundert vermuten lässt, es mit einem übernatürlichen Wesen zu tun zu haben. Doch in der ‚Historie‘ kommt dieses sehr alte Motiv des Melusinenstoffs – es findet sich bereits in der Version von Gervasius von Tilbury aus dem 13. Jahrhundert – nicht nur einmal in dem Gespräch zum Einsatz: Melusina beginnt

²¹ Vgl. Max Lüthi: Das europäische Volksmärchen. München 1974, S. 44–59.

²² Vgl. Raumann: Die „Melusine“ Thürings von Ringoltingen, S. 185–187.

²³ Ebd. S. 185.

ihre Rede schon unmittelbar mit der namentlichen Ansprache (1v/08). Verwunderung ruft ihr Wissen um seinen Namen bei Raimund jedoch erst später hervor, als sie ihn – nun an der Stelle, wo es auch nach Thüring von Ringoltingen steht – erneut damit anspricht (1v/23–27). Ob der Autor erhoffte, durch die zweimalige, voneinander isolierte Nennung des Namens den geheimnisvollen Charakter noch zu verstärken oder ob er im Eifer des Abschreibens einfach gar nicht bemerkte, dass bei einer früheren Namensnennung auch Raimunds Erstaunen mit nach vorn gezogen werden müsste?

Gut gelang dem Verfasser hingegen das Herauskürzen der Anfangsgeschichte um Raimunds Herkunft und um die Ursache seines Verirrens im Wald. Es blieb davon aber noch gerade so viel erkennbar, dass auch hier die Übersetzung Thüring von Ringoltingens oder eine ihr nahestehende Fassung als Vorlage anzunehmen ist: Raimund ist mit seinem Cousin und Ziehvater im Wald auf der Jagd, in deren wildem Lauf sie den Anschluss an ihr Gefolge verlieren und Raimund schließlich im Kampf gegen ein Wildschwein aus Versehen seinen Cousin tötet. Von diesem Szenario, einem für jüdisches Publikum denkbar ungeeigneten Lesestoff, ist in der ‚Historie‘ nichts Anstößiges mehr übrig: Raimund wird, was ein weiteres Mal den märchenhaften Charakter verstärkt, ohne lange Familiengeschichte als junger Prinz vorgestellt, der, ohne Angabe von Gründen, *fun ale seine bedinte ab-gekumen* sich verirrt und darüber verzweifelt ist (1r/23–28). Auch im anschließenden Dialog verfolgt der Autor diesen Entwurf der Handlung konsequent weiter, indem er Melusina schlicht mit *ich wais eier an-ligent gar wol* (1v/08–09) darauf Bezug nehmen und Raimund *mein betribnus wegen far-irung des waldes hat mich in grose besterzung gesezt* (1v/17–18) wiederholen lässt.

Am Ende der ‚Historie‘ wurde beim Kürzen weit weniger sorgfältig gearbeitet. Erneut den Charakter eines Märchens imitierend, brach der Verfasser die Handlung bei der Hochzeit von Melusina und Raimund ab.²⁴ Doch anstatt es – echt märchenhaft – bei *prinz Rainmunt erlbe das ganze kinigreich un‘ lebte in gute ru mit seiner Melusina* (4v/25–26) bewenden zu lassen, drängte es den Schreiber offenbar, noch einen Ausblick anzuhängen. Hier wollte er rasch zusammenfassen, was in den Volksbuchausgaben meist einen großen Teil der Geschichte ausmacht: die Erzählungen über die Kinder des Paares. Allerdings missglückte ihm diese Skizze. Um für Klarheit zu sorgen, hätte es entweder einiger Worte mehr oder einer noch radikaleren Kürzung bedurft. In der vorliegenden Form ist kaum mehr als der grobe Sinn zu verstehen: Melusina und Raimund hatten sechs Söhne, die als große Kriegshelden schließlich alle selbst König wurden. Insbesondere die Anspielung *di ale ser wunder-barlich fun gebuhrt waren* (4v/27–28) durchschaut

²⁴ „Die einzige bleibende Verbindung, die der Held eingeht, die Ehe, interessiert das Märchen nur, solange sie wieder getrennt werden kann; ist sie einmal fest und gesichert, so bricht die Erzählung ab. Die Heirat ist nicht das Ziel, sondern nur Schlusspunkt des Märchens.“ Lüthi: Das europäische Volksmärchen, S. 53.

man erst nach einem Blick in eine ausführlichere Fassung: Wohl als Zeichen dafür, dass die Söhne aus einer Mahrtehe²⁵ hervorgingen, sind – so wird dort detailliert ausgeführt – ihre Gesichter, ein jedes auf andere Weise, sonderbar entstellt. Dem Autor der ‚Historie‘ fehlte aber auf nur acht Textseiten der Platz für solche Schilderungen. Möglicherweise wären die Fratzen für seine jüdische Leserschaft auch zu anstößig gewesen. Dennoch hatten ihn die hässlichen Antlitze anscheinend so beeindruckt, dass er zumindest einen kleinen Hinweis darauf in seine Adaption übernehmen wollte.

Eine ungestörte Mahrtehe

Einen noch wesentlicheren Erzählabschnitt des Melusinenstoffs betrachtete der Verfasser dagegen nicht einmal als wichtig genug, um ihn in den Ausblick zu integrieren. Vielmehr änderte er den Ablauf so, dass dieser Teil der Geschichte sich erübrigt. Im Zuge des Eheversprechens muss Raimund Melusinas Forderung akzeptieren, sie solle *ain tag in der noch frei haben sich in ihren besonderen zimer zu fer-schlisen das kain mensch wisen sol was si darinen tut / un' der (prinze) ach niks wisen sol sonsten mechte es zu seinen aigenen gresten schaden sein* (2v/03–06). In den Vorgängerversionen verletzt Raimund irgendwann dieses Tabu und damit seinen Schwur, sieht seine dämonenhaft entstellte Frau und verliert sie schließlich deswegen. In der ‚Historie‘ fehlt jeder Hinweis auf den gebrochenen Eid²⁶ und Melusina klärt selbst bereitwillig über ihre sonderbare Gestalt auf, als Raimunds Eltern sie bei der Hochzeitsfeier nach ihrer Abstammung fragen (4r/23–4v/06). Damit ist das Geheimnis, wie Melusina ihren „freien Tag“ (vgl. 2v/03-04) verbringt, gelüftet und jeglichem Argwohn Raimunds, der ihm Anlass geben könnte, seinen Schwur zu brechen, die Grundlage entzogen.

Dass der Autor gerade dieses Motiv für verzichtbar hielt, ist verwunderlich. Wie erwähnt, spielt es in früheren Varianten der ‚Schönen Melusina‘ eine tragende Rolle. Nicht nur in den der jiddischen Adaption nahen Versionen, sondern auch schon in alten, entfernt verwandten Geschichten, etwa dem Märchen von Amor und Psyche, basiert die Handlung auf der durch das Verbot und seine Übertretung gestörten Ehe eines übernatürlichen oder verzauberten Wesens mit einem Sterblichen.²⁷

Innerhalb der jüdischen Erzähltradition erfreut sich die Kombination von Mahrtehe und Eidbruch ebenso großer Beliebtheit, jedoch oft mit einer auffallenden Gewichtung der beiden Motive. Der elbische Charakter eines Ehepartners ist weniger

²⁵ Vgl. Lutz Röhrich: Mahrtehe: Die gestörte M[ahrtehe]. In: Rolf Wilhelm Brednich u. a. (Hg.): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 9. Berlin / New York 1999, Sp. 44–53.

²⁶ Vgl. Wolfgang Brückner: Eid, Meineid. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 3. Berlin / New York 1981, Sp. 1125–1140.

²⁷ Vgl. Georgios A. Megas: Amor und Psyche. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 1. Berlin / New York 1977, Sp. 464–472, hier Sp. 465.

bildhaft ausgestaltet und tritt deshalb weniger stark hervor. So wird etwa in ‚Der Jüngling und die Dämonin²⁸‘ zwar klar benannt, dass die Braut eine Dämonin ist, aber kein Wort über deren Gestalt oder andere konkrete Eigenschaften verloren. In der ‚Historie fun ain fischer sein son‘ bleibt offen, ob die Ehe eines Menschenmannes mit einer mythischen Frau oder die zweier Märchenwesen dargestellt werden soll: Der zunächst in einem historischen und damit eindeutig irdischen Kontext eingeführte Fischersohn ist später mit Zauberkraften und Erkennungszeichen²⁹ ebenso überirdisch ‚angehaucht‘ wie seine Ehefrau, eine verwunschene Prinzessin, die über einen Zauberring³⁰ verfügt.³¹ Auch die ‚Maise westindie³²‘ handelt von der Verbindung mit einer nicht genauer beschriebenen Dämonin, deren Übernatürlichkeit ohne ihr Bekenntnis, eine ‚Schede³³‘ zu sein, zunächst kaum zu erkennen wäre.³⁴ Die in vielem der ‚Maise westindie‘ ähnliche Geschichte ‚Die gebrochenen Eide³⁵‘ beschreibt mit einer Prinzessin, die zwar kein Mensch, deren ‚Leib doch ohne Fehl ist³⁶‘, die magische Kräfte besitzt und unsichtbar sein kann, deutlicher als die zuvor genannten Werke das dämonische Wesen. Mit ihrem Titel aber weist sie unmissverständlich darauf hin, worauf das Hauptaugenmerk des jüdischen Lesepublikums bei dieser Erzählung – ebenso wie bei allen anderen Erzählungen des gleichen Typs – gerichtet sein soll: nicht auf die Mahrtenehe oder die Merkwürdigkeiten ihres nichtmenschlichen Parts, sondern auf die Bedeutsamkeit der Einhaltung von Versprechen.

Vermutlich hofften die Autoren, ihren unterhaltenden, oft wenig religiösen Geschichten, die manchem gar als gottlos galten³⁷, durch die Betonung des moralischen Elements Legitimität zu verschaffen.³⁸ Teilweise wiesen die Verfasser bereits in der Vorrede explizit auf den pädagogischen Nutzen ihrer Werke hin, wie etwa bei der ‚Historie fun ain fischer sein son‘, in der die Warnung vor dem Eidbruch zugunsten

²⁸ Chajim Bloch: Kabbalistische Sagen. Leipzig 1925, S. 54–58.

²⁹ Vgl. Rainer Wehse: Erkennungszeichen. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 4. Berlin / New York 1984, Sp. 180–194.

³⁰ Vgl. Klaus Graf: Ring. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 11. Berlin / New York 2004, Sp. 688–696.

³¹ Vgl. Elisabeth Singer: Die Geschichte vom Fischer und seinem Sohn. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 33/34. Würzburg 2006, S. 18–40.

³² Sara Zfatman: Yiddish Narrative Prose from its Beginning to ‚Shivhei ha-Besht‘ (1504–1814) [Hebräisch]. Jerusalem 1985, S. 51, Nr. 33.

³³ Jiddisch für Dämonin.

³⁴ Vgl. Sara Zfatman: Origin and Originality in the Early mayse-bikhil ‚Mayse Vestindie‘ (Prague, ca. 1665) – A Case Study. In: Israel Bartal / Ezra Mendelsohn / Chava Turniansky: Studies in Jewish Culture in Honour of Chone Shmeruk [Hebräisch]. Jerusalem 1993, S. 95–152.

³⁵ Vgl. Thomas Keightley: Mythologie der Feen und Elfen; vom Ursprunge dieses Glaubens bis auf die neuesten Zeiten. Zweiter Theil. Weimar 1828, S. 368–381.

³⁶ Ebd. S. 375.

³⁷ Vgl. Leo Landau: Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed Version of the Legend of King Arthur. Leipzig 1912, S. XLIII.

³⁸ Vgl. Timm: Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa, S. 250.

eines – wohl durch die Märchenvorlagen der Geschichte inspirierten – glücklichen Endes³⁹ etwas in den Hintergrund tritt und ohne die Vorankündigung vielleicht nicht richtig wahrgenommen würde: „ihr kent öuch ain musser ab-nemen⁴⁰, wi man sol alezeit got-forchtig sein un‘ in rechten weg gehen. aso wert ir soche sein zu kumen leḥaje olom habo⁴¹, omen.“⁴²

Die ‚Historie fun der schene Melusina‘ bricht in jeder Hinsicht mit dieser Tradition: Sie verzichtet auf die Episode um den gebrochenen Eid, kommt ohne jeden Umweg zu einem Happy-End und gibt damit ihren moralischen Anspruch vollständig auf. Stattdessen legt sie den Schwerpunkt auf die unterhaltende Darstellung der überirdischen Merkmale Melusinas und ihres Umfelds. Besonders markant dabei ist, dass entgegen der in den anderen oben vorgestellten jüdischen Geschichten deutlich wahrnehmbaren Scheu vor bildhaften Beschreibungen von Dämonen die Schilderung von Melusinas unheimlicher Gestalt hier – in der Vorrede (1r/14–18) und gegen Textende (4r/32–4v/06) wiederholt – sogar eine exponierte Stellung einnimmt. In der Verbindung mit dem glücklichen Verlauf der Mahrtenehe resultiert daraus ein nicht nur religiös neutraler⁴³, sondern geradezu unreligiöser Charakter des kleinen Werks.

Ob darin wohl der Grund zu suchen ist, dass die ‚Schöne Melusina‘ so selten den Weg in eine Genisa fand? Wahrscheinlich ist es noch zu früh für solche Überlegungen: Zum einen, weil bisher kaum eine Genisa erschöpfend bearbeitet wurde und daher nicht auszuschließen ist, dass man weitere Exemplare der ‚Melusina‘ in Genisot wird identifizieren können; zum anderen, weil derzeit der Inhalt des dritten Blatts der ‚Historie‘ noch nicht bekannt ist und somit die Ergebnisse der hier angestellten Untersuchung nur als vorläufig anzusehen sind. Die Fragestellungen der Textstudie wurden aber – das sei betont – so ausgewählt, dass die zu erwartende Beeinflussung der Ergebnisse durch den noch unbekanntem Teil möglichst wenig ins Gewicht fällt. So sind grundlegend neue Erkenntnisse aufgrund von Blatt 3, etwa zu den Auffälligkeiten am Anfang und am Ende der Geschichte oder zum offenkundig fortgelassenen Eidbruch, allein schon vom Ablauf der Ereignisse her schwer vorstellbar.

³⁹ „Während das Märchen gewöhnlich durch einen glücklichen Abschluß gekennzeichnet ist, ist die M[mahrtenehe] in der Sage gattungstypisch mit einem unglücklichen Ausgang verbunden.“ Röhrich: Mahrtenehe: Die gestörte M[mahrtenehe], Sp. 50.

⁴⁰ Jiddisch für „eine Lehre aus etwas ziehen“.

⁴¹ Jiddisch für „würdig befunden werden, in das Leben der kommenden Welt zu gelangen“.

⁴² Ain schene wunderleche historie fun ain fischer sein son [Jiddisch]. Fürth 1788, 1r/11–14. In: Erika Timm: Yiddish Literature in a Franconian Genizah. Jerusalem 1988, S. 67.

⁴³ Vgl. Paucker: The Yiddish versions of the German Volksbuch, S. 23.

„Einhundertfün[f]zig Würtzb. maß Haber“ – Ein jüdisch-christliches Handelsgeschäft aus dem Jahr 1709

von Oliver Sowa

Grunddaten der Quelle

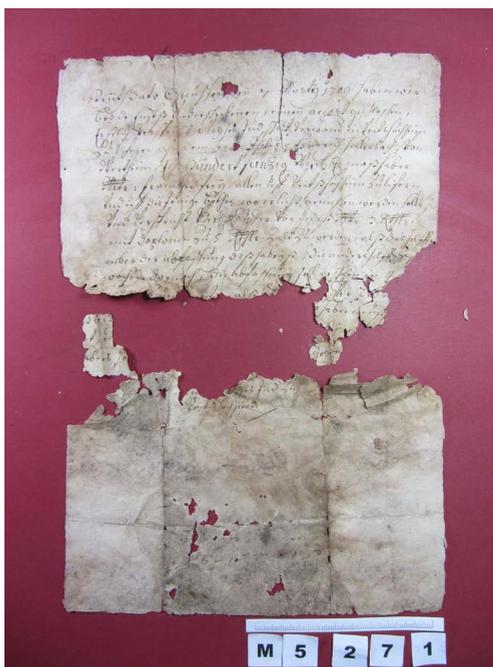


Abb. 1:
Inventarnummer: M5 (27).
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Altenschönbach (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: M5 (27).

Art und Umfang: Eine Briefseite, Vorder- und Rückseite beschrieben. Handschrift.

Erhaltungszustand: In zwei große Teile zerrissen, sowie mehrere, einzelne und kleine nichtzusammenhängende Fragmente.

Sprache: Deutsch mit kleineren Textpassagen in hebräischen Buchstaben.

Autoren: Philipp Friedrich Hollerbach aus Wertheim und Moyses Jud aus Veitshöchheim.

Jahr: 1709.

Ort: Creußen (Oberfranken).

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Bei der Nummerierung der Zeilen wird der jeweils erhaltene und lesbare Text berücksichtigt. Beschädigungen der Quelle werden im Text durch Auslassungen in eckigen Klammern kenntlich gemacht. Ebenfalls in eckigen Klammern werden die Auflösungen von Abkürzungen des Originaltextes, soweit möglich, gesetzt. An der Seite hinzugefügte Texte werden zur besseren Verständlichkeit mit einer eigenständigen Seitennummerierung versehen. Dabei handelt es sich um die Zeilen (03/01) bis (03/06) und (04/01) bis (04/08), die dem Schriftbild und der Anordnung nach nicht zum Haupttext gehören, sondern nachträglich ergänzt wurden.

Seite 1 (Vorderseite)

- (01/01) *Heüth dato Greüssen den 7. Marty 1709 haben wir*
 (01/02) *bede Endts Vnderscribenen, einen accordt geschlossen,*
 (01/03) *Erstlich verspricht Moyses Jud schutzverwand in Veitshöchbeim*
 (01/04) *zu liefern abn dem Herrn Phillipp Friedrich Hollerbach, von*
 (01/05) *Wertbeim, Einhundertfünzig Würtz**[b]**urgische]. maß Haber*
 (01/06) *Malt[er]. franckhen frey, allen uff Veitshochbeim zuliefern,*
 (01/07) *und uff dis Jenige böthen, wo erlicht gemessen werden solls,*
 (01/08) *und verspricht Herr. Käuffer vor jedes Malt[er]. 3 R[eichs]th[a]/[e]r.*
 (01/09) *mit doplonsn[?] zu 5 R[eichs]th[a]/[e]r. zalt zu werden, als dis helffte*
 (01/10) *neben der abfassung des habers; die andere helffte [...]*
 (01/11) *wochen darnach, die abfassung soll geschehen in 4[...]*
 (01/12) *[...] alß [...]Vor 70[...]*
 (01/13) *[...] Taber muß [...]*
 (01/14) *[...]ß 6[...]*
 (01/15) *[...]et, u[...]*
 (01/16) *[...]habers so[...]* geben [...]

(01/17) [...M]oyyses Jud zu

(01/18) *Veitshochbeim*

[Es schließen sich zwei Zeilen mit einem stark verblassten hebräischen Buchstaben an.]¹

בך פירידך הלל[ר]ך (01/19)

פון ווערט[היי]ם מחמת (01/20)

¹ Dankenswerterweise übernahm Rebecca Ullrich die Entzifferung der hebräischen Textteile anhand von Digitalisaten.

Hebräischer Text in Umschrift

(01/19) [...] Filibs Fridrich² Holle[r]bach

(01/20) von Wert[hei]m wegen [...]

Seite 2 (Rückseite)

[Haupttext]

(02/01) *Phillipp Friedrich Hollerbach in werthei[m...]*

מויִשׁ י'ן ד פון פּיץ העכ (02/02)

[Hebräischer Text in Umschrift: Mois Yud von Viz hech³]

(02/03) [Siegel]

[Seitentext links neben dem Siegel]

(03/01) *hier an hab ich bezahlt mit eine*

(03/02) *Wechsel brieff von dreyhunderth*

(03/03) *und zwantzig gülden und drey*

(03/04) *hunderth und [...] und zwantzig*

(03/05) *[...] zu [...]geben damitt die hundert*

(03/06) *und fünfzig Malter haber bezahlt seien*

[Seitentext rechts neben dem Siegel in anderer Handschrift und Tinte]

(04/01) [...]

(04/02) *gewillens zu [...]*

(04/03) *ge[...] und alles*

(04/04) *mitt danket be*

(04/05) *zahlt wortten geschehen*

(04/06) *Wertheim 28. Juny 1709*

(04/07) *Phillipp Friedrich*

(04/08) *Hollerbach*

² Der einfacheren Lesbarkeit halber, wird in der deutschen Übersetzung das hebräische Hech mit ch statt kh aufgelöst.

³ Hech: Hierbei handelt es sich um eine nicht auflösbare hebräische Abkürzung. Gemeint ist der Ort Veitshöchheim. Zur deutschen Übertragung siehe Fußnote 2.

Text zur Quelle

Die Quelle aus der Genisa Altenschönbach ist ein selten erhaltenes Dokument einer jüdisch-christlichen Wirtschaftsbeziehung aus dem 18. Jahrhundert, welches nicht aus amtlicher Überlieferung stammt. Es handelt sich um einen Handelsvertrag aus dem Jahr 1709 mit Ergänzungen zum weiteren Ablauf des Geschäfts, der zwischen dem Juden Moyses aus Veitshöchheim (Unterfranken, Landkreis Würzburg) und Philipp Friedrich Hollerbach aus Wertheim (Baden-Württemberg, Landkreis Main-Tauber-Kreis) in Creußen (Oberfranken, Landkreis Bayreuth) geschlossen wurde. Dieser zeugt nicht nur von der alltäglichen Geschäftsbeziehung zweier Angehöriger unterschiedlicher religiöser Gruppen im Franken der Frühen Neuzeit, sondern auch von einer Handelspraxis, die sonst vornehmlich anhand von kurzen Protokolleinträgen oder – falls es zu einem Konflikt kam – aus Unterlagen zu Gerichtsprozessen obrigkeitlicher Provenienz eruiert werden kann. Die aufgefundene Quelle demonstriert dagegen eindrücklich den praktischen Ablauf eines Geschäfts zwischen einem Juden und einem Christen zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Das Mitwirken der Obrigkeit an diesem Vorgang ist zwar nicht auszuschließen, aber nicht nachweisbar.⁴ Wegen der Beschädigungen des handschriftlich verfassten Fragments kann nicht mehr der gesamte dort verschriftlichte Text entziffert werden, der Gegenstand, die wichtigsten Modalitäten und der Verlauf können allerdings aus den erhaltenen Bruchstücken rekonstruiert werden.

Inhalt der Quelle

Dem erhaltenen Dokument nach schlossen in der Stadt Creußen, welche im Fürstentum Brandenburg-Bayreuth lag, Moyses Jud, Schutzjude aus Veitshöchheim mit Philipp Friedrich Hollerbach aus Wertheim am 7. März 1709 einen *accord* (01/02), d. h. einen Vertrag, über die Lieferung von Getreide ab. Moyses verpflichtete sich demnach, 150 würzburgische *Haber Malt*[er] (01/05) in Veitshöchheim abzuliefern und Hollerbach zu übergeben. Der Begriff *Haber* steht in diesem Zusammenhang für Hafer, ein in Süddeutschland heute noch mundartlich genutzter Ausdruck.⁵ Aus moderner Sicht unverständlich ist im ersten Moment die komplizierte Mengenangabe des zu liefernden Getreides. Da jedoch beide Geschäftspartner aus unterschiedlichen

⁴ Mögliche weiterführende Quellen sind wegen der unterschiedlichen in Frage kommenden herrschaftlichen Überlieferung schwer auffindbar. Der Ort des Vertragsabschlusses Creußen unterstand dem Fürstentum Brandenburg-Bayreuth. Die Protokollierung des Geschäfts könnte vor der entsprechenden Verwaltungsinstanz des Markgraftums stattgefunden haben. Eine Zuständigkeit, besonders bei Streitfragen, ist aber auch bei der Grafschaft Wertheim und dem Hochstift Würzburg zu vermuten, den beiden jeweiligen Obrigkeiten der Beteiligten, die als mögliche Protokollierungs- bzw. Gerichtsinstanzen in Frage kommen würden.

⁵ Dudenredaktion (Hg.): Duden. Bd. 1, Die deutsche Rechtsschreibung, 26. bearb. und erw. Aufl. Berlin 2013, S. 496.

Regionen Frankens stammten, in denen jeweils eigene Maße und Gewichte gebräuchlich waren, musste schriftlich fixiert werden, welches Maß man verwendete. Daher legten sich die beiden Geschäftspartner auf das *Würtzb[urgische]. maß* (01/05) fest.⁶ Der Grund für die Heranziehung dieses Maßes erscheint einleuchtend: Der jüdische Händler kam aus Veitshöchheim, wohin vertragsgemäß auch das Getreide geliefert werden sollte, weshalb er das in seiner Heimatregion übliche Maß als Grundlage für das Geschäft verwendete.⁷ Dabei ist zu beachten, dass damals zwischen Kornmaß und Hafermaß unterschieden wurde.⁸ Nach würzburgischem Stadtbaumaß hatte der Malter Korn acht Metzen, der Malter Hafer dagegen zwölf Metzen. Dabei entsprach der Malter Hafer umgerechnet ca. 161 kg.⁹ Folglich verhandelten Moyses und Hollerbach bei den 150 Maltern um insgesamt ca. 24 Tonnen Hafer. Diese Menge Getreide sollte *erlicht gemessen* (01/07) werden; eine Rückversicherung, um möglichen Betrug beim Abwiegen der Ware zu verhindern. Als Bezahlung für den Hafer wurde vereinbart, dass Hollerbach als Käufer für den Malter 3 Reichstaler zahlen sollte mit *doplonn zu 5 R[eichs]th[a]/[e]r* (01/08, 01/09). Welche besondere Bedeutung der Zusatz *mit doplonn* hatte, konnte nicht geklärt werden. Vermutlich handelte es sich um einen Zuschlag, der bei der erfolgten *abfassung* (01/10) der Getreidemenge gezahlt wurde. Zumindest steht diese Angabe in Zusammenhang mit den Modalitäten der Bezahlung. Ohne diese Besonderheit umfasste die Gesamtsumme des Geschäfts bei drei Reichstalern pro Malter insgesamt 450 Reichstaler. Die Hälfte der Kaufsumme sollte *neben der abfassung des habers* (01/10), d. h. beim Abwiegen des Getreides, die andere Hälfte einige Wochen später bezahlt werden. Für die Lieferung des Hafers wurde ein fester Termin gesetzt, der allerdings aufgrund der Beschädigung der Quelle nicht mehr entzifferbar ist (01/11). Unterschrieben wurde das Dokument von Moyses. Eine etwaige Unterschrift des Philipp Friedrich Hollerbach ist auf den erhaltenen Papierstücken auf der Vorderseite nicht erhalten.

Auf der Rückseite des Handelsvertrages wurde ein Siegel angebracht, das nicht zuzuordnen ist. Über diesem stehen die Unterschrift von Philipp Friedrich Hollerbach (02/01) und eine Textzeile in hebräischen Buchstaben, die Unterschrift von Moyses (02/02). Links und rechts von dem Siegel wurden in unterschiedlichen Handschriften zwei weitere Texte hinzugefügt. In beiden geht es um die Bezahlung des Hafers und den Abschluss des Geschäfts. Der Text links des Siegels vermerkt, dass ein Wechselbrief

⁶ Zu den in Würzburg verwendeten Maßen siehe Gabriele Hengdes: Maße und Gewichte im Hochstift Würzburg vom 16. bis zum 19. Jahrhundert (= Materialien zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 8). München 1989.

⁷ Ebd., S. 158.

⁸ Ebd., S. 14.

⁹ Ebd., S. 15.

zu 320 Gulden¹⁰ ausgestellt wurde (03/02, 03/03). Die weiteren Angaben dieses Textteils sind aufgrund von Beschädigungen nicht eindeutig. Es werden weitere Summen genannt, die auch der Bezahlung der 150 Malter Hafer gedient hatten. Der Abschnitt rechts vom Siegel beschreibt das Ende des Geschäfts. Am 28. Juni 1709 bestätigte Philipp Friedrich Hollerbach, dass *alles mitt dankt bezahlet wortten* (04/04, 04/05). In dem darüber befindlichen beschädigten Teil war vermutlich die Bestätigung über die Lieferung des Hafers vermerkt.

Juden als Getreidehändler in der Frühen Neuzeit

Der Handel von ca. 24 Tonnen Getreide, welcher mit dem Vertrag abgeschlossen wurde, zählte nicht zu dem allgemein üblichen Betätigungsfeld von Juden auf dem Land des 18. Jahrhunderts. Zwar gehörten Agrargüter aller Art neben Vieh und Krediten zu den für die jüdische Erwerbsweise auf dem Lande typischen Handelsgütern und bildeten folglich die wichtigsten Erwerbszweige der Landjuden. Sabine Ullmann konnte für Bayerisch-Schwaben eine enge Verzahnung dieser Geschäftsbereiche feststellen, der auf der Notwendigkeit zum Nahrungserwerb für Juden zurückging und Teil ihrer Tätigkeit als Hausierer war.¹¹ Allerdings dominierten in der Frühen Neuzeit der Handel mit Vieh und Pfänder und die Vergabe von Krediten.¹² Ein Handel in der Größenordnung, welchen Moyses mit Hollerbach abschloss, fiel jedoch in eine andere Kategorie, wie ein Vergleich mit den von Ullmann dargelegten Beispielen aus den Dörfern Schwabens zeigt.¹³ Vermutlich gehörte er zu einer Gruppe größerer jüdischer Händler, die in der Frühen Neuzeit durch ihre Handelstätigkeit eine einflussreichere Position innerhalb und außerhalb der jüdischen Landgemeinden erlangen

¹⁰ Problematisch ist die Umrechnung in die im Vertrag genannten Reichstaler, weil nicht erwähnt wird, um welche der damals im Umlauf befindlichen Gulden (fränkisch, rheinisch etc.) es sich handelte. Für das 18. Jahrhundert wertete Ernst Schubert den Reichser zu 1 Gulden 30 Kreuzern rheinisch. Der fränkische Gulden entsprach 1 Gulden 15 Kreuzer rheinisch. Siehe dazu Ernst Schubert: *Arme Leute, Bettler und Gauner im Franken des 18. Jahrhunderts*. Neustadt/Aisch 1983, S. 87.

¹¹ Eine Untersuchung der verschiedenen Erwerbsfelder im Landjudentum des 18. Jahrhunderts unternahm Sabine Ullmann am Beispiel verschiedener Dörfer in Schwaben. Vgl. Sabine Ullmann: *Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in den Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650 bis 1750*. Göttingen 1999.

¹² Dies hat auch Torben Stretz für die in der Quelle genannte Grafschaft Wertheim herausgearbeitet. Vgl. Torben Stretz: *Juden in Franken zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Die Grafschaften Castell und Wertheim im regionalen Kontext*. (= *Forschungen zur Geschichte der Juden*, Abteilung A, Bd. 26) Wiesbaden 2016. Hier insbesondere das Kapitel über Juden als Teil des ländlichen Wirtschaftslebens. Eine Übersicht der Erwerbszweige fränkischer Juden bei Imke König: *Judenverordnungen im Hochstift Würzburg (15.–18. Jh.)*. Frankfurt/Main 1999, S. 53–58. Für Schwaben siehe Ullmann: *Nachbarschaft und Konkurrenz*. Den Handel Bamberger Juden mit Getreide dokumentiert Michaela Schmölz-Häberlein: *Juden in Bamberg (1633–1802/03). Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume einer städtischen Minderheit*. Würzburg 2014, S. 133–135.

¹³ Vgl. Ullmann: *Nachbarschaft und Konkurrenz*, S. 313.

konnten.¹⁴ Insgesamt war der Handel mit Getreide aber offensichtlich in beiden Regionen – Frankens wie Schwabens – ein wichtiger Bestandteil der jüdischen Erwerbsweise. Eindrucksvoll sichtbar wird dies im Stereotyp des frühneuzeitlichen „Kornjuden“, der als vermeintlicher Spekulant für die Engpässe bei der Nahrungsversorgung mitverantwortlich gemacht wurde.¹⁵ Weiterhin verweisen restriktive Verordnungen und Handelsverbote, die sich dezidiert auf Getreide bezogen auf die Relevanz dieses Geschäftsfeldes.

Das Hochstift Würzburg, dessen Schutzuntertan Moyses in Veitshöchheim war, untersagte Juden 1699, kurz vor Abschluss des behandelten Vertrages, ausdrücklich den Handel mit Wein und Getreide, den beiden damals wichtigsten Exportgütern des Landes.¹⁶ Ausgenommen war der Kauf für den Eigenbedarf. Dieses Verbot war als Norm formal über das gesamte 18. Jahrhundert gültig, wie eine entsprechende Bestätigung der Verordnung aus dem Jahr 1791 beweist.¹⁷ Besonders in Zeiten von Missernten waren Getreidesperren in unterschiedlichsten Formen eine immer wiederkehrender Ansatz frühneuzeitlichen Regierungshandelns. Der Landesherr, in diesem Fall der Fürstbischof und seine Regierung, bezweckte mit solchen Maßnahmen, die Versorgungsgrundlage der eigenen Bevölkerung sicherzustellen.¹⁸ Auch sollten christliche Händler vor entsprechender jüdischer Konkurrenz geschützt werden. Im Hintergrund standen jedoch auch stereotype Vorstellungen vom Verderben der Untertanen und des Landes durch die angeblich wucherischen Geschäfte von Juden.

Entstehungshintergrund und Einordnung des Vertrages

Das würzburgische Verbot des Getreidehandels durch Juden könnte die Wahl von Creußen als Ort des Vertragsabschlusses zwischen dem jüdischen Händler und Hollerbach erklären. Beide versuchten anscheinend, mit der Wahl eines Ortes außerhalb des Hochstifts Würzburg das Verbot zu umgehen. Ähnliche diskriminierende normative Vorgaben für das Markgraftum Brandenburg-Bayreuth existierten anscheinend nicht, im Gegensatz zu Brandenburg-Ansbach, wo der Verkauf von Feldfrüchten an Juden generell untersagt war.¹⁹ Hingegen gab ein Privileg aus dem Jahr 1709 den

¹⁴ Ein Beispiel für solch eine Familie, waren die Ulmans in Pfersee. Vgl.: Sabine Ullmann: Zwischen Fürstenthöfen und Gemeinde: Die jüdische Hoffaktorenfamilie Ulman in Pfersee während des 18. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben Bd. 90 (1997), S. 159–185.

¹⁵ Siehe zu diesem Stereotyp Robert Jütte: Das Bild vom „Kornjuden“ als Antifigur zum frühneuzeitlichen Prinzip der „guten narung“ und der „moral economy“. In: *Aschkenas* 23 (2013), Heft 1–2, S. 27–52.

¹⁶ Vgl. König: Judenverordnungen. S. 194.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Siehe dazu Schubert: *Arme Leute*, S. 13–19.

¹⁹ Vgl. Siegfried Hänle: *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthum Ansbach. Ansbach 1867* (ND 1990), S. 117.

einheimischen Juden des Fürstentums Bayreuth sogar weitgehende Freiheiten in Bezug auf den Handel.²⁰ Ob sich diese allerdings auch auf auswärtige Juden erstreckte, muss auf Grund fehlender weitergehender Untersuchungen offengelassen werden. Dies würde aber auch bedeuten, dass Moyses unter der Prämisse, dass er keine Sondererlaubnis besaß, über ein über das fürstbischöfliche Territorium hinausreichendes Handelsnetzwerk verfügte. Ansonsten wäre es ihm, dem hochstiftischen Schutzjuden aus Veitshöchheim nicht möglich gewesen, die 24 Tonnen Hafer für Hollerbach zu besorgen, weil ihm die besagte Gesetzgebung seines Schutzherrn den Handel von Getreide aus dem Stiftsgebiet untersagte. Woher er jedoch den Hafer erhielt, wird in dem in der Genisa Altenschönbach abgelegten Vertrag nicht näher ausgeführt.

Welche Rolle Philipp Friedrich Hollerbach aus Wertheim in diesem Zusammenhang spielte, ist aus der Quelle ebenfalls nicht ersichtlich. Allerdings zeigen Akten des Staatsarchivs Wertheim, dass es sich bei dieser Person um einen Wertheimer Schiffer handelte.²¹ Mit dieser Hintergrundinformation ergibt sich ein neuer Aspekt für die Interpretation des Geschäfts. Creußen liegt am Roten Main, einem der Quellflüsse des Mains. Der Abschluss des Vertrages könnte sich demnach an diesem Ort zugetragen haben, weil der Schiffer aus Wertheim, einem Ort, der am Main liegt, sich berufsbedingt hier aufhielt. Auch die Lieferung des Hafers nach Veitshöchheim, ebenfalls am Main gelegen, ergibt damit Sinn. Hollerbach konnte die Verschiffung der Ware aus Veitshöchheim in seine Heimatstadt Wertheim, falls dies beabsichtigt war, über den Fluss als Schiffer mühelos bewerkstelligen. Zumindest ab diesem Punkt kann theoretisch der Transportweg für die über 24 Tonnen Getreide rekonstruiert werden. Auf welche Weise Moyses die Ware allerdings zuerst nach Veitshöchheim brachte, muss offenbleiben.

Dies betrifft auch den Verwendungszweck dieser doch sehr großen Menge Hafer. Wofür er bestimmt war, lässt sich höchstens erahnen. Wie eine Aufstellung von diversen Geschäften mit Getreide unter jüdischer Beteiligung aus dem Raum der habsburgischen Erblande zeigt, wurden diese vornehmlich in Kriegszeiten zur Versorgung der Heere abgeschlossen.²² So erhielten z. B. 1707 während des Spanischen Erbfolgekrieges

²⁰ Vgl. Adolf Eckstein: Geschichte der Juden im Markgrafenamt Bayreuth. Bayreuth 1907, S. 45–48.

²¹ Die Informationen zu der Person Philipp Friedrich Hollerbach stammen aus der Suche im Online-Findmittel des Landesarchivs Baden-Württemberg. <https://www2.landesarchiv-bw.de/ofs21/suche> (Zugriff am 14.12.2017). So bezeichnen ihn und in Zusammenhang mit seinem Vater unterschiedliche Betreffe des Findbuchs im Staatsarchiv Wertheim als Schiffer: Staatsarchiv Wertheim, R-Rep. 12k, Nr. 196; F-Rep. 90N, Nr. 58; F-Rep. 231, Nr. 1993, Nr. 2437, Nr. 1325, Nr. 1326.

²² Vgl. Gustav Strakosch-Grassmann: Juden als Getreidehändler im 17. und 18. Jahrhundert. In: Jüdisches Archiv 1 (1927), S. 9–14, hier S. 10–11. Zu der Funktion von Juden als Heereslieferanten vgl. Peter Rauscher: Prekäre Güter: Hofjuden als Heeres- und Münzlieferanten in der Frühen Neuzeit. Ein Plädoyer für die (Re)Integration einer jüdischen Elite in die Wirtschafts- und Finanzgeschichte. In: Aschkenas 23 (2013), Heft 1–2, S. 53–76.

(1701–1714), fast zeitgleich mit dem Fall aus der Altenschönbacher Genisa, die Juden Oppenheimer und Hirschl von der österreichischen Besatzungsverwaltung die Erlaubnis, in Bayern 50.000 Zentner Getreide für den Bedarf des kaiserlichen Heeres aufzukaufen.²³ Auch die Hoffaktorenfamilie Ulman in Pfersee war an solchen Geschäften dieser Dimension beteiligt.²⁴ Vor dem Hintergrund des Spanischen Erbfolgekrieges, könnte auch die Lieferung von über 24 Tonnen Hafer, der u. a. als Pferdefutter dienen konnte, durch Moyses zum Zweck der Belieferung der Armee interpretiert werden.²⁵ In diesem Fall würde der Weitertransport des Getreides auf dem Main Richtung Westen durch den Käufer Hollerbach über seine Heimatsstadt Wertheim ins Bild passen, da sich die Reichsarmee im Jahr 1709 am Rhein aufhielt.

Ein konfliktfreies und erfolgreiches Geschäft?

Die zusätzlich auf der Rückseite des Vertrages gemachten Ergänzungen zum Abschluss des Geschäfts evozieren das Bild eines erfolgreichen und harmonischen Endes des Geschäfts. Hollerbach bestätigte durch die korrekte Bezahlung der 150 Malter (04/04, 04/05) indirekt die Ablieferung des Hafers in Veitshöchheim. Die Bezahlung erfolgte, wie die Quelle belegt, über einen Wechselbrief (03/02). Damit schien das Geschäft zu allgemeiner Zufriedenheit abgeschlossen worden zu sein. Zumindest endet mit diesen Vermerken über Lieferung und Zahlung der Ware die Aussagekraft des in der Genisa erhalten gebliebene Vertrages.

Dass die weitere Geschäftsbeziehung zwischen Moyses und Philipp Friedrich Hollerbach allerdings nicht konfliktfrei endete, bezeugen Quellen aus dem Staatsarchiv Wertheim.²⁶ Laut diesen führte Moyses bzw. Moses Jud aus Veitshöchheim 1712 einen Prozess gegen Friedrich Hollerbach.²⁷ Weiter behandeln zwei andere Akten aus den Jahren 1711 bis 1721 den Konkurs des Schiffers Johann Friedrich Hollerbach und seines Sohnes Philipp Friedrich Hollerbach, beide aus Wertheim. Vermerkt wurde ebenfalls im archivalischen Findbuch, dass diese Akten die Schuldforderung eines Moses aus Veitshöchheim enthalten.²⁸ Auch ohne eine genauere Auswertung dieser Fälle folgt aus der Existenz dieser Akten und ihrer Vermerke, dass die Beziehung der beiden Geschäftspartner des Vertrages von 1709 nicht so harmonisch endete, wie der Vertrag

²³ Ebd., S. 10.

²⁴ Vgl. Ullmann: Zwischen Fürstenhöfen und Gemeinde, S. 169.

²⁵ So betätigten sich Bamberger Juden im selben Jahr als Lieferanten für Pferde an die fränkischen Kreistruppen. Vgl. Schmölz-Häberlein: Juden in Bamberg, S. 133.

²⁶ Eine Auswertung dieser Quellen konnte nicht vor Ort vorgenommen werden. Allerdings erlauben die Betreffe in den Online-Findmitteln des Landesarchivs Baden-Württemberg eindeutige Aussagen zu dem Fall.

²⁷ Vgl. StAWertheim, R-Rep. 12k Nr. 196.

²⁸ Vgl. StAWertheim, F-Rep. 231 Nr. 1325 und Nr. 1326.

aus der Genisa Altenschönbach es vermuten lässt. Der Verdacht liegt nahe, dass der zwei Jahre vor dem protokollierten Konkurs ausgestellte Wechselbrief, Teil und Grund der Klage von Moyses gegen Hollerbach war. Der durch die alleinige Auswertung der Quelle aus der Genisa erweckte Eindruck eines endgültigen und für beide Seiten zufriedenstellender Abschluss des Geschäfts ist folglich falsch. Dies mindert jedoch nicht den Wert der Quelle an sich. Sie zeigt, auf welche Weise man im 18. Jahrhundert einen Handel abschloss und wie die verschiedenen Phasen der Umsetzung eines solchen Vertrages – Bescheinigung des Vollzugs, Bestätigung der Bezahlung – praktisch festgehalten wurden. Ausgehend von diesem Text, der als ein Verlaufsprotokoll des Geschäfts zu interpretieren ist, ergaben die Recherchen zu diesem Fragment bei aller Spekulation ein weitaus bunteres Bild der jüdisch-christlichen Geschäftsbeziehungen in der Neuzeit.

Der Vertrag in der Genisa Altenschönbach

Warum der Handelsvertrag zwischen Moyses aus Veitshöchheim und Philipp Friedrich Hollerbach aus Wertheim in der Genisa von Altenschönbach abgelegt wurde, ist nicht direkt erklärbar. Weil es sich bei Hollerbach um einen Christen handelte, muss der Weg in diese jüdische Quellenüberlieferung über Moyses geführt haben. Allerdings lebte dieser bei der Abfassung des Vertrages in Veitshöchheim und nicht in Altenschönbach. Anzunehmen ist, dass er in der Folge nach Altenschönbach übersiedelte und die dortige Genisa von ihm oder seinen Nachfahren genutzt wurde. Zumindest lässt sich die Ablage in der Genisa Altenschönbachs anders nicht erklären. Grund und Zeitpunkt für den Ortswechsel konnten nicht eruiert werden. Zu vermuten sind persönliche oder familiäre Gründe, der Verlust des Schutzes in Veitshöchheim oder wirtschaftliche Motive. Möglich ist aber auch, dass Moyses im ritterschaftlichen Altenschönbach mit seiner erst seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts nachweisbare jüdischen Gemeinde allgemein bessere Schutzbedingungen erhielt als im würzburgischen Veitshöchheim und sich deshalb zu einem Umzug entschloss.²⁹ Die Vielzahl der Orte, welche mit dem Vertrag in Verbindung stehen – das brandenburg-bayreuthische Creußen als Vertragsort, das würzburgische Veitshöchheim als Wohnort des jüdischen Händlers und das reichsritterschaftliche Altenschönbach als Ort der Genisaablage – zeugen damit von einem weiten Aktionsradius frühneuzeitlicher jüdischer Existenz über die damaligen Territorialgrenzen hinweg.

²⁹ Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Altenschönbach: http://www.alemannia-judaica.de/altenschoenbach_synagoge.htm (Zugriff am 08.05.2018).

ZUM SCHEITERN VERURTEILT

Moyses Samuel – ein Schutzjude in Westfalen und Reckendorf? Einleitende Bemerkungen zu zwei Genisaquellen

von Monika Müller

Die beiden folgenden Texte nehmen jeweils eine Person namens Moyses Samuel in den Blick: An ihn gerichtet ist das Empfehlungsschreiben, das Michael K. Schulz näher vorstellt, er ist der Unterzeichner eines Schutzgesuchs, das Monika Müller kontextualisiert. Leicht – und verführerisch – wäre es nun, angesichts der Überlieferung beider Fragmente in der Reckendorfer Genisa, davon auszugehen, dass es sich um ein und dieselbe Person handelte. Doch nicht allein der angesichts der jüdischen Gepflogenheit, den Namen des Vaters auf den Vornamen folgen zu lassen, keineswegs seltene oder unübliche Name Moyses Samuel spricht gegen diese Vermutung. Auch die jeweiligen Ausführungen zu den Fragmenten sind in entscheidenden Punkten unvereinbar. Moyses Samuel, der Kaufmann und Sohn des Landrabbiners Samuel Michel, lässt sich in den 1750er-Jahren in Warendorf nachweisen, womöglich, so Michael K. Schulz, stammte er aus dem baden-württembergischen Essingen. Moyses Samuel, der Supplikant aus der von Monika Müller bearbeiteten Genisaquelle, wird in seinem Gesuch mit dem Zusatz *aus Reckendorf* versehen, er plante sich dort zu verhehelichen. Schrift und Quellenlage seines Gesuchs machen eine Entstehung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wahrscheinlich. Trotz der signifikanten Unterschiede in Herkunftsraum und Entstehungszeit bleibt der überraschende Blick auf zwei Juden gleichen Namens, deren Spuren sich in der Reckendorfer Genisa erhalten haben.

Ein Empfehlungsschreiben für einen Sofer in Westfalen aus dem Jahr 1755/1756¹

von Michael K. Schulz

Grunddaten der Quelle

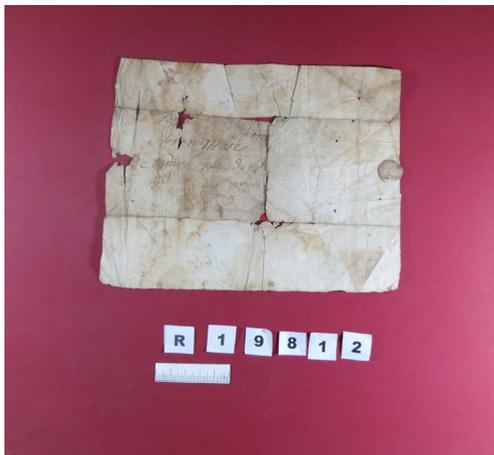


Abb. 1:
Inventarnummer: R 1981.2.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

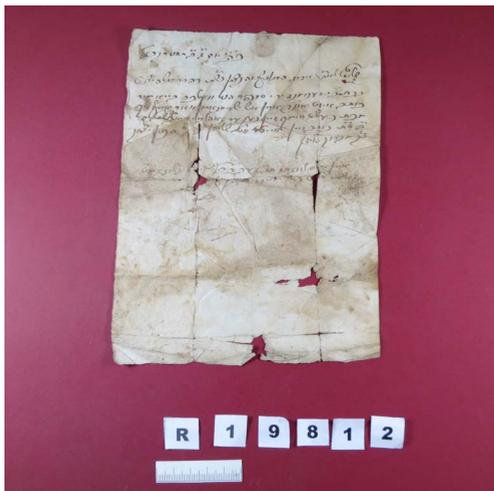


Abb. 2:
Inventarnummer: R 1981.2.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

¹ Für Hilfe beim Entziffern der im Mittelpunkt dieses Artikels stehenden Quelle danke ich herzlich meinen Kollegen und Kolleginnen: Rebekka Denz, Nachman Fahrner, Dr. Uriel Gellman, Dr. Maoz Kahana, Dr. Annett Martini und Prof. Dr. Nathanael Riemer.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: R 1981.2.

Art und Umfang: 1 Blatt, beidseitig beschrieben, unpaginiert. Seite A: deutsche Kurrentschrift, Seite B: aschkenasische Kursivschrift.

Erhaltungszustand: Gut, aber wegen Papierabnutzung teilweise unlesbar.

Sprache: Seite A: Deutsch, Seite B: Jüdischdeutsch.

Autor: Itzig aus Bruchhausen.

Datum: 2. Tammus 551[5 oder 6], d. h. 12. Juni 1755 oder 1. Juli 1756.

Ort: Wahrscheinlich Bruchhausen, Fürstabtei Corvey.

Quellenedition

Editorische Bestimmungen:

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 in eckigen Klammern angezeigt.

Quellenabschrift

(A/01) *Herrn*

(A/02) *Herrn Moses*

(A/03) *Samel Handels[-]*

(A/04) *Jud geg.[enwärtig?]*

(A/05) *a*

(A/06) *Warndorff*

בע"ה² יום ג ב תמוז תקט"ו [ז³] (B/01)

שלום לאה"ץ⁴ אדוני האלוף והקצין כש"ת⁵ כהר"ף⁶ משה יצ"ו⁷ (B/02)

² בעזרת השם.

³ Die Monats- und Jahresangaben ergeben entweder den 12. Juni 1755 oder den 1. Juli 1756 im christlichen Kalender. Der Tag fiel jeweils auf einen Mittwoch, d. h. den dritten Wochentag im christlichen und den vierten im jüdischen Kalender. Es lässt sich nicht feststellen, ob hier irrtümlich Mittwoch als dritter Tag (א) bezeichnet worden ist oder ob es sich um eine regionale oder individuelle Besonderheit handelt.

⁴ לאהבת ציון.

⁵ כבוד שם תורתו/תפארתו.

⁶ כבוד הרב רבי.

⁷ ישמרוהו צורו ויחיהו.

- בכתבי רעקומנדירי סופר [הויל?]⁸[,] וועלכר בייא מיר (B/03)
 כותב איזט אונד איין א[י]ש ישר ונאמן[,], וואר[,], אויף זיך (B/04)
 מכת פעשט סומך זיין קען[.]. ער [ז?אהל בייא [אטבלס?]⁹ גם (B/05)
 ב ס"ת¹⁰ כותב זיין[.]. וויטר וו[יעל?]¹¹ שליסן [?] הקטן יצחק (B/06)
 ד"ק¹¹ מברוךהויצן (B/07)
 [Zeilenabstand] (B/08)
 [einzelne Buchstaben lesbar, Sinn nicht erkennbar] (B/09)
 [einzelne Buchstaben lesbar, Sinn nicht erkennbar] (B/10)

Übersetzung

- (B/01) Mit Gottes Hilfe am 3. Tag [der Woche] des 2. Tammus 551[5 oder 6]
 (B/02) Schalom an Zions Liebe, den angesehenen und vornehmen Herrn, geehrt sei der Name seiner Lehre, der ehrenwerte Herr Moses, lasse sein Fels ihn bewahren und sichere ihm Leben
 (B/03) In meinem Schreiben empfehle ich den [reinen?] Schreiber [Sofer][,] welcher bei mir
 (B/04) Schreiber [Kotev] ist und ein aufrechter und beglaubigter Mann [ist], treu, auf ihn
 (B/05) möge man sich fest verlassen[.] Er soll [nach Niederlassung?] auch
 (B/06) 2 Sifrei Tora schreiben[.] Weiterhin schließe [ich dieses Schreiben.] Der geringe¹² Itzhak
 (B/07) [Mitglied] der jüdischen Gemeinde aus Bruchhausen¹³
 (B/08) [Zeilenabstand]
 (B/09) [einzelne Buchstaben lesbar, Sinn nicht erkennbar]
 (B/10) [einzelne Buchstaben lesbar, Sinn nicht erkennbar]

⁸ Die Lesung ist unsicher. Es ist unwahrscheinlich, dass hier ein Name genannt wird, denn es fehlen typische Floskelformen wie ר oder מר (Herr). Eine Lesung als הניל (הנוכר למעלה) ist auch nicht überzeugend, weil der Bezug auf einen „oben Erwähnten“ sowie die für dieses Schreiben typischen Abkürzungszeichen fehlen. Angenommen der letzte Buchstabe wäre ein י , dann wäre eine Lektüre als ‚Hofschreiber‘ möglich. Unter dem Begriff ‚Hof‘ hätte es sich um ein rabbinisches Gericht handeln können.

⁹ Vielleicht ist hier אטאבליסעמענד (Etablissement, d. h. Niederlassung) gemeint. Als אטאבליסעמענד kommt der Begriff auch in einer anderen gegenwärtigen Quelle vor, siehe Daniel Cohen (Hg.): Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung von der frühen Neuzeit bis ins neunzehnte Jahrhundert. Eine Quellensammlung. Bd. 1. Jerusalem 2001, S. 90.

¹⁰ ספר תורה , hier in der Mehrzahl: ספרי תורה .

¹¹ דקהילה .

¹² Die Floskelform „ הקטן “ bzw. „ הק “ wird manchmal gar nicht übersetzt, siehe mehrere Beispiele bei: Cohen (Hg.): Die Landjudenschaften in Deutschland. Bde. 1–3. Jerusalem 2001.

¹³ Die Verdupplung des Ausdrucks „aus“ (sowohl -ד als auch -מ) lässt eine, doch eher unwahrscheinliche, Möglichkeit offen, dass dieser Brief nicht in Bruchhausen, aber von einem Mitglied der dortigen jüdischen Gemeinde verfasst worden ist. Mehr dazu siehe unten im Abschnitt „Der Absender – Itzig“.

Text zur Quelle

Inhaltliche Beschreibung

Die vorgestellte Quelle ist ein Empfehlungsschreiben für einen Schreiber (Sofer), der allem Anschein nach Mitte des 18. Jahrhunderts in Bruchhausen, in der damaligen Fürstabtei Corvey (heute in Nordrhein-Westfalen), tätig war. Im Schreiben werden seine moralischen und fachlichen Qualifikationen gelobt sowie seine Nützlichkeit für die jüdische Gemeinde (Kehilah) in Warendorf angedeutet. Es lässt sich angesichts der entzifferten Abschnitte nicht feststellen, ob der Brief ein Teil einer längeren Korrespondenz war oder ob es sich um ein einzelnes Schreiben handelt. Anhand anderer Quellen und der Fachliteratur ist es möglich, das Schreiben in den historischen Kontext einzuordnen.

Die Orte: Bruchhausen und Warendorf

Das Dorf Bruchhausen, wo die Kehilah des Absenders zu verorten ist, gehörte bis 1802/03 der Fürstabtei bzw. dem Fürstbistum Corvey an; einem kleinen Territorium, das die Stadt Höxter und 16 Dörfer umfasste. Jüdische Bewohner wurden dort seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verzeichnet. Früher, auch im Mittelalter, lebten die meisten Corveyer Juden in Höxter, dem regionalen Zentrum, das die benachbarten Dörfer politisch und wirtschaftlich dominierte. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts zählten Juden in der Fürstabtei Corvey 30 Haushalte (210 Personen), was 2% der Gesamtbevölkerung entsprach. Bis Mitte des Jahrhunderts stieg die Zahl auf mindestens 40, Anfang des 19. Jahrhunderts waren es 73 Haushalte (342 Personen), die 3% der Gesamtbevölkerung ausmachten. Außer den Schutzjuden lebten im Land noch zahlreiche unvergleitete Juden, die in kein Schutzverhältnis aufgenommen worden waren und daher nicht heiraten durften oder keinen Beruf selbstständig ausüben. Somit waren sie als Knechte, Mägde oder sonstige Gehilfen tätig.¹⁴

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts verfügte die Corveyer Judenschaft über einen Vorsteher, der mit der Veranlagung der Schutzgelder beauftragt wurde und als Vermittler zwischen der Judenschaft und den Landesbehörden fungierte. „Als quasi-landesherrliche Beamte“ sorgte der Vorsteher „für die Bekanntmachung landesherrlicher Verordnungen und haftete [...] persönlich für deren Durchführung.“¹⁵ Das Landrabbinat

¹⁴ Jörg Deventer: Das Abschts als sicherer Ort? Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey 1550–1807. Paderborn 1996, S. 35–38, S. 44–46, S. 87–90, S. 133 und S. 171–172; Bernd-Wilhelm Linnemeier: Die Juden in der Fürstabtei und im Fürstbistum Corvey. In: Karl Hengst (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Detmold. Münster 2013, S. 15–29, hier S. 15.

¹⁵ Deventer: Das Abschts als sicherer Ort, S. 102.

wurde zunächst in Personalunion mit den Herrschaften Paderborn und Lippe besetzt, dann ab 1739 von landeigenen Schutzjuden: zuerst Salomon Moses aus Ovenhausen und ab 1754 sein Nachfolger Meyer Levi aus Höxter. Vor allem die Wahl des Ersteren lässt sich als Zeichen des wirtschaftlichen und politischen Aufstiegs der dörflichen Judenschaften Corveys, somit als Zeichen der neuen Machtverhältnisse zwischen ihnen und den bisher dominanten Glaubensgenossen aus Höxter interpretieren.¹⁶

Die Bruchhausener Juden hatten an diesem Aufstieg – soweit bekannt – keine führende Rolle inne. Ihr Betraum wurde 1738 erstmals urkundlich erwähnt, ihre Synagoge 1768 errichtet. Synagogen in anderen Corveyer Dörfern bestanden schon seit Jahrzehnten. Nichtsdestotrotz wurde die Bruchhausener Synagoge seit der Errichtung nicht nur von den dortigen Juden, sondern auch von Bewohnern aus den benachbarten Ortschaften Ottbergen und Erkeln besucht.¹⁷

Im Vergleich zu Bruchhausen war Warendorf – sowohl als Stadt als auch hinsichtlich seiner jüdischen Gemeinschaft – ein echtes regionales Zentrum, das bis 1802/03 dem Fürstbistum Münster angehörte. In der Frühen Neuzeit siedelten sich dort die ersten mit Schutzbriefen versehenen Juden spätestens in den 1530er Jahren an. Diese Niederlassungsphase dauerte aber lediglich zwei Jahrzehnte, als die Juden aus der Stadt ausgewiesen wurden; seitdem lebten dort nur vereinzelte jüdische Familien. Im Jahre 1638 zählte man in Warendorf drei Juden, darunter Nini Levi und einige Jahre später, Bernd Levi, auch Bernd Warendorf genannt, der als Hofjude des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg fungierte. Im Jahre 1698 verzeichnete man in der Stadt sechs, hundert Jahre später 15 jüdische Haushalte.¹⁸

Für die Jahre 1667 bis 1795 sind die Haupt- bzw. Gesamtgeleite für die stiftmünsterischen Schutzjuden fast vollständig erhalten. Die gute Quellenlage ermöglicht es, festzustellen, dass die Warendorfer Judenschaft stets ungefähr 7 bis 10% aller in diesem Zeitraum um das Achtfache angewachsener stiftmünsterischer jüdischer Haushalte ausmachten: z. B. 1683 – 4 von 45, 1720 – 8 von 78, 1749 – 11 von 128, 1763 – 13 von 172 und 1795 – 15 von 202. Somit stellten die Warendorfer immer die größte jüdische Gemeinschaft im Fürstbistum Münster dar. Besonders stark war die Zunahme stiftmünsterischer Schutzjuden zwischen 1667 und 1678 sowie zwischen 1749 und 1763.¹⁹

¹⁶ Ebd., S. 105–108 und S. 133–134; Linnemeier: Die Juden in der Fürstabtei, S. 21–23.

¹⁷ Stephan Massolle: Höxter-Bruchhausen. In: Karl Hengst (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Detmold. Münster 2013, S. 430–435, hier S. 433.

¹⁸ Matthias M. Ester: Warendorf. In: Susanne Freund / Franz-Josef Jakobi / Peter Johaneck (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster. Münster 2008, S. 725–748, hier S. 725–727.

¹⁹ Diethard Aschoff: Die Judenpolitik des Fürstbistums Münster zur Zeit des Absolutismus (1650–1803/06). In: Westfälische Zeitschrift 156 (2006), S. 85–115, hier S. 89–92; ders.: Die Juden im Fürstbistum Münster. In: Susanne Freund / Franz-Josef Jakobi / Peter Johaneck (Hg.): Historisches

Die wachsende Anzahl jüdischer Haushalte in Warendorf legt eine wirtschaftliche Konjunktur nahe, die sich nicht zuletzt in den um die Mitte des 18. Jahrhunderts steigenden Steuern widerspiegelte.²⁰ Zuvor aber hatte der Stadtbrand von 1741 der lokalen Wirtschaft einen tiefen Schlag versetzt. Allem Anschein nach haben jüdische Kaufleute ihre Geschäfte schneller als ihre christlichen Nachbarn nach dieser Katastrophe wiederhergestellt. Die Zahl der Christen sank in den kommenden Jahren,²¹ wohingegen Juden imstande waren, mehrere Häuser in der Stadt zu erwerben, die aufgrund des Brandes womöglich preiswerter zu erwerben waren.²² Im Frühjahr 1755 lud der Stadtrat die Vertreter der Warendorfer Kehilah ein, um einen neuen Steuervertrag abzuschließen, nachdem der alte abgelaufen war. Die Stadtbeamten behaupteten, „die Bürgerschaft verringere sich leider täglich“ und verlangten deswegen von den Juden einen höheren Beitrag zur städtischen Kasse.²³ Fünf Jahre später stellten die lokalen Behörden wiederum fest: „Die hier wohnenden Juden haben bei diesen Zeiten mehr Vorteile und machen mehr Gewinne als die B[ür]g[er].“²⁴ In den Quellen finden sich keine Hinweise darauf, dass die Vertreter der Kehilah diesen Behauptungen verneinten; sie verhandelten aber in beiden Situationen eine Minderung des sowieso erhöhten Beitrags: 1755 wurde dieser von den verlangten 125 auf 90 Reichstalern reduziert, 1760 bei einer Sonderveranlagung von 1.000 auf 430 Reichstaler abgesenkt.²⁵

Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster. Münster 2008, S. 54–108, hier S. 76; Carl Rixen: Geschichte und Organisation der Juden im ehemaligen Stift Münster. Münster 1906, S. 9–11.

²⁰ Die von 51 Reichstalern im Jahre 1740 auf 90 Reichstaler im Jahre 1755 erhöhte Gesamtsteuer von Warendorfer Juden bewertet Diethard Aschoff als eine „erheblich gesteigerte finanzielle Belastung“. Vgl. Diethard Aschoff: Schwere Zeiten. Zur Geschichte der Juden in Warendorf bis zum Ende des Fürstbistums Münster. In: Paul Leidinger (Hg.): Geschichte der Stadt Warendorf. Bd. 1. Warendorf 2000, S. 609–632, hier S. 619. Inwieweit diese Behauptung nicht zutrifft, zeigt die Umrechnung des Steuersatzes pro Kopf, der immer etwa über 7 Reichsthaler betrug: im Jahre 1740 bei 7 jüdischen Familien und 51 Reichsthaler, 1750 bei 11 Familien (laut dem Hauptgeleit von 1749) und 80 Reichsthaler und 1755 bei 12 Familien (inkl. den 1753–1755 dazu eingezogenen Moyses Samuel) und 90 Reichsthaler. Vgl. Siegfried Schmieder (Hg.): Die Ratsprotokolle und Kämmererechnungen der Stadt Warendorf 1746–1765, Warendorf 2011, S. 413 und S. 503. Dem erhöhten Steuersatz lag also vor allem das Wachstum der örtlichen Kehilah und womöglich auch die wirtschaftliche Konjunktur für ihre Geschäftsleistung zugrunde, und weniger der Versuch, „die bei [christlichen] Gildemitgliedern wachsenden Animositäten gegen Juden [...] zu verhindern“. Vgl. Aschoff: Schwere Zeiten, S. 619.

²¹ Das große Ausmaß der Zerstörungen in Folge des Brandes von 1741 ist auf der dieser Quellenedition hinzugefügten Stadtkarte zu sehen: Siegfried Schmieder (Hg.): Die Einwohner der Stadt Warendorf im Jahre 1816. Ein Beitrag zur Demographie Westfalens, Warendorf 1991. Bevölkerungszahlen liegen für diese Zeit nicht vor und es bleibt den Aussagen des lokalen Beamten zu glauben, die über die nach dem Stadtbrand sinkenden Bevölkerungszahlen klagten. Vgl. Bettina Schleier: Territorium, Wirtschaft und Gesellschaft im östlichen Münsterland 1750–1850. Warendorf 1990, S. 114.

²² Schmieder (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S. 118.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 231.

²⁵ Ebd., S. 118, S. 231 und S. 503.

Um 1800 lebten ca. 90 Juden in Warendorf. Sie stellten weiterhin die größte Kehilah im Fürstbistum Münster dar, die auch die älteste frühneuzeitliche Synagoge in diesem Gebiet betreute, die erstmals 1709 urkundlich erwähnt wurde. Zwischen dem Dreißigjährigen Krieg und der Auflösung des Deutschen Reichs manifestierte sich die führende Rolle der Warendorfer Judenschaft innerhalb der jüdischen Gemeinschaft etwa in der Besetzung der Posten des Obervorgängers, des Landrabbiners sowie der Vorsteher der stiftsmünsterischen Juden.²⁶

Das Amt des Obervorgängers („Befehlshaber und Vorgänger“) wurde 1651 vom Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen (Regierungszeit 1650–1678) gegründet und mit dem Warendorfer Schutzjuden Nini Levi besetzt. Als den Repräsentanten aller im Hochstift lebenden Juden betraf seine Verantwortung „das jährliche Schutzgeld, die Veranlagung der einzelnen jüdischen Familien, die Regelung von Streitigkeiten der Juden untereinander und die Wahrnehmung ihrer Rechte nach außen.“²⁷ Nicht nur der erste, sondern auch der letzte Obervorgänger war aus Warendorf: Salomon Jakob bekleidete den Posten zwischen 1723 und 1769. Mit seinem Tod 1769 wurde das Amt aufgelöst.²⁸

Neben dem Obervorgänger spielten die Vorsteher der hochstiftsmünsterischen Judenschaft eine immer wichtigere Rolle. Im Gegensatz zum Obervorgänger wurden die Vorsteher-Stellen nicht vom Fürstbischof besetzt, sondern von den ortsansässigen Schutzjuden alle drei Jahre gewählt. Die Vorsteher standen anfangs als Vertreter der Kehilot dem Landrabbiner in allen religiösen Angelegenheiten zur Seite. Im Laufe des 18. Jahrhunderts übernahmen sie zusätzlich einige Funktionen des Obervorgängers, wie die Vermittlung zwischen den jüdischen Gemeinden und den christlichen Landesbehörden sowie die Veranlagung der stiftsmünsterischen Schutzjuden. Schon unter den ersten drei 1678 gewählten Vorstehern befand sich ein Warendorfer, im 18. Jahrhundert bekleideten viele weitere diese Position, z. B. erfüllten Jakob Isaak und Elias Windmüller diese Aufgabe in den Jahren 1776 bis 1778, Isaak Salomon von 1779 bis 1791, Levi Leffmann von 1782 bis 1784.²⁹

Weniger bekannt als die Anfänge der Obervorgänger- und Vorsteherämter ist die Geschichte des Landrabbinats im Fürstbistum Münster vor dem 18. Jahrhundert. Im Jahre 1709 wurde dieser Posten von Joseph Abraham bekleidet, dann, spätestens seit 1720, fusionierte er mit dem Kölner Rabbinat. Der Sitz des Landrabbiners war seitdem Bonn. Trotz des Versuchs, die Verbindungen mit dem Landrabbiner des Nachbarlandes in den 1740er Jahren zu lockern – dazu ausführlicher unten – bestand dieses

²⁶ Ester: Warendorf, S. 728 und S. 736.

²⁷ Aschoff: Die Judenpolitik des Fürstbistums Münster, S. 85.

²⁸ Ebd., S. 101.

²⁹ Ebd., S. 102–103; Paul Bahlmann: Die Juden im ehemaligen Amte Sassenberg. In: Warendorfer Blätter für Orts- und Heimatkunde 2 (1903). Nr. 4–6, S. 13–14, S. 17–18 und S. 21, hier S. 17.

Abhängigkeitsverhältnis bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Im Jahre 1771 wurde es beseitigt, indem das stiftmünsterische Landrabbinat mit Sitz in Warendorf gegründet wurde. Den Posten bekleidete zunächst Michael Meyer Breslau(er), dann ab 1789 sein Sohn, David Michael Breslau.³⁰

Im blühenden jüdischen Warendorf lebte und handelte ein halbes Jahrhundert Moyses Samuel, der Adressat und der einzige Protagonist des im Mittelpunkt dieses Artikels stehenden Empfehlungsschreibens, der sich zweifelsohne historisch identifizieren lässt.

Der Adressat – Moyses Samuel

Moyses³¹ Samuel, geb. um 1723,³² war ein Sohn des stiftmünsterischen Landrabbiners Samuel Michel und ließ sich in Warendorf zwischen Mitte des Jahres 1753 und Anfang 1755 nieder. Als das Datum *post quem* kann das am 29. Mai 1753 erstellte individuelle Geleit des münsterischen Fürstbischofs gelten,³³ dass Moyses Wohnen und Handeln in der Stadt bewilligte. Im Januar 1755 dahingegen war Moyses in Warendorf anwesend und übergab dem Stadtrat das Geleit³⁴ – dies ist also als Datum *ante quem* zu betrachten. Dass seine Adresse in Warendorf Mitte der 1750er Jahre immer noch neu war, beweist indirekt auch die Bezeichnung „geg[enwärtig]“ (A/04) in der Anschrift des in diesem Artikel vorgestellten Empfehlungsschreibens aus dem Jahr 1755/1756.

Möglicherweise war Moyses Samuel die Stadt aber nicht unbekannt. Denn sein Vater Samuel Michel³⁵ war dort 1742 als Rabbiner tätig, nachdem er diese Funktion in Essingen (Württemberg) ausgeübt hatte.³⁶ Insgesamt besaß er zur Zeit seiner Ankunft

³⁰ Ester: Warendorf, S.738–739; Aschoff: Die Judenpolitik des Fürstbistums Münster, S.103–104 und S.107–111; Felix Lazarus: Judenbefehlshaber, Obervorgänger und Landrabbiner in Münsterland. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 80 (1936). H. 2. S.106–117, hier S.108–109.

³¹ In den Quellen auch Moises oder Moses genannt.

³² Ein Haushaltsverzeichnis aus dem Jahr 1763 listet einen 40-jährigen „Moises“ als ein Familienoberhaupt in Warendorf auf. Vgl. Aschoff: Schwere Zeiten, S.627. Da in den Jahrzehnten davor und danach kein anderer Mensch unter diesem Namen als Schutzjude in Warendorf wohnte, muss es sich um Moyses Samuel handeln. Dass er nicht unbedingt genau 40 Jahre alt war, lehrt die Erfahrung mit Verzeichnissen aus dieser Epoche, worin oft Altersabrundungen vorgenommen wurden. Das scheint auch der Fall im genannten Verzeichnis aus dem Jahr 1763 zu sein – darin wurden 5 von 10 mit Alter gekennzeichneten Juden als genau 30- bzw. 40-jährige Menschen aufgelistet. Vgl. ebd.

³³ Siegfried Schmieder (Bearb.): Inventar des Stadtarchivs Warendorf. Münster 1990, S.297.

³⁴ Ders. (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S.116.

³⁵ In den Quellen auch Samuel Essinger, Samuel von Essingen bzw. Samuel ben Maharam genannt. Vgl. Lazarus: Judenbefehlshaber, S.110.

³⁶ Landesarchiv NRW Abteilung Westfalen (folgend LA NRW): Fürstbistum Münster, Fürstentum Münster Kabinettsregistratur, Nr.443, Bl.2, Bl.18. Alle in diesem Aufsatz genannten Archivalien wurden als Kopien in The Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem gesichtet; die Bestand- und Signaturangaben wurden an die heutige Systematik im LA NRW angepasst.

im Münsterland bereits über 20 Jahre lang rabbinische Erfahrung.³⁷ Seine Einsetzung in Warendorf als Landrabbiner geschah nicht ohne Widerstand. Der damals dieses Amt zusammen mit dem Kölner Rabbinat ausübende Juda Mähler³⁸ mit Sitz in Bonn war nicht geneigt, abzutreten. Die stiftmünsterischen Kehilot beschwerten sich also über die geografisch weite Distanz zum bisherigen Rabbinatssitz und unterstützten die Kandidatur von Samuel Michel, der sich bereit erklärte, in Warendorf zu amtieren. „Man sei mit seiner Predigt und Aufführung sehr zufrieden gewesen“, wurde über den Kultusbeamten aus Essingen berichtet.³⁹ Trotz des langen Supplizierens beim Fürstbischof wurde der über 80-jährige Rabbiner in Bonn nicht abgesetzt und somit die Stelle offenbar doppelt besetzt. Der eine stiftmünsterische Landrabbiner, Samuel Michel, amtierte seit 1742 in Warendorf, der andere, Juda Mähler, behielt sein Amt des Kölner und des stiftmünsterischen Landrabbinats bis zu seinem Tod im Jahre 1751. Sein Nachfolger, Samuel Lob Aschenasi, saß weiterhin in Bonn und fungierte von dort als Landrabbiner des münsterischen Fürstbistums.⁴⁰ Damit war aber die Amtszeit Samuel Michels nicht vorbei – als „der hier wohnhafte Landesrabbiner“ wurde er in den jährlichen Einkommensverzeichnissen der Stadtkammer regelmäßig bis zu seinem Tod im Jahre 1759 genannt.⁴¹

Samuel Michel lebte also in jener Zeit in Warendorf, als sich sein damals ca. 30-jähriger Sohn dort niederließ. Gesetz den Fall, dass man mit seiner Aktivität als Rabbiner weiter zufrieden war, genoss sein Sohn gewiss einen Vertrauensvorschluss in der lokalen Gemeinschaft. Das als Ausgangspunkt zu diesem Artikel stehende Empfehlungsschreiben weist darauf hin, dass Moyses Samuel eine Art Betreuung für die Warendorfer Synagoge übernahm. Ob diese mit einer konkreten Funktion verbunden war – des Synagogenvorstehers (Gabai) oder des Synagogendieners (Schammes) –, lässt sich nicht feststellen. Obwohl Moyses Samuel laut der Veranlagung im Jahre 1760 zu den fünf am höchsten besteuerten Schutzjuden in Warendorf gehörte,⁴² scheint er – zumindest in dieser Zeit – nicht als Vertreter der Kehilah fungiert zu haben. Diese Position erfüllten vielmehr die „drei vornehmsten Juden:] Isaak Jacob, Elias Windmüller und Isaak Salomon“

³⁷ Samuel Michel sagte 1742 über sich selbst, er habe „bey 20 Jahren“ als Rabbiner gedient. Vgl. LA NRW: Fürstbistum Münster, Fürstentum Münster Kabinettsregistratur, Nr. 443, Bl. 11v, Bl. 17. Die aus dieser Zeit stammenden und für ihn erstellten Atteste lassen jedoch die Vermutung zu, er habe bereits ca. 30 Jahre diese Funktion ausgeübt. Vgl. ebd., Bl. 2, Bl. 35–37; Lazarus: Judenbefehlshaber, S. 110, Fn. 22.

³⁸ In den Quellen auch Mehler oder Müller genannt.

³⁹ Rixen: Geschichte und Organisation, S. 38.

⁴⁰ Aschoff: Die Juden im Fürstbistum Münster, S. 81–82, S. 104–106; ders.: Die Judenpolitik des Fürstbistums Münster, S. 106–107.

⁴¹ Siegfried Schmieder (Hg.): Die Ratsprotokolle und Kämmereirechnungen der Stadt Warendorf 1710–1745. Warendorf 2009, S. 817 und S. 829; Idem (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S. 365, S. 378, S. 391, S. 403, S. 413, S. 424, S. 436, S. 454, S. 478, S. 503, S. 517, S. 531, S. 546 und S. 572.

⁴² Ders. (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S. 608.

bzw. der Obervorgänger Jacob Isaak oder Isaac Koen,⁴³ die, wenn dies nötig war, im Namen der Warendorfer Judenschaft mit dem Stadtrat verhandelten.⁴⁴ Moyses Samuel scheint vielmehr für rituelle Angelegenheiten zuständig gewesen zu sein. Darauf weisen nicht nur das hier vorgestellte Empfehlungsschreiben sowie seine Abstammung aus einer rabbinischen Familie hin, sondern auch etwa die Tatsache, dass es gerade er war, der vor dem Stadtrat vorstellig wurde, als der jüdische „Totenacker“ im Jahre 1764 geschändet wurde.⁴⁵ Ob er womöglich der 1755 an einer anderen Stelle erwähnte „Judenküster“ war,⁴⁶ darüber ließe sich nur spekulieren.

Moyes Samuel lebte und wirkte in Warendorf in den darauffolgenden Jahrzehnten, wovon die Nennung seiner Person in den Hauptgeleiten aus den Jahren 1763, 1773, 1784 und 1795 zeugt.⁴⁷ Er verstarb zwischen 1795 und 1801 – im Verzeichnis aus dem Jahr 1801 wurde seine Frau Freidel als Witwe bezeichnet. Zusammen hatte das Ehepaar mehrere Kinder, deren Geburtsjahre in den Verzeichnissen aus den Jahren 1763 und 1801 unterschiedlich ausgewiesen werden. Die zwei ältesten Söhne wurden gewiss in zwei aufeinander folgenden Jahren geboren: Isaac Moises 1757 oder 1763 und Samuel 1759 oder 1765. Die Geburtsjahre der weiteren Kinder lassen sich schwieriger identifizieren: Joseph wurde vermutlich 1760 geboren, Michel – 1763, Michael – 1775 (möglicherweise handelt es sich hierbei um dieselbe Person wie Michel) und Salomon – 1777. Außerdem wurde im Jahre 1763 auch ein jüngerer Bruder von Moyses Samuel in seinem Haushalt verzeichnet; der um 1733 geborene Wulf Samuel war zu dieser Zeit nicht erfolgreich in seinen Geschäften im unweit westlich von Warendorf liegenden Telgte, wo er vergleitet worden war. Außerdem wurden 1763 im gleichen Haushalt ein Knecht namens Joseph und zwei Mägde, mit den Namen Händel und Fintgen, registriert.⁴⁸

Moyes Samuel war im Handel tätig und, soweit bekannt, zur Zeit des Siebenjährigen Kriegs (1756–1763) in Kooperation mit Coppel Abraham aus Beckum und anderen hochstiftischen Juden für Fouragelieferungen⁴⁹ an die alliierte Armee zuständig.⁵⁰

⁴³ In den Quellen auch Kohne bzw. Cohn genannt.

⁴⁴ Siegfried Schmieder (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S. 118 und S. 231.

⁴⁵ Ebd., S. 326.

⁴⁶ Wilhelm Zuhorn: Kirchengeschichte der Stadt Warendorf. Bd. 1. Warendorf 1918, S. 394.

⁴⁷ Bahlmann, Die Juden im ehemaligen Amte Sassenberg, S. 17–18.

⁴⁸ Aschoff: Schwere Zeiten, S. 627–629; Mechthild Siekmann: Bevölkerung und Topographie der Stadt Warendorf 1763. Warendorf 1984, S. 72; Susanne Freund: Telgte. In: Dies./Franz-Josef Jakobi/Peter Johaneck (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster. Münster 2008, S. 690–701, hier S. 691.

⁴⁹ Fourage ist eine veraltete Bezeichnung für Pferdefutter, wie Stroh, Heu oder Hafer.

⁵⁰ Findbuch zum Bestand: Fürstbistum Münster, Fürstentum Münster Kabinettsregistratur im Landesarchiv NRW, Abteilung Westfalen, Signatur B 007/1722, online unter: http://www.archive.nrw.de/LAV_NRW/jsp/findbuch.jsp?archivNr=1&cid=21093&klassId=296&verzId=2046&expandId=275&tekId=158&bestexpandId=145&suche=1 (Zugriff am 16.01.2018).

Als Heereslieferant fungierte in dieser Zeit auch der spätere Hoffaktor Michael Meyer Breslauer sowie höchstwahrscheinlich noch weitere Warendorfer Juden. Für Breslauer zählte sich seine Tätigkeit in der Region dadurch aus, dass er nach der Trennung des kurkölnischen und hochstiftischen Rabbinate im Jahre 1771 zum Landrabbiner in Warendorf ernannt wurde.⁵¹ Auch Moyses Samuel strebte eine Karriere an, die über seine Handelstätigkeit und Betreuung von rituellen Angelegenheiten hinausging. Als 1769 die Stelle des Obervorgängers vakant war, bewarb er sich darum. Der Bischof entschied dennoch im Sinne der Empfehlung der Münsterschen Hofkammer, das Fortbestehen des Amtes aufgrund der damit verbundenen Ausgaben und organisatorischer Entbehrlichkeit nicht mehr zu fördern.⁵²

Der Absender – Itzig

Der Absender des hier besprochenen Empfehlungsschreibens lässt sich leider nicht so eindeutig identifizieren wie der Adressat. Es kommen grundsätzlich drei Personen in Frage.

Der erste potenzielle Protagonist hieß Itzig Sostman⁵³ und ist vom Fürstabt Karl von Plittersdorf (Regierungszeit 1722–1737),⁵⁴ in der Fürstabtei Corvey verleitet worden.⁵⁵ Er verstarb spätestens im Jahre 1761. Dies lässt sich davon ableiten, dass er in einem Schreiben bezüglich der Niederlassung seines Sohnes Ephreham⁵⁶ im Dorf Ottenbergen 1761 als verstorbener Vater erwähnt wurde.⁵⁷ Itzig Sostman hatte mindestens vier weitere Kinder, wovon der Sohn Leffman⁵⁸ scheinbar um 1741 geboren⁵⁹ und nach dem Tod seines Vaters in Bruchhausen verleitet wurde.⁶⁰

⁵¹ Ester: Warendorf, S. 728 und S. 739; Michael Brocke / Julius Carlebach (Hg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. T. 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871, bearb. von Carsten Wilke. München 2004, S. 209.

⁵² Rixen: Geschichte und Organisation, S. 36–37; Aschoff: Die Judenpolitik des Fürstbistums Münster, S. 103; LA NRW: Fürstbistum Münster, Fürstentum Münster Kabinettsregistratur. Nr. 443, Bl. 2, S. 58–61.

⁵³ In den Quellen auch Saustman bzw. Sosman genannt.

⁵⁴ Deventer: Das Abseits als sicherer Ort, S. 89.

⁵⁵ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, Specificatio deren begleydeter Juden in hiesigen Hochstift Corvey [kein Datum].

⁵⁶ In einer Quelle auch Effraem genannt.

⁵⁷ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, Schreiben aus Ottberg[en] am 18. November 1761 und Anmerkungen dazu.

⁵⁸ In den Quellen auch Leifman bzw. Leiffman genannt.

⁵⁹ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, Liste der verwitweten Frauen und Waisenkinder in der Abtei Corvey [1770?].

⁶⁰ Sein Geleit, leider nicht datiert, wurde als Muster für weitere Judengeleite betrachtet. Vgl. ebd.: Concept zur förmlichen Ausfertigung eines Geleits-Briefes für die Schutz-Juden.

Der zweite potenzielle Absender war Itzig Levi (geb. 1730), Sohn von Levi⁶¹ Abraham,⁶² vergleitet in Bruchhausen auch in der Regierungszeit vom Fürstabt Karl von Plittersdorf.⁶³ Er zog zwar 1753 mit seinem Bruder Salomon Levi (geb. 1728) nach Neuenkirchen in der Grafschaft Rietberg, schloss aber damit seine Verbindungen mit Bruchhausen nicht ab. Seine Brüder Joseph und Abraham, der Großvater von Salomon Ludwig Steinheim,⁶⁴ blieben dort wohnhaft und erbten nach dem Tod von Salomon Levi im Jahre 1781 eine beträchtliche Summe von 600 Reichstalern.⁶⁵ Wenn sich diese Beziehungen mit der Herkunftsgemeinde nicht nur auf familiäre Verhältnisse beschränkt hätte, wäre auch vorstellbar, dass die Brüder weiterhin Mitglieder der Bruchhausener Gemeinde geblieben wären und somit Itzig einen Brief als Mitglied „der Gemeinde von Bruchhausen“ (דִּק מְבְרוּרְהֵיטֶצֶן) (B/07) hätte unterschreiben können. Die Brüder Itzig und Salomon waren in Neuenkirchen scheinbar nicht unumstritten, übten nichtsdestotrotz wichtige Ämter aus. Salomon fungierte seit 1757 als „Judenschaftsvorsteher der Gemeinde“, Itzig wurde 1776 als Vorsteher der Synagoge bezeichnet.⁶⁶

Der dritte potenzielle aber unwahrscheinlichste Absender war Itzig Salomon, der zu dieser Zeit als Schutzjude im Stift Corvey mit Brandwein handelte. Seine Autorenschaft des hier vorgestellten Empfehlungsschreibens ist vor allem deswegen nahezu ausgeschlossen, da er in den Akten immer als Bewohner von Höxter und nie vom damals unabhängigen Bruchhausen erscheint.⁶⁷

Der Sofer

Noch schwieriger als der Absender lässt sich der dritte Protagonist des hier vorgestellten Empfehlungsschreibens, der Sofer, identifizieren. Zumindest zwei Personen sind bekannt, die sich in dieser Zeit in Westfalen mit dem Erstellen von Thorarollen befassten: 1754 wurde in Neunkirchen „der alte Levi“ erwähnt, „welcher bey dem Hertz Moyses die 5 Bücher Moysis schreibt.“ 14 Jahre später wurde wieder in Neunkirchen ein Kleinhändler namens Josua Meyer aus Verl erwähnt, der mit der Fertigung

⁶¹ In den Quellen auch Leyffmann bzw. Leffman genannt.

⁶² Deventer: Das Abseits als sicherer Ort, S. 168.

⁶³ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, Specificatio deren begleydeter Juden in hiesigen Hochstift Corvey [kein Datum].

⁶⁴ Massolle: Höxter-Bruchhausen, S. 431.

⁶⁵ Manfred Beine: Rietberg-Neuenkirchen. In: Karl Hengst (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Detmold. Münster 2013, S. 669–680, hier S. 670.

⁶⁶ Ebd., S. 669–670 und S. 675.

⁶⁷ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, mehrere Akten.

einer Thorarolle für die dortige Gemeinde beauftragt worden war.⁶⁸ Keiner von diesen Männern kann aber auch nur im Ansatz mit dem im Empfehlungsschreiben erwähnten Schreiber in Verbindung gebracht werden.

Im Allgemeinen lässt sich vermuten, dass der Sofer zur Kategorie der sogenannten Knechte angehörte, d. i. unvergleiteten Juden, die im Dienste der Schutzjuden standen und denen es nicht erlaubt war, sich mit Handel oder Gewerbe selbstständig zu ernähren. Man könnte spekulieren, dass der Sofer einer derjenigen in den Synagogen ohne Geleit verweilenden Juden war, deren Entfernung der Corveyer Fürstabt Kaspar von Böselager (Regierungszeit 1737–1757)⁶⁹ in seinem Erlass vom 16. Januar 1754 verlangte. Der Rechtsakt bezog sich auf eine bis dato gültige Erlaubnis, Juden von außerhalb des Stifts in der Synagoge in Fürstenau zu unterbringen. Diese sei aber durch eine Praxis überstrapaziert, „verdächtige Juden“ aufzunehmen. Die Erlaubnis wurde daher widerrufen und den Fürstenauer Juden verboten, „fremde passagiers, bettel oder sonst verdächtige Juden zu beherbergen; [...] auch keine hier im Lande nicht begleidete Juden, es seyn auch unter welchem pretext es wolle, zu sich in die Synagoge zu nehmen“.⁷⁰ Es lässt sich annehmen, dass der Erlass dazu führte, dass mehrere Juden, die ihre bisherige Unterkunft in Fürstenau gefunden hatten, nun in und außerhalb des Stifts unterwegs waren. Vielleicht war ihr Aufenthalt gerade in der Synagoge nicht zufällig und sie hatten sich dort mit Thora-Studium beschäftigt oder in anderen rituellen Angelegenheiten engagiert; vielleicht hätten sie dort auch Thora schreiben lernen können. Jedenfalls ist es vorstellbar, dass einige dieser Knechte auch nach Bruchhausen gekommen sind, um dort nach Schutz und Beschäftigung zu suchen. Will man diese Spekulation noch weiterführen, könnte man sich vorstellen, dass das im hier besprochenen Empfehlungsschreiben gemachte Angebot ursprünglich aus Bruchhausen gekommen ist. Es wurde nach einer Beschäftigung und dem Niederlassungsrecht für einen talentierten Schreiber gesucht und die zu dieser Zeit glänzend entwickelnde Kehilah in Warendorf schien hierfür eine gute Adressatin zu sein. Nicht zuletzt galt die Fürstabtei Corvey als eine Region, in der „von Juden bewohnte[...] Häuser und Wohnungen fremden, bekannnten und verwandten Glaubensgenossen jederzeit offen standen.“⁷¹

Der Schreiber in Warendorf hätte vermutlich recht gute Arbeitsbedingungen gehabt. Seit spätestens 1709 existiere dort eine Synagoge, 1719 wurde auch ein

⁶⁸ Beine: Rietberg-Neuenkirchen, S. 676; ders.: Verl. In: Karl Hengst (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Detmold. Münster 2013, S. 720–724, hier S. 720–721.

⁶⁹ Deventer: Das Abseits als sicherer Ort, S. 95.

⁷⁰ LA NRW: Fürstabtei (Fürstbistum) Corvey, Nr. 694, Erlass am 16. Januar 1754.

⁷¹ Deventer: Das Abseits als sicherer Ort, S. 115.

Schulmeister erwähnt, der für ihre Betreuung zuständig war.⁷² Seine Wohnung befand sich gleich neben der Synagoge und wurde 1759 vom Schulmeister Aron Isac mit seiner Familie bezogen. Vielleicht wurde Aron Isac nicht zufällig genau ab dem Jahr verzeichnet, in dem der Landrabbiner Samuel Michel verstorben war? Vielleicht hat er einen Teil seiner Aufgaben wie z.B. den Religionsunterricht übernommen?⁷³ Doch weist nichts darauf hin, dass der Schulmeister Aron derjenige im Empfehlungsschreiben erwähnte Schreiber sein könnte. Dass aber ein Schreiber auch die Funktion eines Schulmeisters ausüben konnte, daran besteht kein Zweifel.

Resümee

Es ist anhand der bekannten Quellen und Forschungsliteratur nicht feststellbar, ob der Sofer endgültig in Warendorf eingetroffen ist. Wäre das der Fall gewesen, wäre noch zu fragen, ob er dort zum Schutzjuden geworden sei. Denn es lebten im Fürstbistum Münster auch sogenannte tolerierte jüdische Familien – zumindest 17 davon sind in den Jahren 1720 bis 1763 verzeichnet –, die über kein Geleit verfügten und ihr Aufenthalt nur lebenslang abgesichert hatten, ohne das Recht, den Status auf ihre Kinder zu vererben. Der Sofer hätte auch als Knecht bei einem der Warendorfer Juden angestellt werden können und hätte somit sein Unterhalt außerhalb der Handelsberufe verdienen müssen.⁷⁴ Dass der Sofer zur Kategorie der Knechte gehören konnte, ist aus dem Grund denkbar, dass die „Selbstverständlichkeit, mit der in landesherrlichen Aufstellungen [in der Fürstabtei Corvey] die unvergleiteten neben den vergleiteten Juden aufgeführt werden, [...] darauf hin[deutet], daß die Obrigkeit ihren Aufenthalt hinnahm.“⁷⁵ Es führte dazu, dass: „Immer wieder finden sich in den Quellen Nachrichten über die Anwesenheit von Schulmeistern und Rabbinern in den Ortschaften der Fürstabtei, die in den Haushalten einzelner jüdischer Familien lebten.“⁷⁶ Es war also vielleicht nicht so außergewöhnlich, dass sich gerade in Corvey ein Fachmann im Thoraschreiben einfand, der bereit war, in das Hochstift Münster umzuziehen, um dort seine Fertigkeiten unter Beweis zu stellen.

Das Empfehlungsschreiben lässt sich im Allgemeinen in das Bemühen Warendorfer Juden einzuordnen, ihre Kehilah als religiöses und institutionelles Zentrum des Münsterlandes zu positionieren und mehr Unabhängigkeit von Köln zu gewinnen. Die 1750er Jahre sind eine Zeit des signifikanten jüdischen Bevölkerungswachstums in diesem Gebiet, was Moyses Samuel mit seinem als Landrabbiner fungierenden Vater

⁷² Zuhorn: Kirchengeschichte der Stadt Warendorf, S. 394.

⁷³ Ester: Warendorf, S. 737; Schmieder (Hg.): Die Ratsprotokolle 1746–1765, S. 572 und S. 608.

⁷⁴ Aschoff: Die Juden im Fürstbistum Münster, S. 76.

⁷⁵ Deventer: Das Abseits als sicherer Ort, S. 89.

⁷⁶ Ebd., S. 108.

dafür zu nutzen versuchte, die Synagoge prachtvoll zu gestalten und damit der dortigen Gemeinde mehr Ruhm zu verleihen. Itzig war seinerseits daran interessiert, Kontakte zu einem wachsenden jüdischen Zentrum zu entwickeln und empfahl einen glaubwürdigen Mann für diese Aufgabe.

Zuletzt stellt sich noch die Frage, wie das im Mittelpunkt dieses Artikels stehende Empfehlungsschreiben in die Genisa Reckendorf gelangen konnte. Eine schlüssige Antwort darauf gibt es nicht. Würde man versuchen, die Kontakte Samuel Michels mit seiner früheren Gemeinde in Essingen vorzubringen, würde man nur den deutschen Südwesten erreichen. Viel wahrscheinlicher wären also die Kontakte des zwischen 1779 und 1792 in Bruchhausen amtierenden Corveyer Landrabbiners Moses Mendel gewesen, der – höchstwahrscheinlich wegen seiner Herkunft – „Reckendorfer“ genannt wurde.⁷⁷ Gelang also der Brief aus Warendorf nach Bruchhausen zurück oder wurde er vielleicht gar nicht gesendet? Wurde er möglicherweise zusammen mit anderen Papieren bzw. Büchern von Moses Mendel oder seinen Nachfahren nach Reckendorf mitgebracht? Diese Fragen lassen sich zwar nicht abschließend beantworten, aber eine Verbindung über eine konkrete Person des Corveyer Landrabbiners ermöglichen zumindest diese Spekulationen.

⁷⁷ Ebd., S.176.

Das Schutzgesuch des Moyses Samuel – eine landesgeschichtliche Kommentierung

von Monika Müller

Grunddaten der Quellen

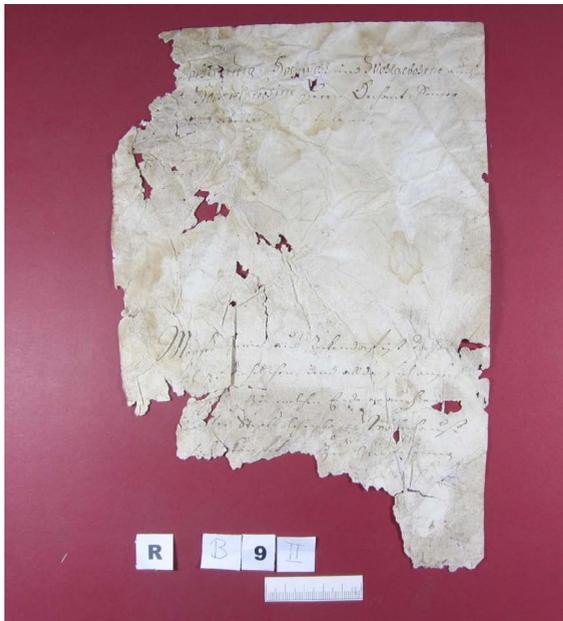


Abb. 1:
Inventarnummer: B 9.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: B 9.

Art und Umfang: Ein handschriftlich beidseitig beschriebenes, nicht ganz vollständiges Blatt.

Erhaltungszustand: Schrift einigermaßen klar erkennbar, mitunter aber verblasst; Löcher im nicht vollständig erhaltenen Text.

Sprache: Deutsch.

Autor: Moyses Samuel resp. ein Schreiber.

Ort: Reckendorf.

Jahr: Unbekannt.

Quellentext

Seite 1

- (01/01) *Hochwirdig= Hochwohl und Wohlgebohrne auch*
(01/02) *Hochedelgebohrne Herrn Dechant, Senior*
(01/03) *und übrigen Kap[i]tula[r]en,*
(01/04) [rund eine halbe Seite frei]
(01/05) *Moyses Samuel aus Reckendorf ist Vorhab[end]*
(01/06) *Sich zu Verehelichen, und allda sich ansässig*
(01/07) [zu] *ma [chen,] zu welchen Ende er auch ei[n...]*
(01/08) [...] *samter [?] Stifts lehenbares Wohnhause*
(01/09) *Sich kaufet [und] zu Ausführung*
(01/10) [...] *habe dabero*

Seite 2

- (02/01) *Schutzgnädig a[n] und aufzunehme[n]*
(02/02) *Ich werde mich a[ls] ein SchutzVerwande*
(02/03) *so auszeichnen, daß ich einen hoben*
(02/04) *Stifts Gremio gewiß das beste Vergnügen*
(02/05) *ableisten werde; In wessen anhoffnung*
(02/06) *ich mit Vielen Respekt behar.*
(02/07) [Platz/Zeilen frei]
(02/08) *Euer Hochwohl und Wohlgebohrnen,[...]*

Text zur Quelle

Der kleine Zettel aus der Reckendorfer Genisa enthält einen großen Plan: Moyses Samuel, ein Reckendorfer Jude, will heiraten und ein Haus in seinem Heimatort kaufen. Als künftiger Familienvorstand muss er darüber hinaus selbst in den Schutz des *hoben Stifts Gremio* (02/03–02/03) eintreten und richtet deshalb ein schriftliches Schutzgesuch an die *Hochwirdig= Hochwohl und Wohlgebohrne auch Hochedelgebohrne Herrn Dechant, Senior und übrigen Kap[i]tula[r]en* (01/01–03). Der papierne Überrest aus Reckendorf konturiert aber nicht nur eine persönlich bedeutsame Wegmarke für Moyses Samuel, sondern auch eine für das frühneuzeitliche Judentum charakteristische Beziehung: die „Schutzverwandtschaft“.

Seit dem 16. Jahrhundert bezeichnete der Begriff „Schutzjuden“ die jüdischen Einwohner des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, die im Besitz eines Schutzbriefs waren – und damit über ein Dokument verfügten, das ihre verbrieften Rechte

und Pflichten beinhaltete.¹ Schutzbriefe konnten dabei für einzelne Familienvorstände ebenso wie für die Judenschaft eines ganzen Territoriums ausgestellt werden.² Wesentliche Aspekte der Schutzbeziehung, in die auch Moyses Samuel treten wollte, sollen im Folgenden näher vorgestellt werden, bevor er selbst ins Zentrum rückt.

Das Anliegen: Schutzverwandschaft, eine Grundbedingung vormodernen Judentums

Schutzjuden hatten einen Schutzherrn – zumeist einen Landesfürsten, dem sie „schutzverwandt“ waren. Er gewährte ihnen für eine gewisse Zeit Wohnrecht in seinem Territorium, an ihn und seine Landesbehörden entrichteten sie ihr Schutzgeld, er fungierte als Appellations- und Beschwerdeinstanz, als konstante Bezugsgröße. Dabei wurzelte das Recht des Judenschutzes ursprünglich nicht bei den Landesherren, sondern beim Kaiser des Heiligen Römischen Reichs, als Teil der Regalien, der königlichen Rechte also, beanspruchten es die Landesherren allerdings ab dem späten Mittelalter in zunehmendem Maße für sich. Auch der Judenschutz territorialisierte sich somit im Zuge jenes Prozesses, in dem sich Landesobrigkeiten in Abgrenzung zur kaiserlich-königlichen Macht bildeten. Das Recht, Juden in einem Territorium anzusiedeln, wurde gleichsam zum Lackmusestrich für die Landesherrschaft: Es verwundert daher kaum, dass in Gegenden mit konkurrierenden und vielfältigen Herrschaftsansprüchen – in Franken und Ostschwaben etwa – besonders häufig jüdische Gemeinden entstanden.³ Auch in Reckendorf lassen sich außer dem Hochstift Bamberg noch andere Herrschaftsträger ausmachen: Neben dem Bamberger Kollegiatstift St. Stephan, an das Moyses Samuel sein Schutzgesuch richtete, gehörten Teile des Ortes den Familien von Greiffenclau, von Rotenhan zu Eyrichshof, Rentweinsdorf und Ebelsbach, ihres Zeichens Mitglieder der Reichsritterschaft, sowie der Pfarrei Baunach.⁴ Nicole Grom diagnostiziert für Reckendorf eine „Art ‚Splittersituation‘, was die vielfach aufgeteilten Rechte und Gerechtigkeiten seiner Gerichts- und Grundherren, vor allem deren gemeinsame Dorfherrschaft spiegeln.“⁵

¹ Vgl. Friedrich Battenberg: Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Bd. I: Von den Anfängen bis 1650. Darmstadt 1990, S. 140–143.

² Vgl. etwa die Untersuchung Johannes Mordsteins zur Grafschaft Oettingen. Mordstein: Selbstbewußte Untertänigkeit. Obrigkeit und Judengemeinden im Spiegel der Judenschutzbriefe der Grafschaft Oettingen 1637–1806 (Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte Schwabens, Bd. 2). Epfendorf 2005.

³ Vgl. Sabine Ullmann: Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau 1650 bis 1750. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 151). Göttingen 1999, S. 473.

⁴ Vgl. Adelheid Waschka: Reckendorf. Kultur und Kultus einer fränkischen Landgemeinde. Reckendorf 2007, S. 10.

⁵ Nicole Grom: Dokumentation des jüdischen Friedhofs Reckendorf. Geschichte – Begräbniskultur – Bestand. Bd. I: Textteil. Bamberg 2012, S. 32.

Der Schutzzeitraum für Juden differierte im Alten Reich je nach Territorium. Während etwa die übliche Schutzdauer im Fürstentum Pfalz-Neuburg sechs Jahre betrug, konnten die jüdischen Familien der Markgrafschaft Burgau und der Grafschaft Oettingen sich auf zwölf Jahre hinaus ihres Schutzes sicher sein. Zweifellos markierte das Ende des Schutzzeitraums immer eine Zäsur, die die Landesherrn oft dazu nutzten, um neue Bedingungen jüdischen Wohnens im Land zu vereinbaren, mitunter aber auch – wie noch 1741 in Pfalz-Neuburg⁶ –, um die jüdische Einwohnerschaft auszuweisen. Die jüdische Gemeinschaft Reckendorfs scheint demgegenüber nicht von den zeitgenössisch als ‚Ausschaffungen‘ apostrophierten Ereignissen betroffen gewesen zu sein, ihre Entwicklung lässt sich einigermaßen kontinuierlich verfolgen.⁷

Auch der monetäre Rahmen des Schutzes – konkret bedeutete dies meist: die Höhe des zu bezahlenden Schutzgeldes – unterschied sich auf territorialer Ebene. Stellten Juden wie Samuel Moyses ein Schutzgesuch, taten sie dies im vollen Bewusstsein der finanziellen Verpflichtungen, denen sie im jeweiligen Territorium bzw. der jeweiligen Obrigkeit gegenüber zu genügen hatten. Im Falle Reckendorfs hing dies davon ab, welchen Schutzherrn der jüdische Schutzverwandte besaß: Jüdische Einwohner des Ortes hatten aber in der Regel neben den Schutzgeldern auch Neujahrgelder zu zahlen, Einzelbeträge also, die an höhere Beamte der jeweiligen Herrschaft gingen, weitere Abgaben flossen an die jüdische Kultusgemeinde sowie an die Kirche, der die jeweiligen Schutzverwandten territorial zugehörig waren. Darüber hinaus lässt sich punktuell die Zahlung von Dorfgeldern nachweisen: Diese Abgabe traf christliche wie jüdische Reckendorfer und garantierte ihnen die Gemeinderechte.⁸

Das frühneuzeitliche Konzept der Schutzverwandtschaft umfasste demnach eine rechtlich wirksame, zeitlich befristete und finanziell grundierte Beziehung zwischen einem „Schutzjuden“ und seinem „Schutzherrn“. Dabei kam dieser Beziehung immer auch ein herrschaftspolitisches Moment zu: Weil das Recht, Juden anzusiedeln und auszuweisen ein Signum der Landesobrigkeit war, fungierten jüdische Ansiedlungen auch – aus der Perspektive der Obrigkeit – als Herrschaftsträger: Sie verkörperten geradezu herrschaftliche Ansprüche. Zu einfach wäre es nun, frühneuzeitliche Juden lediglich als Objekte herrschaftspolitischen Interesses zu sehen, wie es Nicole Grom beispielhaft formuliert: „Mit dem vom jeweiligen Territorialherrn ausgestellten Schutzbrief, der Ansässigmachung, Handelszulassung, Eheschließung usw. reglementierte und nicht vererbbar war – d.h. die Schutzgarantie erlosch nach dem Tod des

⁶ Vgl. Monika Müller: *Judenschutz vor Ort. Jüdische Gemeinden im Fürstentum Pfalz-Neuburg* (= Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte Schwabens, Bd. 5). Augsburg 2016, S. 344–369.

⁷ Vgl. beispielhaft Waschka: Reckendorf, die nichts von einem abrupten Ende der jüdischen Ansiedlung in Reckendorf weiß. Ebenso: Grom: *Dokumentation*, Bd. I, S. 38–81.

⁸ Vgl. zu den Abgaben der Reckendorfer Juden Grom: *Dokumentation*, Bd. I, S. 44–46.

Inhabers – gerieten die Juden in die völlige Abhängigkeit von ihrem Herrn, dessen Geneigtheit sie meist teuer erkaufen mußten.⁹ Dieser Befund geht in zweierlei Hinsicht fehl: Zum einen vereindeutigt er den keinesfalls immer einheitlich und persönlich ausgestellten Schutzbrief. In den letzten Jahren konnte die landesgeschichtliche Forschung wiederholt zeigen, dass unter der Begrifflichkeit „Schutzbrief“ vielfältige Regelungen subsummiert wurden, die jüdisches Leben nicht immer im Detail widerspiegeln mussten. In einigen Territorien gab es kollektive, für die gesamte Judenschaft des Landes ausgestellte Schutzbriefe, die prinzipielle Aspekte umfassten, also Rechte und Pflichten der jüdischen Einwohner.¹⁰ Entscheidend freilich ist zum anderen, dass die „völlige Abhängigkeit“ der Schutzjuden von ihrem Herrn einer kritischen wissenschaftlichen Überprüfung nicht mehr standhält: Am Beispiel der Grafschaft Oettingen konnte Johannes Mordstein zeigen, dass der Erteilung eines Schutzbriefs ein komplexes Aushandlungsverfahren vorausging, in dem die jüdischen Vertreter als „selbstbewußte Untertanenschaft“ agierten.¹¹ Im herrschaftspolitisch komplexen Fürstentum Pfalz-Neuburg beanspruchten die Kommunen bei der Schutzerteilung Mitspracherechte.¹²

Das Schutzgesuch des Moyses Samuel, so ließe sich als Zwischenfazit formulieren, steht somit weniger für Eindimensionalität als für Vieldeutigkeit: Mit seinem Vorhaben schrieb Moyses Samuel sich – so ließe sich aus heutiger Sicht formulieren – in eine komplexe Rechtsbeziehung ein.

Die Person: Annäherungen an die Biographie des Moyses Samuel

Wer aber war jener Moyses Samuel aus Reckendorf, der heiraten wollte und einen eigenen Hausstand gründen wollte? Die Suche nach der historischen Person hinter dem Überrest aus der Reckendorfer Genisa wird nicht gerade durch die Tatsache erleichtert, dass sich auf dem Papierschnipsel kein Datum erhalten hat. Sicher ist, dass das Gesuch zu einer Zeit gestellt worden ist, in der Moyses Samuel seinen jüdischen Namen tragen durfte – vor 1812¹³ – und das Stift St. Stephan noch existierte – vor 1803.¹⁴ Schrift und Stil des Gesuchs legen zudem seine Entstehung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nahe.

⁹ Ebd., S. 33.

¹⁰ Vgl. etwa Mordstein: Selbstbewußte Untertänigkeit, S. 43–45.

¹¹ Vgl. ebd., S. 203.

¹² Vgl. etwa Müller: Judenschutz vor Ort, S. 30–32.

¹³ Vgl. Verordnung betreffs des Tragens jüdischer Namen, in: Seligmann Pfeifer: Kulturgeschichtliche Bilder aus dem jüdischen Gemeindeleben zu Reckendorf. Bamberg 1897, S. 153–156. Die jüdischen Namen umfassten neben dem Vornamen auch den Namen des Vaters: Grom: Dokumentation, Bd. I, S. 51.

¹⁴ Vgl. Nicole Grom: Dokumentation des jüdischen Friedhofs Reckendorf. Geschichte – Begräbniskultur – Bestand. Bd. II: Inventarteil. Bamberg 2012, S. 36.

Tatsächlich taucht im fraglichen Zeitraum ein Moyses Samuel in den Reckendorfer Aufzeichnungen auf: In einer Verordnung vom 18. Oktober 1812, in der die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Reckendorf mit ihrem neuen Stammnamen gelistet sind, wird ein Moses Samuel erwähnt, der künftig als „Moses Samuel Röher“ in Erscheinung treten solle.¹⁵ Eine fünf Jahre später entstandene Liste der 1817 in Reckendorf nach Maßgabe des sogenannten „Judedikt“ von 1813 immatrikulierten Juden verzeichnet einen „Moyes Röder“.¹⁶ Laut einem Verzeichnis der jüdischen Reckendorfer, das 1835 und damit beinahe zwei Jahrzehnte später angefertigt wurde, wohnte Moses Röder als unmittelbarer reichsritterschaftlicher Untertan in Haus Nr. 136.¹⁷ Mit einer Vermögenslage von 150 fl. zählte er, ein sogenannter „Schmuser“, der sich mit Kleinwaren und dem Vermitteln von Geschäften befasste, zu den ärmeren Juden des Orts.¹⁸ In der 1849 angelegten Häuserliste der jüdischen Gemeinde Reckendorf¹⁹ fehlt sein Name – Moyses Samuel könnte demnach zwischen 1835 und 1849 gestorben sein. Diese Vermutung wird zur Gewissheit bei einem Blick in die von Nicole Grom erstellte Dokumentation des jüdischen Friedhofs Reckendorf: Moses Röder, „Sohn des S[amuel]“²⁰ starb am 27. November 1838 im Alter von 77 Jahren an Altersschwäche. Seine Frau Jettla Röder überlebte ihn um fünf Jahre; 86-jährig starb die „Händlersfrau“ am 5. Januar 1844 an „Abzehrung“, vermehren die Baunacher Pfarrmatrikel.²¹ Moses und Judel/Jettla hatten mindestens ein Kind, Wolf Röder, der 1815 Babeta Lisbergerin heiratete und am 29. Juli 1853 im Alter von 68 Jahren verstarb.²²

Legt man Wolfs Geburt in den Jahren 1784 oder 1785 zugrunde, so wird die Datierung des Zettels aus der Reckendorfer Genisa auf Anfang der 1780er-Jahre wahrscheinlich. Moyses Samuel, der mit Anfang 20 einen großen Plan formulierte, sollte

¹⁵ Pfeifer: Kulturgeschichtliche Bilder, S. 155.

¹⁶ Waschka: Reckendorf, S. 527. Adelheid Waschka zitiert dabei die im Staatsarchiv Würzburg befindliche Quelle: Regierungsabgabe 1943 / 45 Nr. 8647: Die Juden betr., 1814.

¹⁷ Anzunehmen ist, dass die Zuschreibung des Status als freier reichsritterschaftlicher Untertan bzw. mittelbarer Untertan nurmehr die Lage des Hauses angab: Reckendorf gehörte seit 1810 zum Großherzogtum Würzburg, das wiederum vier Jahre später Teil des Königreichs Bayern wurde. Vgl. Grom: Dokumentation. Bd. I, S. 32 und S. 36–37.

¹⁸ Das Verzeichnis der im Orte Reckendorf vorhandenen Juden und deren Vermögensanlage etc. betreffend vom 8. Juni 1835 findet sich in Waschka: Reckendorf, S. 529–531, hier S. 531. Die jüdische Gemeinde Reckendorfs hatte aufgrund ihrer notorischen Armut den Beinamen „Flederwischkillah“, der sich aus dem hebräischen Wort für Gemeinde und dem „Fliederwisch“, einem zum Fegen benutzten Gänseflegel zusammensetzt. Vgl. Grom: Dokumentation, Bd. I, S. 44.

¹⁹ Vgl. Waschka: Reckendorf, S. 540–544.

²⁰ Grom: Dokumentation, Bd. II, S. 175.

²¹ Sämtliche Zitate aus Grom: Dokumentation, Band II, S. 191; vgl. ebd. S. 190–191.

²² Vgl. Grom: Dokumentation, Band II, S. 175, S. 309 und S. 319–320.

ihn, so zeigen die Quellen, realisieren können: Er heiratete Judel, die beiden gründeten eine Familie in Reckendorf und starben als betagte Großeltern.²³

Fazit

Die Zeit freilich, die Moyses Samuel und Judel erlebten, brachte einschneidende Veränderungen mit sich: Stellte Moyses als junger Mann noch ein Gesuch auf Aufnahme in den Schutz gegenüber dem Bamberger Stift St. Stephan – einer von vielen Obrigkeiten in einer herrschaftlich komplexen Lage –, so starb er als Inhaber einer Matrikelstelle und damit als Bürger des 1806 begründeten Königreichs Bayern. Im kleinen Zettel der Reckendorfer Genisa verdichten sich somit eindrücklich private Pläne und herrschaftliche Strukturen am Ende des Alten Reichs; in der Person seines Verfassers Moyses Samuel Röder konturiert sich ein jüdisches Leben in Zeiten des Umbruchs.

²³ Benjamin [Wolf] Röder und seine Frau Pesle [Babette] Röder hatten fünf oder sechs Kinder, vgl. Grom: Dokumentation, Bd. II, S. 310.

VOR DEM SCHEITERN BEWAHREN

Amulets Found in Bohemian Genizot – A First Approach

by Lenka Uličná¹

Preface. Bohemian and Moravian Genizot

The Jewish Museum in Prague has been researching genizot in Bohemia and Moravia since 1996.² This research was initiated by the Federation of Jewish Communities in the Czech Republic, which is the owner of most of the synagogues in the Czech Republic (and therefore also the owner of the genizah finds) and also the founder of the Jewish Museum in Prague. The research was initiated because the genizah finds were in acute danger, as many of the synagogue buildings (particularly in Moravia) were literally plundered by individuals in the 1990s, as a result of which the objects in genizot were either damaged or wrongfully and improperly exploited and hence devalued. The aim was to rescue and preserve the genizah finds by carefully removing them and taking them to the Jewish Museum in Prague for safe-keeping and further research. At present, the Jewish Museum in Prague has collected finds from twelve genizot in Bohemia and from one in Moravia, comprising about 4–5,000 items (mainly textiles, paper and parchment).

To date, the Jewish Museum's approach with regard to the genizah finds has been significantly influenced by budget considerations and limited staff: only a few dozen of the most precious and most endangered archaeological finds have been researched, conserved, evaluated and made available to the public. Priority has been given to items that have enriched the Jewish Museum's special one-off exhibitions³ (e.g., *May God let him Grow and Hebrew Printing*) or permanent exhibitions. The research that has been undertaken so far with regard to individual items shows that the genizah finds contain a large amount of completely unknown and unique material and even types of objects that could contribute in an indispensable way to our knowledge of the culture, customs, traditions and life of the Jews of Bohemia and Moravia, particularly in the regions and rural areas.

¹ I would like to thank Heinz Günther Halbeisen who has voluntarily been helping me with proofreading this text.

² Olga Sixtová: Findings from Genizot in Bohemia and Moravia. In: *Judaica Bohemicae* 34, 1995, pp. 126–134; Dana Veselská: Nálezy textilí z genizot českých a moravských synagog [Textile Finds from the Genizot of Bohemian and Moravian Synagogues]. In: *Český lid / The Czech Ethnological Journal* 87, 2000, 4, pp. 295–306; Lenka Uličná: The Genizah of Rychnov nad Kněžnou: Preliminary Research for a Project Involving the Processing of Genizot Finds from Synagogues in Bohemia and Moravia. In: *Judaica Bohemicae* 52, 2017, pp. 135–141.

³ Dana Veselská (ed.): *May God Let Him Grow: A Child's Birth in the Culture and Customs of Bohemian and Moravian Jews = Adonaj jegadlehu*. Prague 2009; Olga Sixtová: "You won't need to see a rabbi": 500 Years of Hebrew Printing in Bohemia and Moravia. In: *Judaica Bohemicae* 48, 2013, pp. 99–108; Olga Sixtová (ed.): *Hebrew Printing in Bohemia and Moravia*. Prague 2012.

In Bohemia and Moravia, the genizot are commonly found in the attics of synagogues. Textual objects with written text predominate. In addition to religious texts (scrolls, codices, single sheets and small manuscripts) and secular texts in different languages (fragments of correspondence and brief messages, business contact records, etc.), genizah finds in Bohemia and Moravia also include synagogue textiles (mainly Torah mantles, bimah covers, Torah binders and personal textiles – tallitot and waistcoats) and parts of synagogue furnishings (fragments of decorative architectural features).

The oldest genizah objects from Bohemia and Moravia that have been researched so far are from the 16th century, but also items of the latter half of the 19th century occurred. As such, this material constitutes a data bank of yet unexamined information that should be researched and made available on the internet as soon as possible. The Jewish Museum's long-term goal is to research, sort, conserve and digitize all the genizah finds and then to include them in its collections and to make them available in digital form.⁴

Genizot are of invaluable importance for providing additional information about life in the Jewish communities of Bohemia and Moravia. Genizah finds that have yet to be researched have a unique potential to supplement existing information in a fundamental way. The objects that were sent by the local Jewish communities to the Central Jewish Museum⁵ in Prague during the Second World War were items that were in active use in synagogues etc., while the objects found in genizot are old and discarded, and relate to the past of the Jewish community, both in its religious aspects (liturgical objects of all kinds) and on a personal level (correspondence, teaching aids, toys, amulets for mothers-to-be and new born children, etc.). The Bohemian and Moravian genizot also contain historical objects of an ephemeral nature, the informational value of which has only been fully appreciated recently. Attention should also be drawn to the completely specific situation of genizah finds in the Czech Republic, for example in comparison with Germany, where research into local genizot is also being carried out, on the one hand the original objects of synagogues in Germany have been preserved only occasionally and the discarded and unused objects from genizot there are often the only surviving material evidence of a former local community and its culture. On the other hand, the genizah finds in Bohemia and Moravia may be related to the groups of objects that were in active use before they were sent directly to the Jewish museum

⁴ <http://collections.jewishmuseum.cz/> (accessed on January 31, 2019).

⁵ Cf. Magda Veselská: *Archa paměti: Cesta pražského židovského muzea pohnutým 20. stoletím* [The Ark of Memory: The Prague Jewish Museum's Journey through the Turbulent Twentieth Century]. Prague 2012; Natalia Berger: *The Jewish Museum: History and Memory. Identity and Art from Vienna to the Bezalel National Museum*. Jerusalem / Leiden / Boston 2017.

in Prague during the Second World War. As such, genizot in the Czech Republic do not provide the only information about former Jewish communities; rather, they provide supplementary and extensive information and allow researchers to draw conclusions from a wider perspective in terms of ethnology, art history, sociology and other disciplines. In this sense, the nature of this museum's continually supplemented collection is unique.

Basic data about the sources

Print 1



Fig. 1:
Inventarnummer: JMP 178.801.
© Jewish Museum Prague.

Locality of Geniza: Luže (Eastern Bohemia).

Inventory number: JMP 178.801.

Type and extent: Manuscript on paper, 1 leaf.

Condition: Fairly good, restored.

Language: Hebrew, Yiddish.

Title: —.

Author: Unknown.

Locality: [Sulzbach?].

Year: [18th century].

Manuscript 2



Fig. 2:
Inventarnummer: JMP 177.922.
© Jewish Museum Prague.

Locality of Geniza: Luže (Eastern Bohemia).

Inventory number: JMP 177.922.

Type and extent: Manuscript on parchment, 1 leaf.

Condition: Fairly good, signs of use, restored.

Language: Hebrew.

Title: –.

Author: Unknown.

Locality: [Bohemia].

Year: [18th century].

Manuscript 3



Fig. 3:
Inventarnummer: JMP 178.816.
© Jewish Museum Prague.

Locality of Geniza: Rychnov nad Kněžnou (Eastern Bohemia).

Inventory number: JMP 178.816.

Type and extent: Manuscript on paper, 2 leaves, 1 page.

Condition: Bad, holes, loss of text, restored.

Language: Hebrew.

Title: –.

Author: Unknown.

Locality: [Bohemia].

Year: [18th century].

Source text

Editorial note:

Bold words in the original source are printed in bold>.

Print 1:

אדם וחווה חוץ לילית (M1/RIGHT 01)

חווה ראשונה (M1/RIGHT 02)

סינוי וסנסנוי וסנמנגלוף (M1/LEFT 01)

שמריאל חסדיאל :

(03) לזכר

דאז איז דיא (השבעה פֿון אליהו הנביא ז"ל) וויא ער האט (משביע) גיוועזן דיא
(מכשפות) ביז זיא האבן אים מוזן צו זאגן

וואז מן ווערט (מזכיר) זיין אירי נעמן וועלין זיא פֿון דאז הויז אוועק לויפֿן:

בשם יהוה אלהי ישראל ששטו⁶ גדול ונורא אליהו הנביא זכור לטוב היה הולך
בדרך ופגע בלילית ובכל כת דילה ואמר ללילית הרשעה

אתה⁷ טמאה ורוח טומאה וכל כת דילך כולם טמאים אן אתם הולכים ותען
ותאמר לו אדוני אליהו אנכי הולכת לבית היולדות⁸ (פב"פ) לתת

לה שינת המות ולקחת את בן הנולד לה לשתות את דמו ולמצות את מוח
עצמותיו ולאכול את בשרו והשיב לה איהו הנביא זכור לטוב ואמר לה

בחרם עצורה תהיה מאת הש"י וכאבן דומם תהיה וענתה ואמרה לו למען השם
התירני ואנכי אברח ואשבע לך בשם יהוה אלהי מערכת

ישראל לעזוב את דרכים הללו מהיולדות הזאת ומבנה הנולד לה וכל זמן שאני
שומע את שמותי אני אברח ועתה אודיע לך שמותי וכל זמן שמזכירי⁹

אותם לא יהיה לי ולכל כת דילי כח להרע ליכנס לבית היולדת ומכ"ש להזיק :

אלו הן שמותי לילית אביטי אביזו אמוזרפו הקש אודם איקפודו איילו טטרוקה

אבנוקטה

שטרונה קליפטה תילתוי פירטשה (13)

⁶ [sic], recte: שמו.

⁷ [sic], recte: את.

⁸ [sic], recte: היולדה / היולדה.

⁹ [sic], recte: מזכירין / מזכירי.

- (M1/14) קרע שטן מכשפה לא תחיה . מכשפה תחיה לא . לא תחיה מכשפה . לא
מכשפה תחיה . תחיה מכשפה לא . תחיה לא מכשפה :
- (M1/15) א"ס א"ס א"ס : אדם וחווה חוץ לילית חווה ראשונה סיני וסנסנוי וסנמנגלוף
שמריאל חסדיאל
- (M1/16) שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי : עזרי מעם יי עושה שמים
וארץ : אל יתן למוט רגליך ל ינום שומך
- (M1/17) הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל : יי שמך : יי צלך על יד ימיך : יומם
השמש לא יפכה וירח בלילה יי
- (M1/18) ישמך מכל רע ישמור את נפשך : יי ישמר צאתך ובאך מעתה ועד עולם :
- (M1/19) ברית קודש
- (M1/RIGHT) אדם
- (M1/LEFT) וחווה

Translation:

(M1/RIGHT 01) Adam and Eve, out, Lilit!

(M1/RIGHT 02) The first Eve

(M1/LEFT 01) Sanoi, Sansanoi, Semangalof

(M1/LEFT 02) Shamriel, Hasdiel

(M1/04) This is the swearing of the prophet Elijah, how he put a spell on witches until they told him that

(M1/05) when a man mentions their names, they will run away from the house.

(M1/06) In the name of LORD, God of Israel, whose name is great and awesome, the prophet Elijah, may his memory be for good, was walking on the way and he chanced upon Lilit and her cohorts and he told to the wicked Lilit:

(M1/07) You are impure, and a spirit of impurity and all your cohorts are impure. Where are you going? And she answered and told him: My lord, Elijah, I am going to the house of the lying-in woman (X, daughter of Y) to give

(M1/08) her the sleep of death and to take her new born son to drink his blood and to suck the marrow from his bones and to eat his body. And the prophet Elijah, may his memory be for good, answered and told her:

(M1/09) you will be banished by the Blessed Name and you will become a dumb stone. And she answered and told him: for God's sake, set me free and I will flee and swear to you in the name of Lord, the God of the armies

(M1/10) of Israel,¹⁰ to leave these routes from the lying-in woman and her newborn son, and whenever I hear my names, I will flee. Now I will tell you my names, and whenever someone mentions

¹⁰ 1 Samuel 17:45.

(M1/11) them neither I nor my cohorts will have power to do evil and to enter to do evil and to come into the house of the lying-in woman and much less to harm (her).

(M1/12) These are my names: Lilit, Aviti, Avizu, Amzarfo, Hakash, Odem, Ikfodu, Iyelu, Tatrota, Avanutka

(M1/13) Satruna, Kalikataza, Tilatui, Firatsha.

(M1/14) Tear Satan. A witch, you will not let live.¹¹ A witch, you will let live – not. Not will you let the witch live. You will let the witch live – not. You will not let the witch live.

(M1/15) Amen sela, amen sela, amen sela. Adam and Eve, out, Lilit, the first Eve, Sanoi, Sansanoi, Semangalof, Shamriel, Hasdiel

(M1/16) Song of Ascents.¹² I will lift up mine eyes unto the mountains: from whence shall my help come? My help cometh from the LORD, who made heaven and earth. He will not suffer thy foot to be moved; He that keepeth¹³ thee will not slumber.

(M1/17) Behold, He that keepeth Israel doth neither slumber nor sleep. The LORD is thy keeper; the LORD is thy shade upon thy right hand. The sun shall not smite thee by day, nor the moon by night. The LORD

(M1/18) shall keep thee from all evil; He shall keep thy soul. The LORD shall guard thy going out and thy coming in, from this time forth and forever.

(M1/19) Holy covenant¹⁴

(M1/RIGHT) Adam

(M1/LEFT) and Eve

Manuscript 2:

אַל תִּירָא מִפֶּחַד פֶּתָאִם (M2/01)

וּמִדְבַר הַגּוֹת כִּי יִי יִשְׁמְרֶךָ (M2/01)

הוּא יִצִּילְךָ הוּא רִפְאֵיךָ (M2/01)

Translation:

(M2/01) Be not afraid of sudden terror¹⁵

(M2/02) and from the noisome pestilence¹⁶ because The LORD shall keep thee from all evil

(M2/03) He will save you, He is your healer.

¹¹ Permutations of Exodus 22:17: Thou shalt not suffer a sorceress to live.

¹² Psalm 121.

¹³ Watches over.

¹⁴ Circumcision.

¹⁵ Proverbs 3:25.

¹⁶ Psalms 91:3.

Manuscript 3:

Editorial note:

The text is heavily damaged. Illegible passages are indicated by [unreadable], missing passages are supplied in square brackets.

[unreadable] (M3/01) היא מעוברת תאמר ה'יא פסוק' תחי' בתוח שלא ישלוט עין הרע על ילדי'

(M3/02) [נגע] צרעת [פי]ת[ה]יה באדם והובא אל

(M3/03) [הכוהן] : [נחנח] נעבור חלוצים לפני יי ארץ כ

(M3/04) כגען ואתנו אחוזת נחלתנו מעבר לירדן נביא

(M3/05) מקרבך מאחיד כמוני יקום לך יי אהיד אליו

(M3/06) תשמעון : נהר פלגיו ישמחו [עיר] אהים קדוש

(M3/07) משפני עליון : נגד אבותם [ע]שה [פלא] בארץ מ

(M3/08) מצרים שדה צוען : נחית כצאן [ע]מך ביד [משה]

(M3/09) ו[ה]רוח : נפתי משפכי מור אלהים ו[ק]נמון : גר יי

(M3/10) נשמת אדם חופש כל חדרי ב[ט]ן : נפת [ת]טפנה

(M3/11) שפתותיך כלה דבש וחלב תחת לשונך וריח שן

(M3/12) שלמותיך [כריח] לבנון נודן מתוך [בבל] ומארץ

(M3/13) פשדים וצאו והיו כעתודים לפני צאן : נושקי קשת

(M3/14) מימנם ומשמאלים [ב]אבנים [ו]בחיצים בקשת מאחי

(M3/15) שאול מבנימין : [רבונו] של עולם, הצל את עמך בית ישראל מכל מיני

(M3/16) כשפים ומכל מיני עין הרע : וכשם שפרש[ת]ת כנפיד על אבותינו שבמדבר : שלא

(M3/17) ישלטה עליהם עינא בישא דבל[ע]ס כן תפרוש עלינו ברחמיך הרבים ל

(M3/18) להיו[ת]נו מ[כ]וסים במכסה ובהנהגה בשמותיך [הקדושים] מכל

(M3/19) עינא בישא אמן

Translation:

(M3/01) The one who is pregnant says these 16 verses to make sure that the evil eye should not control the children

(M3/02) When the plague of leprosy is in a man, then he shall be brought unto

(M3/03) the priest¹⁷. We will pass over armed before the LORD into the land of

(M3/04) Canaan, and the possession of our inheritance shall remain with us beyond the Jordan.¹⁸ A prophet

¹⁷ Leviticus 13:9, all Bible translations come from <https://www.mechon-mamre.org> (accessed on January 31, 2019).

¹⁸ Numeri 32:32.

(M3/05) will the LORD thy God raise up unto thee, from the midst of thee, of thy brethren, like unto me; unto him

(M3/06) ye shall hearken.¹⁹ There is a river, the streams whereof make glad the city of God, the holiest

(M3/07) dwelling-place of the Most High.²⁰ Marvellous things did He in the sight of their fathers, in the land

(M3/08) of Egypt, in the field of Zoan.²¹ Thou didst lead Thy people like a flock, by the hand of Moses

(M3/09) and Aaron.²² I have perfumed my bed with myrrh, aloes, and cinnamon.²³ The spirit of man is the lamp of the LORD,

(M3/10) searching all the inward parts.²⁴ Thy lips,

(M3/11) O my bride, drop honey – honey and milk are under thy tongue; and the smell

(M3/12) of thy garments is like the smell of Lebanon.²⁵ Flee out of the midst of Babylon,

(M3/13) and go forth out of the land of the Chaldeans and be as the he-goats before the flocks.²⁶ They were armed with bows,

(M3/14) and could use both the right hand and the left in slinging stones and in shooting arrows from the bow; they were of

(M3/15) Saul's brethren of Benjamin.²⁷ Master of the World, save your nation Israel from all kinds

(M3/16) of magic and all types of evil eye, as you spread your wings on our forefathers in the desert so that the evil eye of Balaam

(M3/17) could control them, so spread over us your great compassion

(M3/18) to cover us and protect us, through your holy names,

(M3/19) from all evil eyes. Amen.

¹⁹ Deuteronomy 18:15.

²⁰ Psalms 46:5.

²¹ Psalms 78:12.

²² Psalms 77:21.

²³ Proverbs 7:17.

²⁴ Proverbs 20:27.

²⁵ Song of Songs 4:11.

²⁶ Jeremiah 50:8.

²⁷ 1 Chronicles 12:2.

Text to the finds

Various textual amulets and magical instructions can be expected to be rather frequent among genizah finds. The main reason is the presence of verses from Tanach and the use of names of God, ‘shemot’, and as such they indisputably require genizah, which is confirmed by the finds in the Cairo Genizah, less so in the local modern genizot in middle Europe.

Amulets and evidence of magical practices found in the Bohemian and Moravian genizot are mostly on paper, both handwritten and printed, or on parchment. These finds complement amulets made of silver or copper alloy as well as paper and textile amulets, mostly Shiviti plaques, were already part of the core collection of the Jewish museum in Prague. Thanks to the research of local rural genizot, the number of items that can be considered amulets, slowly grows. However, no systematic scholarly attention has been paid to this part of Bohemian and Moravian Judaica collection so far.

Bohemian and Moravian genizot testify to the situation of the magical practices among the local Jewish population mostly in the 18th and the first half of the 19th century. Regrettably, scholarly interest²⁸ in amulets and magical behaviour focuses rather on its earlier stages than on the Early Modern era.²⁹ The reason might be a general assumption that from the second half of the 19th century, among Jews, the “faith in amulets [...] has gradually diminished and may now be said to practically extinct except in the Orient.”³⁰

The number of amulets found so far in the Bohemian and Moravian is not big. None of the objects presented here bears an explicit indication that it was a ‘kame’a’, a Hebrew word for amulet. In fact, it might be rather tricky to recognize a textual amulet, when the object contains only or mainly Biblical verses. Joshua Trachtenberg³¹ draws attention to the list of “uses of the Psalms” that Max Grunwald published in the *Jewish Encyclopedia*,³² Trachtenberg himself adds “prescriptions found in a fourteenth-century manuscript work, ‘Sefer Gematriot’, which, true to its title, consists of

²⁸ For the most useful overview of bibliography, see Gideon Bohak: Prolegomena to the Study of the Jewish Magical Tradition. *Currents in Biblical Research* 8 (2009), pp. 107–150.

²⁹ With the exception of the so-called Emden-Eybeschütz controversy: in 1751, Jacob Emden, a leading German rabbi and scholar, accused the Hamburg Chief Rabbi Jonathan Eybeschütz/Eibenschütz, who also spent some years in Moravia and then in Prague, of being a secret Sabbatean. The affair has been widely studied, however, a possible influence of this controversy on amulets used in this period and after in Bohemia and Moravia has not yet been researched.

³⁰ Ludwig Blau: Amulet. In <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> (accessed on January 31, 2019).

³¹ Joshua Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. Philadelphia 2004, p. 109.

³² Online version <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3273-bibliomancy> (accessed on January 31, 2019).

mathematical speculations and permutations on the text of the Bible³³ and confirms a wide use of many different portions of the Bible for protection against diverse dangers in the medieval period.

The Manuscript 2, although much later, is an example of such an object. It contains a part of the second verse of Psalm 91 that was believed to be effective against plague, as stated in a widely used and frequently reprinted medieval compilation 'Shimmush Tehillim'.³⁴ The assumption that this object was indeed used as an amulet is supported by its material characteristics: it is a tiny object, 30 x 85 mm, on parchment, thus most probably it was intended to be inserted in some case or a pouch, worn by an individual as a protection. The text was most probably written by a professional scribe or a rabbi, in punctuated Ashkenazi square script with a noticeable decorative ן. The use of parchment ensures respect and seriousness on the one hand, and durability on the other hand.

Manuscript 3 also widely uses Psalms as well as other Biblical verses. This object was probably not an amulet, but rather an instruction for magical practice. It was obviously prepared by an expert, probably a rabbi, to meet needs of a pregnant woman, explicitly to protect her child against the evil eye. The instruction is written in Hebrew, even though Yiddish or Judeo-German might be expected in such case, in Ashkenazi cursive script. The Biblical verses are again written in bold punctuated square script. Here the combination of used materials, ink on paper, caused heavy damage to the artefact, which was most probably meant to be for short-term use only, perhaps inserted in a prayer book or Tehillim, unlike Manuscript 2.

Likewise, the Print 1 is connected to the protection of a mother and her new-born child,³⁵ in this case specifically a boy.³⁶ This printed artefact was most probably attached to the wall, or placed in the four corners of a house.³⁷ This possibly inexpensive print might have been considered merely a visual object, however, it was also intended to be read aloud, and personalized with the name of the new mother. Nevertheless, it contains a couple of errors and thus resembles the usually less accurate amulets engraved on metal, whereas the researched written amulets tend to be flawless.

The printed amulet again contains Biblical verses (Exodus 22:17 and the whole Psalm 121), typical names of angels Sanvi/Sanoi, Sansanvi/Sansanoi, Semangelaf/Semangalof, Shamriel and Hasdiel, and the central part is composed of a story of

³³ Trachtenberg, ditto.

³⁴ *Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen. Edition, Übersetzung und Kommentar* herausgegeben von Bill Rebigier. Tübingen 2010, pp. 7–9, p. 156, p. 201.

³⁵ Amulets for protection of a mother and her child are the most frequently represented in the collection of the Jewish museum in Prague, followed by amulets meant for protection of the house.

³⁶ Similar prints intended for girls have been preserved, with the same layout and woodcut, cf. <http://www.drawingsandprints.com/CurrentExhibition/detail.cfm?ExhibitionID=40&Exhibition=42> (accessed on January 31, 2019).

³⁷ Cf. Trachtenberg, p. 139.

Lilit, one of the few personalized demons in Jewish lore.³⁸ The short narrative vividly describes the encounter of Lilit and her companions with the prophet Elijah. On being asked where she goes, Lilit replies that she intends to kidnap and harm the new-born child of “the lying-in woman”. At this place, the brackets (X, daughter of Y) should be replaced by the name of the owner of the amulet. In order to escape Elijah’s curse in the name of the Lord, Lilit reveals her fourteen secret names, by which she can be repelled.³⁹

The amulet is printed mainly in Hebrew, in square fonts of different sizes, emphasizing the names of the angels, of Adam and Eve, the prophet Elijah and the Lord, but especially the names of Lilit, that are vocalized. The only other vocalized part of the amulet is the Psalm 121, which is quite frequently found on this type of amulets.⁴⁰ In the upper part of the amulet, a short summary of the story of Lilit and Elijah in Yiddish is presented, combining square and Rashi script.

Outlook

By presenting three different texts connected to magical practices among the Bohemian and Moravian Jewry, I wanted to draw attention to one rather neglected aspect of modern genizah finds and the complicated nature of this material. In the future, a thorough research on mezuzah scrolls and tefillin from genizot is needed. The research question is not whether these items were considered amulets as such among their users,⁴¹ but rather if some secondary use of these objects can be traced within the finds. A preliminary examination indicates that some mezuzah scrolls have indeed been modified, with inscribed or drawn symbols or pieces of the scroll cut off.⁴²

Attention should also be paid to objects so far described as fragments of Biblical or other texts, especially handwritten. A close comparison with lists of uses of Psalms and other texts can be instructive for a possible recognition of an inconspicuous amulet. The same goes for specific fragments of printed books, e.g. the menorah pages with Psalm 67, against the evil eye.⁴³

³⁸ Trachtenberg places Lilit “among ‘Jewis’ demons and spirits, [...] which the Middle Ages inherited with the Talmudic tradition” (p. 35). Further (pp. 36–37), he describes her main role, i. e. “that Lilit terrorized medieval Jewry. As the demon whose special prey is lying-in women and their babes, it was necessary to adopt an extensive series of protective measures against her.”

³⁹ Trachtenberg traces similar concepts to the Geonic period (p. 37). For contextualization of texts on the amulet, cf. a doctoral thesis by Marek Vinklát: *Magie, mystika a liturgie: židovská tradice v amuletech pozdní antiky* (Magic, Mysticism and Liturgy: Jewish Tradition in Amulets of Late Antiquity). Prague 2014.

⁴⁰ Cf. Rebigier, p. 295.

⁴¹ Cf. Trachtenberg, p. 107.

⁴² These mezuzah scrolls are part of the so far unprocessed part collection of genizah finds.

⁴³ Cf. a fragment Inv. no. JMP 179.978; http://collections.jewishmuseum.cz/index.php/Detail/Object/Show/object_id/226716 (accessed on January 31, 2018).

„Sage diesen Psalm und er wird dir einen guten Anteil bringen“ – Eine Abschrift des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ in der Reckendorfer Genisa

von Rebecca Ullrich¹

Grunddaten der Quelle

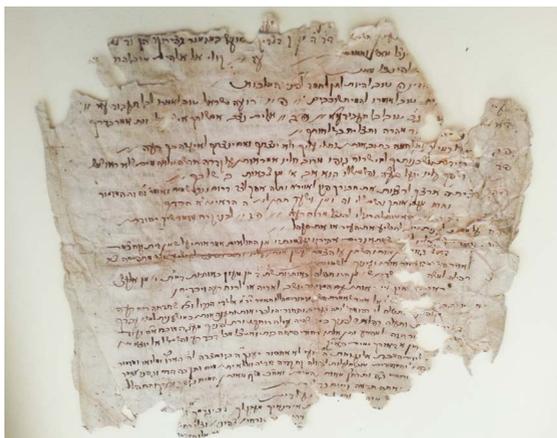


Abb. 1:
Inventarnummer: Reckendorf,
Karton Handschriften „alt“ B, B 9 I.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: Reckendorf, Karton Handschriften „alt“ B, B 9 I.

Art und Umfang: Papier, 1 Blatt.

Erhaltungszustand: Stark beschädigt. Der obere und untere Teil des Blattes fehlt. An einigen Stellen ist die Handschrift altersbedingt verblasst und das Fragment weist viele Löcher auf.

Sprache: Hebräisch, geschrieben in ashkenasischer Kursivschrift.

Schreiber: Keine Angabe.

Jahr: Keine Angabe. Vermutlich zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts oder erste Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts.²

Ort: Keine Angabe.

¹ Die erste Lesung des Textes erfolgte zusammen mit Anett Gottschalk, Leiterin des Museums der Synagoge Gröbzig. Die Entzifferung des Textes wurde durch sie tatkräftig unterstützt. Danken möchte ich ihr auch für ihre Anmerkungen und Kommentare zur Edition und Übersetzung sowie zum „Text zur Quelle“.

² Vgl. dazu: Salomon A. Birnbaum: The Hebrew Scripts. London 1954–1957. Bd. 1 und 2, Nr. 1362–1363.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Edition des hebräischen Textes folgt der Zeilenaufteilung der Quelle. Auf eine zeilengenaue Wiedergabe des Textes in der Übersetzung wird zugunsten der Lesbarkeit verzichtet. Der deutsche Text ist in Paragraphen eingeteilt, welche der Nummerierung im hebräischen Text entsprechen. Es handelt sich dabei um die Nummerierung der Psalmen in der ‚hebräischen Bibel‘.

Trennzeichen im hebräischen Text werden mit einem Doppelpunkt angezeigt. Unleserliche Textstellen sind in eckigen Klammern wiedergegeben. Die Rekonstruktion des verlorenen Textes basiert auf der Edition Bill Rebigers des Druckes Sabbioneta 1551³. Im kritischen Apparat ist dieser Druck mit S gekennzeichnet. Abgewichen wird von dieser Textbasis, wenn sich klar Eigenheiten des Fragmentes der Schreibung z. B. von Gottesnamen ausmachen lassen. Unbeschriebene Zwischenräume werden durch < > gekennzeichnet. Abkürzungen werden in den Fußnoten aufgelöst, soweit es sich nicht um die einfache Nennung eines Buchstaben handelt. In der Übersetzung ist die Abkürzung aufgelöst übersetzt.

Zugunsten der Lesbarkeit wird in der deutschen Übersetzung die Zeilenfolge der Handschrift nicht beibehalten. Zu Beginn jedes übersetzten Abschnittes werden die Zeilen des hebräischen Textes angegeben. In der Übersetzung befinden sich alle Zufügungen, die der Verständlichkeit des Textes dienen, in runden Klammern. Eckige Klammern in der Übersetzung zeigen einen Textverlust an.

Quellenabschrift

Recto:

	[...]	(01/01)
הַאֲזִינָה אֱלֹהִים תְּפִלְתִּי לְשֵׁלֶם הַגְּמוּלָה ⁴ אֹיִבֶיךָ ⁵ [הַשֵּׁם] שְׁלוֹ הוּא וְיָהּ וְיָהּ ⁶	גַּה	(01/02)
מִן וְ[אַתָּה] ה' מִן הָאֲזִינָה]		
לְמַנְצַח עַל יוֹנָת אֱלֹם לְנֹאסֵר בְּכַבְלֵי בְּרוּז וְלֹהֲנַעַל מִיֵּצֵר הָרַע: < >	נֹו	(01/03)
מִכְּתָם [לְדָוִד בְּבַרְחוֹ לְהַצְלָחָה צְלִי יְתִי בְּבִי כְּנִישָׁן] תֵּא עִם הַשֵּׁם שְׁלוֹ	נֹו	(01/04)
שְׁהוּא חִי' ח' ⁸ [מִן חֲנָנִי אֱלֹהִים י' מִן]		

³ Bill Rebiger (Hg.), Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen. Edition, Übersetzung und Kommentar. Tübingen 2010, S. 2*–117*.

⁴ גְּמוּלָה.

⁵ לְאֹיִבֶיךָ.

⁶ S וְיָהּ.

⁷ S הָאֵל.

⁸ S חִיָּת.

	על הארץ כבודך: < >	(01/05)
נח	האמנם אלם צדק תדברון ⁹ לכלב רע שלא יזיק: < >	(01/06)
נט	בשלוח שאול וישמרו טוב ליצר הרע אמור אותו ג' ימים בכל יום ג' פ' והתחל להתפלל [מן הצילני עד]	(01/07)
	סופו ולאחר שתאמר המזמור אמור יהי רצון מלפני ¹⁰ האו"א ¹¹ השם וכו' ¹² היא ¹³ מן [מזמור הזה שתצילני]	(01/08)
	מיצר הרע ומכל דבר רע ומחשבה רעה כמו שהצלת למי שהתפלל לפניך כזה ¹⁴ המזמור אמ[ן]	(01/09)
ס	מכתם ללמד השם שלו הוא י"ה ¹⁵ י"ו ¹⁶ מן ¹⁷ דצרינו ה' ¹⁸ מן דלית ללמד בחלוף ה' ¹⁹ אמור אותו ק[ודם שתלך] לדוד	(01/10)
	למלחמה ז' פ' ואתה מנצח: < >	(01/11)
סא	משמעה אלהים רנתי ²⁰ אם אתה דר בבית ותרא ²¹ אמר ²² אותו כשת' כנס בבית ותצליח והשם שלו	(01/12)
	הוא שדי ש' ²³ מן שמעה ד' ²⁴ מן כן אמרה ²⁵ באותיות דכ"ץ י' ²⁶ מן מ"ם שהוא בסוף המזמור	(01/13)
	באת ביס ²⁷ : < >	(01/14)
סב	אך אל אלהים ²⁸ דומי נפשי אמור זה המזמור ליל יום א' אחר תפילת ערבית ולאחר מנחה של יום ב'	(01/15)

⁹ Korrigiert aus דברון.

¹⁰ S מלפניך.

¹¹ השם אלהינו ואלהי אבותינו aufgelöst als.

¹² מלפניך יי אלדי השי הגדול והקדוש S: מלפני האו"א השם וכו'.

¹³ Lies: היוצא.

¹⁴ S זה.

¹⁵ S זה.

¹⁶ S יו.

¹⁷ Fehlt in S.

¹⁸ S הא.

¹⁹ S ה'א'.

²⁰ fehlt in S. משמעה אלהים רנתי.

²¹ S וירא.

²² S אמור.

²³ S שין.

²⁴ S דלית.

²⁵ Lies: אומרה.

²⁶ S יוד.

²⁷ S באותיות י"ם.

²⁸ S אלדים.

- (01/16) א' 29 מן אך אל אלהים³⁰ י' 31 מן ישועתי ט' 32 מן לא אמוט מ' מן 33 עוז
לאֱלֹהִים³⁴ [י' 35 מן [לאִיִּן שְׁמַעֲשֵׂהוּ וְלֹאֲחֵר]]
- (01/17) שְׁתַּגְּמוּר זֶה הַמְזֻמָּר תֹּאמֶר י"ר³⁶ מִלְּפָנֶיךָ אֵל אֶחָד שֶׁתִּמְחֹל וְתִסְלַח
וְתִכְפֹּר עֹנֵי כְמוֹ שֶׁנְּסַלְּחָת וּמַחֲלֵת וּכְפָרְתָּ]
- (01/18) לְמִי שֶׁהִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ [הַמְזֻמָּר] הַזֶּה וְהִשֵּׁם שְׁלוֹ אִיטְמִי³⁷: < >
- (01/19) אֱלֹהִים אֵלֵי אַתָּה³⁸ אִם אַתָּה שׁוֹתֵף עִם אֲחֵרִים וְאַתָּה רֹצֵה לְחַלּוֹק
סג אֹמֵר זֶה הַמְזֻמָּר [וְיָבֵא לְךָ חֶלֶק טוֹב³⁹
- (01/20) וְכֵן לְהַצְלִיחַ בְּסַחֲרָה וְהִשֵּׁם שְׁלוֹ י"ה⁴⁰ י' 41 מן והמלך ישמח בה' ה'⁴²
מִן בְּמִדְבַר יְהוָה:
- (01/21) שִׁמַּע אֱלֹהִים⁴³ קוֹלִי בְּשִׁיחֵי אֵי עֲבַרְתָּ נְהַר דְּמִיֵּא אֹמֵר יְתִי וְאַתָּה
סד מִשְׁתַּזִּי: < >
- (01/22) לְךָ דוּמִי תִהְיֶה אֵי בְעֵית כְּלוּם מְבַר נֵשׁ אֹמֵר זֶה הַמְזֻמָּר עִם הַשֵּׁם
סה שְׁלוֹ וְתַצְלִיחַ וְשֵׁם שְׁלוֹ הוּא
- (01/23) י"ה י'⁴⁴ מן ישירו שבסוף ה'⁴⁵ מן דומי והוא טוב להצליח: < >
- (01/24) הֲרִיעוּ לְאֱלֹהִים⁴⁶ לְמַאֵן דְּעִלְוִיהָ רוּחַ כְּתוּב יְתִי וְתִלֵּי עִלְוִיהָ⁴⁷ וְלַחֹשׁ
סו עִלְוִיהָ⁴⁸ הוֹשִׁיעֵנִי [אֱלֹהִים כִּי]
- (01/25) בְּאוֹ מִים עַד נִפְשׁ: < >

29 S אֵלֵךְ.

30 S אֱלֹהִים.

31 S יוֹד.

32 S טֵית.

33 S עֵין.

34 S אֱלֹהִים.

35 S ויו. Hier wird der Lesung ם Vorrang gegeben, da sich dies aus dem genannten Gottesnamen am Ende ergibt.

36 יהי רצון.

37 S אִיטְמִי.

38 S אֱלֹהִים אֵלֵי אַתָּה fehlt in S.

39 S הַטּוֹב.

40 S הוּא.

41 S ויו.

42 S הַאֵל.

43 S אֱלֹהִים.

44 S יוֹד.

45 S וְהוּא.

46 S לְאֱלֹהִים.

47 S עִלְוִיהָ.

48 S עִלְוִיהָ.

אלהים ⁴⁹ יחננו השם שלו י"ה י"ה ⁵⁰ מן יחננו ה'51 מן סלה שבסוף המד מור והוא טוב [לקדחת]	סז	(01/26)
תמידי ולאדם הנתפש ⁵² : > <		(01/27)
יקום אלהים ⁵³ יפוצו אויביו לרוחא בישא סב מנא מלא מים דלא חמי שמשא ולחוש אותו [והשם שלו יוצא מן]	סח	(01/28)
יין ⁵⁴ יקום ה'55 מן ⁵⁶ נורא באותיות הנך: > <		(01/29)
[הושיענו אלהים כי באו מים ⁵⁷ אם אתה חמדן זונאי בעל עבירות [תאמר]ך אותן על מים ותשתה]	סט	(01/30)
ע [אלהי להצילני אמור]ך יתי בקרבא לקבל שינאך ואת נצח]	ע	(01/31)
עא [בך השם חסיתי להנצל מתפיסא ⁵⁸ אמור]ך אותך בכל יום ז' פעמים ערב ובקר וצהריים]		(01/32)
[...]		(01/33)

Übersetzung des Quellentextes:

Recto

(01/02)

[...] § 55 „Höre, Gott, mein Gebet“ (Ps 55,2). Um den Lohn deiner Feinde zu bezahlen. Sein Name ist waw he. Waw von we'ata („und du“, Ps 55,24), he von ha'azina („höre“, Ps 55,2).

(01/03)

§ 56 „Dem Chorleiter. Nach der stummen Taube der Fernen“ (Ps 56,1). Für jemanden, der in Eisenketten gefesselt ist, um vor dem bösen Trieb zu erretten.

(01/04–01/05)

§ 57 „Von David. Ein Mikhtam. Auf seiner Flucht“ (Ps 57,1). Für Erfolg. Bete ihn in der Synagoge mit seinem Namen, der ist het yod. Het von hanneni elohim („Sei mir gnädig, Gott“, Ps 57,2). Yud von al ha'arets kevodekha („über die ganze Erde deine Herrlichkeit“, Ps 57,12).

⁴⁹ S אֱלֹהִים.

⁵⁰ S יְהוָה.

⁵¹ S הָא.

⁵² Lies: הַנְּתַפֵּס.

⁵³ S אֱלֹהִים.

⁵⁴ S יְהוָה.

⁵⁵ S הָא.

⁵⁶ In S folgt נון.

⁵⁷ Fehlt in S.

⁵⁸ S מִתְּפִיסָה.

(01/06)

§ 58 „Redet ihr wirklich stumme Gerechtigkeit?“ (Ps 58,2). Gegen einen bösen Hund, damit er nicht verletzt.

(01/07–01/09)

§ 59 „Beim Senden Sauls und sie bewachten“ (Ps 59,1). (Er ist) gut gegen den bösen Trieb, sprich ihn drei Tage jeden Tag drei Mal und beginne zu beten von „Rette mich“ (Ps 59,2) bis zu seinem Ende. Und nachdem du diesen Psalm gesagt hast, sage: Und es sei (dein) Wille Gott, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott usw., der aus diesem Psalm hervorgeht, dass du mich errettet vor dem bösen Trieb vor jeder bösen Sache und bösem Gedanken, so wie du errettet hast denjenigen, der vor dir diesen Psalm betete. Amen.

(01/10–01/11)

§ 60 „Ein Mikhtam von David, um zu lehren“ (Ps 60,1). Sein Name ist yud he. Yud von Zareynu („unsere Feinde“, Ps 60,14), he von Dalet (in) lelammed („um zu lehren“, Ps 60,1) durch den Austausch von he. Sage ihn sieben Mal bevor du in den Krieg gehst und du wirst siegen.

(01/12–01/14)

§ 61 „Höre Gott mein Flehen“ (Ps 61,2). Wenn du in einem Haus wohnst und du dich fürchtest, sage ihn wenn du in das Haus eintrittst und du wirst erfolgreich sein. Sein Name ist shin, dalet, yud. Shin von shim'a („höre“, Ps 61,2), dalet von azammra („ich werde lobpreisen“, Ps 61,9) mit den Buchstaben dalet kaf zade, yud aus dem mem, das am Ende des Psalms ist.

(01/15–01/18)

§ 62 „Nur in Gott ergibt sich meine Seele“ (Ps 62,2). Sag diesen Psalm in der Nacht von Sonntag nach dem Abendgebet und nach dem Nachmittagsgebet von Montag. Aleph von akh el elohim („nur auf Gott“, Ps 62,2), yud von yeshu'ati („meine Hilfe“, Ps 62,2) tet von lo emot („ich werde nicht wanken“, Ps 62,3,7), mem aus 'oz lelohim („Macht ist bei Gott“, Ps 62,12), waw aus le'ish kema'asehu („zu jeden nach seinen Werken“, Ps 62,13). Und nachdem du diesen Psalm beendet hast, sage: Es sei dein Wille, einziger Gott, dass du meine Vergehen vergibst, verzeihst und sühnst, wie du dem verziehen, vergeben und gesühnt hast, der vor dir diesen Psalm gebetet hat.

(01/19–01/20)

§ 63 „Gott, mein Gott bist du“ (Ps 63,2). Wenn du ein Partner mit einem anderen (sein willst) und du teilen willst, sage diesen Psalm und er wird dir einen guten Anteil bringen. Und ebenso für Erfolg im Handel. Sein Name ist yud he, yud aus we hamelekh yismach be'elohim („und der König freut sich in Gott“, Ps 63,12), he aus bemidbar yehuda („in der Wüste Jehuda“, Ps 63,1).

(01/21)

§ 64 „Höre, Gott, meine Stimme in meiner Klage“ (Ps 64,2). Wenn du einen Fluss durchqueren willst, sage (ihn) und du bist gerettet.

(01/22–01/23)

§ 65 „Dir gebührt Lobgesang“ (Ps 65,2). Wenn du etwas von einem Menschen erfragst, sage diesen Vers mit seinem Namen und du wirst Erfolg haben. Und sein Name ist yud he. Yud von yashiru („man singt“, Ps 65,14) das am Ende (des Psalms) ist. He von dumiyah („gebührt“, Ps 65,2). Und er ist gut um erfolgreich zu sein.

(01/24–01/25)

§ 66 „Jauchzet zu Gott“ (Ps 66,1). Für jemanden über dem ein Geist ist, schreibe ihn und hänge ihn um sich und flüstere über ihn: „Hilf mir, Gott, Wasser kamen bis an die Seele“ (Ps 69,2).

(01/26–01/27)

§ 67 „Gott sei uns gnädig“ (Ps 67,2). Sein Name ist yud he. Yud von yechannenu („er sei uns gnädig“, Ps 67,2), he von selah am Ende des Psalms. Und er ist gegen andauerndes Fieber und für einen Menschen, der gefangen wurde.

(01/28–01/29)

§ 68 „Gott wird sich erheben, seine Feinde werden sich zerstreuen“ (Ps 68,2) Gegen einen bösen Geist. Nimm eine Mine voll Wasser, welches die Sonne nicht erblickt hat und flüstere über es. Und sein Name geht hervor aus yud (von) yaqum („er wird sich erheben“, Ps 68,2). He von nora („furchtbar“, Ps 68,36) durch (den Austausch der) Buchstaben he nun kaf.

(01/30)

§ 69 „Hilf mir, Gott, denn die Wasser kamen“ (Ps 69,2). Wenn du eine gierige Person, ein Ehebrecher oder ein Sünder bist, sage ihn über Wasser und trinke es.

(01/31)

§ 70 „(Eile), Gott mich zu retten“ (Ps 70,2). Sage ihn im Kampf, um deinen Hasser zu empfangen und du siegst.

(01/32)

§ 71 „Bei dir, Gott, habe ich mich geborgen“ (Ps 71,1). Um aus Gefangenschaft errettet zu werden. Sage ihn sieben Mal an jedem Tag, (am) Abend, (am) Morgen, (am) Mittag.

Quellenabschrift

Verso:

	[...]	(02/01)
עה	הוודינו לך אלהים לסליחת] עון השם של[ן ה"ד ה' 59 מן ק' דצדיק [ד]סוף במזמור ⁶⁰ בצירף ⁶¹ ה'ק' וד' [מן הודינו]	(02/02)
עו	נודע ביהודה אלהים לה[נצל מאש וממים: < > עז: קולי אל אלהים ⁶² טוב להרג[ילך] ⁶³ [...]	(02/03)
	[...] להינצל ממנו ⁶⁴ : < >	(02/04)
עח	משכיל לאסף הא[זינה טוב להיות לחן לחסד לפני המלכות: < >	(02/05)
עט	אלהים בוא גו[ים טוב לאומרו להמית שוכבים ⁶⁵ : פ: רועה ישראל טוב לאמרו ⁶⁶ לבל תעבוד ע"א ⁶⁷	(02/06)
פא	הרנינו לאלהים[ג"כ ⁶⁸ טוב לבל תעבוד ע"א ⁶⁹ : פב: אליס ⁷⁰ נצב אם שלחך ⁷¹ אינש בשליח[ות אמר ⁷² בדרך	(02/07)
	[ואתה תחזוך מהרה ותצליח בשלחותך: < >	(02/08)
פג	[אלהים אל] דמי ⁷³ לך למלחמה כתוב אותו ותלי עליך ולא ינצחך ⁷⁴ ואם ינצחך ⁷⁵ לא יעשה ⁷⁶ כך ⁷⁷ רעה:	(02/09)
פד	מ[ה] ידידות משכנותיך למי שרוח ⁷⁸ גופו מרוב חליו ⁷⁹ אמר ⁸⁰ אותו על קדרה חדשה מלאה מים שלא ראו שמש	(02/10)

59 S. הא.

60 המזמור S.

61 בצירוף S.

62 אלדים S.

63 In S folgt שלא יפול בשום צרה.

64 Fehlt in S.

65 שונאים S.

66 לאומרו.

67 Aufgelöst als עבודה אלילים.

68 Aufgelöst als גם כן S.

69 Aufgelöst als עבודה אלילים.

70 אלדים S.

71 שולחך S.

72 אמור S.

73 דומי S.

74 ינצחוך S.

75 ינצחוך S.

76 יעשו S.

77 לך S.

78 שרוח S.

79 חליו S.

80 אמור S.

- (02/11) ושפך⁸¹ עליו יועל⁸² בע"ה⁸³ והשם שלו הוא א"ב א' מן צבאות ב' של
 כן: < >
- (02/12) פה רצית ה' ארצך לרצות את חבירך פוק לאוירא ותלה אפך⁸⁴ לצד דרום
 נגד שמיא⁸⁵ ואומר ז' פ' זה המזמור
- (02/13) והוא מקבל אותך והשם שלו ו"ה ו' מן וישעך תתן לנו ה' הראינו ה'
 חסדך: < >
- (02/14) פו תפילה לדוד הטה] הוא טוב להרגילו להנצל מרוח רעה: פז: לבני
 קרח מזמור שיר יסודתו
- (02/15) פח על מ[...].ת ל[.].נות⁸⁶ טו[ב] להושיע את העיר או את הקהל: < >
- (02/16) פ]ט [חסדי ה'] עולם ל[אדם] שמתאבדים אביריו ועצמותיו מן החולאים
 אמר⁸⁷ אותו על שמן זית וקח צמר
- (02/17) ד[אין]ל גו[ן] [ות]ן אותו השמן על הצמר ועשן אותן עליו ואם תרצה
 להוציא [א]יש מתפיסה⁸⁸ צא
- (02/18) לאויר השמים ואמור] אותו ועיניך לשמים: < >
- (02/19) צ תפילה למשה [השם של]ן שדי ש' מן תיו תפלה באותיות ש"ת ד'⁸⁹
 מן מעון באותיות דמ"ת י'⁹⁰ מן אלף
- (02/20) דא]תה ב[א]י"ק א]מור]ן אותו עם המזמור⁹¹ יושב לאריה או לרוח רעה
 ויבריחו < >
- (02/21) [צ]א יושב ב]סתר עליון השם] שלו אל אחר שאמרת הש[ני] מזמורים
 הללו תאמר י' ר' מ' אל שדי הגדול⁹² וכו' שתדחה רוח רעה
- (02/22) [מעל]ן פלונין] ותשלח לו רפואה [של]מה בקרוב ותחזריהו לבריאות⁹³
 ותענה אותי כמו שענית למשה עבדך
- (02/23) [בשירה הזאת] ותעלה תפלתו לפניך כמ[ן] שהיה עולה רוח⁹⁴ קטורת
 לפניך מעי⁹⁵ ג'⁹⁶ המזבח א' ס' ועוד

81 ושפוך S.

82 ויעל S.

83 Aufgelöst als השם בעזרת S.

84 In S folgt לשמיא.

85 fehlt in S. נגד שמיא.

86 ומזמור פ"ח in S על מ[...].ת ל[.].נות.

87 אמור S.

88 מתפיסה S.

89 דלית S.

90 יוד S.

91 מזמור S.

92 In S folgt הדבור והנורא.

93 לבריאות S.

94 ריח S.

95 Aufgelöst als מעל S.

96 Aufgelöst als בבי S.

[כתוב כל המזמור] הוזה למפרע ותן אותו אחורי פתח הבית ותנצל	(02/24)
מכל דבר רע והשם של ⁹⁷ אל יוצא מן	
[י' ישועתי ו]מן א' דאורך ימים באי"ק: < >	(02/25)
[מזמור שיר] ליום השבת אל נקומת ⁹⁸ ה' [ר]ועי לא אחסור ⁹⁹ יענך ה'	צב] (02/26)
ביום צרה לה' הארץ ומלואו ¹⁰⁰ ומזמור	
[לתן]דה [א]לו המזמורים טובים לעלות ל[גד]ולה קח קדרה חדשה	(02/27)
ומלא יתי' מים ותן בה הדס וגפני' ואמר ¹⁰¹	
[עליה] אלו המזמורים ג' פ ¹⁰² ותרחץ מאותן המים ואח"כ ¹⁰³ משח	(02/28)
מאותן המים גופך ופניך והתפלל	
[לה' לצד צפון ו]אתה תראה נסים [גדולים]: < >	(02/29)
ה' מלך גאות לבש טוב ל[אומן]רו ל[נצחן] בעל דינו: < >	צג] (02/30)
אל נקמות זה המזמור ומזמור טוב להודות אי סנאיך מעיק לך דכי	צד] (02/31)
גרמך ו]פוק בשפרפירא	
[לאוירא] והב בפומך לבונה ביום שנין ויהינן פניך מ[זרחי] צפוני' וצלי	(02/32)
יתי' [ז] זמנין ביום ואת חמי נסין	
[ברבין] והשם של אלו המזמורים אל קנוא טוב ולאחר שתגמור	(02/33)
אלו המזמורים...]	
[...]	(02/34)

Übersetzung des Quellentextes:

Verso:

(02/02)

§ 75 „Wir danken dir Gott“ (Ps 75,2). Zum Verzeihen eines Vergehens. Sein Name ist he dalet. He von quf von zadiq („Gerechter“, Ps 75,11) vom Ende des Psalms durch die Zufügung von he quf. Und Dalet von hodinu („wir danken“, Ps 75,2).

(02/03)

§ 76 „Kund geworden ist Gott in Jehuda“ (Ps 76,2), um aus Feuer und Wasser gerettet zu werden.

(02/03–02/04)

⁹⁷ S.לו.

⁹⁸ S.נקמות.

⁹⁹ S.אחסר.

¹⁰⁰ S.ומלואה.

¹⁰¹ S.ואמר.

¹⁰² Aufgelöst als פעמים.

¹⁰³ Aufgelöst als ואחר כך.

§ 77 „Meine Stimme zu Gott“ (Ps 77,2) (er ist) gut um zu führen [...], um aus ihm gerettet zu werden.

(02/05)

§ 78 „Maskil von Asaf, höre“ (Ps 78,1) (er ist) gut, um in Gnade und Gunst vor der Herrschaft zu sein.

(02/06)

§ 79 „Gott, Völker kamen“ (Ps 79,1) (er ist) gut, um ihn zu sagen, um Liegende zu töten.

(02/06)

§ 80 „Hirte Israels“ (Ps 80,2) (er ist) gut, um ihn zu sagen, damit du keinen Götzendienst betreibst.

(02/07)

§ 81 „Jauchzet zu Gott“ (Ps 81,2) (er ist) ebenso gut, damit du keinen Götzendienst betreibst.

(02/07–02/08)

§ 82 „Gott steht“ (Ps 82,1), wenn man dich auf einen Auftrag schickt, sage ihn auf dem Weg und du wirst schnell zurückkehren und du wirst erfolgreich sein in deinem Auftrag.

(02/09)

§ 83 „Gott, sei nicht still“ (Ps 83,2). Für den Krieg. Schreibe ihn (den Psalm) und hänge ihn um dich und man wird dich nicht besiegen. Und wenn man dich besiegen wird, wird man dir kein Böses tun.

(02/10–02/11)

§ 84 „Wie lieblich sind deine Wohnungen“ (Ps 84,2) zu jemanden, dessen Geist seines Körpers (schwach ist) wegen seiner vielen Krankheiten. Sage ihn über einem neuen Topf, der mit Wasser gefüllt ist, welches die Sonne nicht gesehen hat, und gieße es auf ihn (den Kranken) und es wird helfen mit Gottes Hilfe. Und sein Name ist alef bet. Alef von zeva’ot („Herrschaft“, Ps 84,2), bet von bakh („auf dich“, Ps 84,13).

(02/12–02/13)

§ 85 „Du hast gnädig aufgenommen, Adonai, dein Land“ (Ps 85,2) Um deinen Gefährten zu befriedigen, gehe ins Freie und wende dein Gesicht nach Süden gegen den Himmel und sage sieben Mal diesen Psalm und er (der Gefährte) empfängt dich. Und sein Name ist waw he. Waw von weyesh’akh titten lanu („und dein Heil gib uns“, Ps 85,8). He (von) har’eynu adonai chasdekha („lass uns sehen, Adonai, deine Gunst“, Ps 85,8).

(02/14)

§ 86 „Gebet von David, neige“ (Ps 86,1), er ist gut, um zu führen, um vor einem bösen Geist zu erretten.

(02/15)

§ 87 „Von den Söhnen Qorachs, ein Psalmlied, seine Feste“ (Ps 87,1) [...] (er ist) gut, um die Stadt oder die Gemeinde zu bewahren.

(02/16–02/18)

§ 89 „Die Gnaden, Adonais, ewig“ (Ps 89,2) Für einen Menschen dessen Glieder und dessen Knochen gebrochen sind vor Krankheiten. Sage ihn über Olivenöl und nimm Wolle von einem geschorenen Widder und gib das Öl auf die Wolle und räuchere sie über ihm. Und wenn du einen Menschen aus der Haft herausbringen willst, gehe heraus an die Luft des Himmels und sage ihn (während) die Augen zum Himmel (gerichtet sind).

(02/19–02/20)

§ 90 „Gebet von Moshe“ (Ps 90,1) Sein Name ist shin dalet yud. Shin von taw (von) tefilla („Gebet“, Ps 90,1) durch (den Wechsel) der Buchstaben shin taw. Dalet von ma'on („Wohnung“, Ps 90,1) durch (den Wechsel) von mem taw. Yud von Alef von ata („du“, Ps 90,1) durch alef yud quf. Sage ihn mit dem Psalm yoshev („Wer sitzt“, Ps 91,2) gegen einen Löwen oder einen bösen Geist und sie werden fliehen.

(02/21–02/25)

§ 91 „Wer sitzt im Schutz des Höchsten“ (Ps 91,2). Und sein Name ist 'el. Nachdem du diese zwei Psalmen gesagt hast, sage: Und es sei dein Wille, Shaddai, der große usw. das du einen bösen Geist von N. N. verdrängst und du ihm in naher (Zukunft) vollständige Heilung schickst und du ihn zur Gesundheit zurückbringst. Und antworte du mir, wie du Moshe geantwortet hast, deinem Diener, mit diesem Lied, und du lasse sein Gebet vor dir aufsteigen so wie Rauch von Weihrauch vor dir beim Altar aufstieg. Amen. Sela. Und schreibe noch diesen ganzen Vers rückwärts und gib ihn hinter die Tür des Hauses und du wirst gerettet sein vor jeder bösen Sache. Und der Name 'el geht hervor aus yud (von) yeshu'ati („meine Hilfe“, Ps 91,16) und von alef von orekh („lange Tage“, Ps 91,16) durch alef yud quf.

(02/26–02/29)

§ 92 „Psalmlied für den Schabbat“ (Ps 92,1), „Gott der Rache“ (Ps 94,1), „Adonai ist mein Hirte, mir wird nichts fehlen“ (Ps 23,1), „erhöre dich Adonai am Tag der Not“ (Ps 20,2), „Adonai ist die Erde und was sie füllt“ (Ps 24,1), „Psalm, zum Dankopfer“ (Ps 100,1). Diese Psalmen sind gut um zur Größe aufzusteigen. Nimm einen neuen Topf und fülle ihn mit Wasser und gib in ihn eine Myrte und Weinreben und sage über sie drei Mal diese Psalmen. Und wasche dich mit diesem Wasser und danach salbe mit diesem Wasser deinen Körper und dein Gesicht. Und bete zu Adonai nach Norden und du wirst große Wunder sehen.

(02/30)

§ 93 „Adonai ist König, Hoheit hat angelegt“ (Ps 93,1). (Er ist) gut um ihn zu sagen um den Herren seines Gerichtes zu besiegen.

(02/31–02/33)

§94 „Gott der Rache“ (Ps 94,1) Dieser Psalm und der Psalm „Gut ist es zu danken“ (Ps 92,2). Wenn dein Hass dich bedrängt, reinige dich und gehe raus ins Freie beim Morgengrauen. Nimm am Tag zwei Weihrauch in deinen Mund und dein Gesicht soll nach Nordosten sein. Und bete ihn sieben Mal am Tag und du wirst viele Wunder sehen. Und der Name dieser Psalmen ist alef lamed – quf nun waw alef – tet waw bet. Und nachdem du diese Psalmen beendet hast [...].

Text zur Quelle

Magie und magische Verwendung z. B. von biblischen Texten ist dem Judentum nicht fremd. Magie ist jedoch keine eigentlich erlaubte Betätigung. So findet sich bereits in der ‚Bibel‘ in Ex 22,17: „Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen“. Es kommt jedoch darauf an, von wem und zu welchem Zweck Magie angewendet wird, ob es sich dabei um schwarze Magie handelt, oder ob etwa die göttlichen Kräfte Gottes gebraucht und durch den Anwender der Magie nützlich gemacht werden. Durch die Beschwörung göttlicher Namen versucht man, sich der göttlichen Macht zu bedienen, basierend auf einer kryptischen Kombination von Buchstaben. Diese Buchstaben können aber auch aus religiösen Texten, wie z. B. biblischen Zitaten abgeleitet sein. Eine besonders beliebte biblische Textgattung, die in der Magie verwendet wird, sind die Psalmen. Woran dies liegt, kann man nur vermuten. Zum einen sind sie poetische Texte, die gewisse Reimschemata, oder Akrosticha aufweisen. Zum anderen aber macht sie ihr Inhalt oftmals hervorragend geeignet für eine magische Verwendung.¹⁰⁴ Eine solche magische Verwendung von Psalmen ist beispielhaft auch bei den Kindbettzetteln¹⁰⁵ zu beobachten, die sich zahlreich in den Genisot finden lassen, oftmals gedruckt, aber auch handschriftlich verfasst. Auf den meisten Kindbettzetteln aus dem aschkenasischen Raum wird Psalm 121 („Shir ha-Maalot“) zum Schutze des Neugeborenen und der Mutter vor der Dämonin Lilith aufgedruckt oder geschrieben.

Das Reckendorfer Fragment des Sefer Shimmush Tehillim

Das handschriftliche Fragment des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘, einer magische Rituale enthaltenden Schrift, die sich bis heute großer Popularität und Verbreitung erfreut,

¹⁰⁴ Eine detaillierte Untersuchung zu der Verwendung von Psalmzitaten in der Magie hat Dorothea Salzer vorgelegt. Vgl. Dorothea Salzer: Die Magie der Anspielung: Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza, Tübingen 2010.

¹⁰⁵ Kindbettzettel, auch u. a. Kimpetbrivl genannt, werden in den Zimmern aufgehängt, in denen eine Frau niederkommt. Sie sollen sowohl die Mutter als auch das Kind vor dem Einfluss von bösen Wesen wie der Kindsmörderin Lilith schützen. Regional sind sie sehr unterschiedlich ausgestaltet. Im aschkenasischen Raum besteht der Text des Zettels im Kern aus Psalm 121, der durch einige andere Texte wie z. B. weitere Bibelverse und Engelnamen ergänzt wird.

zeigt auf der Vorderseite den Text zu den Psalmen 55 bis 71 und auf der Rückseite den Text zu den Psalmen 75 bis 94. Die Vorderseite umfasst 31 Zeilen und die Rückseite 32 Zeilen. Ursprünglich gehörten zu der Handschrift wahrscheinlich noch weitere Seiten, die aber bisher nicht in der Genisa Reckendorf gefunden wurden. Auf dem Fragment steht die Nummerierung der einzelnen Textabschnitte vor Beginn der Zeilen. Nur an wenigen Stellen findet sich die Nummerierung innerhalb einer Zeile. Sie ist jedoch immer durch graphische Zeichen hervorgehoben. Wer den Text abgeschrieben hat, ist nicht bekannt. Auch der Zweck der Abschrift kann nur vermutet werden. Zudem ist der Vorlagentext der Abschrift nicht bekannt. Wahrscheinlich wollte der Schreiber eine private Kopie dieses Textes für sich anfertigen. Offenbleiben muss, ob die im Text beschriebenen Rituale auch tatsächlich ausgeführt wurden, oder ob die Abschrift rein theoretischer Natur war.

Eine umfassende Studie zu ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ legte Bill Rebiger 2010 vor¹⁰⁶, in der er die Redaktionsgeschichte des Werkes verfolgt sowie Editionen und Übersetzungen des Erstdruckes Sabbioneta aus dem Jahr 1551 und verschiedener Handschriften vornimmt, die unterschiedliche Redaktionsstadien des Textes repräsentieren.

Das ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ hat den Charakter eines Handbuches, das sich an einen einzelnen Benutzer richtet, und erfordert eine vor allem „private Durchführung der empfohlenen Handlungen für die Erzielung vorrangig privater Interessen“¹⁰⁷. In dem Werk wird beschrieben, wie mit Hilfe der Rezitation von Psalmen und teilweise weiteren Gebetstexten¹⁰⁸ bestimmte Zwecke oder Ziele erreicht werden können.

Aufgebaut ist ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ nach der Reihenfolge der Psalmen in der ‚hebräischen Bibel‘. Der Text bespricht für jedes Psalmkapitel dessen magische Anwendungsweise. Dabei kann er aus vier Bausteinen bestehen:¹⁰⁹ a) Ein Zitat aus den Anfangsversen eines Psalmkapitels, b) der Angabe eines Verwendungszweckes, c) einer Handlungsanweisung und d) der Namensnennung Gottes und deren Ableitung aus dem Psalmentext.¹¹⁰ Dazu treten gelegentlich noch magisch-liturgische Ausführungen. Dieser skizzierte Aufbau entspricht dem Ideal, von dessen Struktur in den Textabschnitten zu den einzelnen Psalmkapiteln zum Teil erheblich abgewichen wird.

¹⁰⁶ Bill Rebiger (Hg.): *Sefer Shimmush Tehillim*. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen. Edition, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2010.

¹⁰⁷ Rebiger (Hg.): *Sefer Shimmush Tehillim*, S. 22.

¹⁰⁸ Rebiger bezeichnet diese mal als magisch liturgische Texte (S. 20-21), mal als magische Gebete (S. 20 und S. 76) und mal als Beschwörungen (z. B. S. 106).

¹⁰⁹ Zur literarischen Struktur des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ siehe ausführlich: Ebd., S. 15–23.

¹¹⁰ Zu den Gottesnamen im ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ siehe auch: Bill Rebiger, „Bildung magischer Namen im Sefer Shimmush Tehillim“. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26 (1999), S. 7–24.

Oftmals werden nicht alle vier Teile ausgeführt und die Reihenfolge der Textbausteine ist variabel.¹¹¹

Die angegebenen Verwendungszwecke der Psalmen sind unterschiedlich. Häufig geht es darum, sich mithilfe der Rezitation eines Psalms aus einer Situation der Bedrängnis zu befreien, bei gesundheitlichen Beschwerden zu helfen oder auch einen gewissen Wunsch zu erfüllen:

„Besonders zahlreich sind Zweckangaben aus dem Bereich der Medizin, d. h. zum Zwecke der Heilung. Als Beispiele seien genannt: Fehlgeburt, Wochenbett- und Kindbettod, Kopf-, Schulter-, Leib- und Gliederschmerzen, Augenleiden, alle Arten von Fieber sowie Trunkenheit. Weitere Verwendungszwecke betreffen Schutz vor bösen Geistern, Tieren, Zaubersprüchen oder Menschen, Schutz auf Reisen, Rettung aus Gefangenschaft oder Bedrängnis, Erfolg im Handel und sonstigen Geschäften, Bitte um divinatorische Träume, Feststellen von Dieben oder auch Toralernen ohne Vergessen.“¹¹²

Eine weitere wichtige Stellung im Text nimmt die Nennung eines Gottesnamens und die Ableitung dieses Namens aus den Psalmversen ein. Rebiger schreibt:

„Zu diesen Namen zählen das Tetragramm und davon abgeleitete Permutationen sowie einige Gottesbezeichnungen bzw. Epitheta. Die nicht explizit genannte Prämisse zur Namensbildung scheint darin zu bestehen, dass entweder der erste oder der letzte Buchstabe des ersten oder des letzten Verses des Psalms herangezogen wird, wenn der Psalm ohne die Überschrift eine gerade Anzahl von Versen aufweist. Bei ungerader Anzahl wird der erste bzw. der letzte Buchstabe des mittleren Verses für den magischen Namen verwendet.“¹¹³

Die Angabe der Gottesnamen kann jedoch zwischen den verschiedenen Textzeugen variieren. So wird in der Reckendorfer Handschrift an einigen Stellen ein anderer Gottesname verwendet als an der entsprechenden Stelle im Erstdruck von 1551, auch wenn die Verse, aus denen die Namen abgeleitet werden, die gleichen sind.¹¹⁴

Text- und Druckgeschichte des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘

Bis zu den ersten Drucken im 16. und 17. Jahrhundert variierte das Werk in Aufbau, Umfang und Inhalt je nach Handschrift und erhielt im Laufe der Jahrhunderte einige Zusätze. Bereits vor der ersten Drucklegung des Werkes unterschieden sich dessen einzelne Handschriften deutlich in Aufbau, Umfang und Inhalt, etwa durch einige Zusätze,

¹¹¹ Rebiger (Hg.): Sefer Shimmush Tehillim, S. 15.

¹¹² Rebiger: Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum. In: Erich Zenger (Hg.): Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im alten Orient, im Judentum und im Christentum. Freiburg u. a. 2003, S. 265–281, hier S. 273.

¹¹³ Rebiger (Hg.): Sefer Shimmush Tehillim, S. 18.

¹¹⁴ Ausführlich s. u.

die im Laufe der Jahrhunderte Aufnahme fanden.¹¹⁵ Die ältesten Zeugnisse des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ stammen aus dem 11. Jahrhundert aus der Kairoer Genisa.¹¹⁶ Sie zeigen, dass in diesem Textstadium nicht alle Psalmen als magisch relevant angesehen wurden. Vor allem aus dem letzten Drittel der Psalmen fehlen viele Passagen.

Ein weiteres Redaktionsstadium (Redaktionsstadium B) wies Rebiger im Umkreis der Chaside Aschkenas nach.¹¹⁷ In diesem Textstadium wird der Textumfang um die Psalmen 119 bis 130 erweitert. Zu dieser Zeit kommt die Tendenz auf, möglichst zu allen Psalmen einen Text zu bieten.¹¹⁸ Auch werden in dieser Redaktionsschicht erstmals einzelnen Psalmen magische Namen zugeordnet. Einige wenige Textabschnitte werden zudem um einen magisch-liturgischen Text ergänzt. Im nächsten Redaktionsstadium (Redaktionsstadium C) werden diese beide Neuerungen auf den breiten Text übertragen.¹¹⁹ Die Verwendung von magischen Namen im ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ ist also eine spätere redaktionelle Ergänzung und gehörte ursprünglich nicht zum Grundtext des Werkes. Ebenso sind die liturgischen Texte eine spätere Ergänzung. Im letzten Redaktionsstadium (Redaktionsstadium D: *textus receptus*), das mit dem Erstdruck Sabbioneta abschließt, wird allen noch fehlenden Psalmen eine magische Anweisung zugewiesen.¹²⁰ Es fallen im Vergleich zu den älteren Textzeugen aber auch Teile weg, wie etwa manche Gottesnamen und deren Herleitung. Außerdem wird sich auf eine Zweckangabe und Handlungsanweisung pro Psalmkapitel beschränkt. Seit dem Erstdruck Sabbioneta 1551 erfährt die Textgestalt des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ keine relevanten Änderungen mehr.¹²¹

Grundlage der Abschrift und ihr Verhältnis zum Erstdruck

Grundlage der Abschrift aus der Reckendorfer Genisa ist eine Textfassung, die dem Erstdruck Sabbioneta von 1551 nahesteht. Bis auf einige Unterschiede in Wörtern und Gottesnamen, die den Textaufbau nicht betreffen, entspricht der auf dem Fragment erhaltene Text dem des Druckes aus Sabbioneta. Da die Vorlage der Abschrift bis jetzt nicht bekannt ist, wird hier die Ausgabe Sabbioneta als Vergleichstext herangezogen, um durch die Darstellung der Unterschiede des Reckendorfer Fragments gegenüber dem Erstdruck die bis jetzt unbekannte Vorlage näher zu bestimmen.

¹¹⁵ Rebiger (Hg.): *Sefer Shimmush Tehillim*, S. 14.

¹¹⁶ Ebd., S. 60.

¹¹⁷ Rebiger macht diese Beobachtung an der Oxforder Handschrift O1531 fest. Die Handschrift verortet er nach Aschkenas ins 13. Jahrhundert (Ebd., S. 58, S. 70–71).

¹¹⁸ Ebd., S. 70.

¹¹⁹ Ebd., S. 71–72.

¹²⁰ Ebd., S. 72.

¹²¹ Ebd., S. 73.

Die Abweichungen zwischen der Edition Sabbioneta und der in Reckendorf gefundenen Abschrift bestehen häufig nur darin, dass Artikel in der Abschrift fehlen oder zugefügt werden. Zudem gibt es Unterschiede in der Plene- und Defektivschreibung. Auf dem handschriftlichen Fragment werden zumeist alle Buchstaben in Kurzform geschrieben (z. B. ך, ך, ך) während sie im Druck ausgeschrieben werden (z. B. ך, ך, ך).¹²² Bei den Psalmen 61 und 63 fehlen im Erstdruck die Zitationen aus dem ersten Psalmvers eines Psalmkapitels, wohingegen sie in der Reckendorfer Abschrift enthalten sind.

Es gibt jedoch auch bedeutendere Unterschiede. In Psalm 61 (01/12) gibt es einen Wechsel in der Person bei dem Verb ירא „fürchten“ (וירא im Fragment statt וירא), damit es sich besser in den Kontext einfügt. So lautet der Text im Fragment: „Wenn du in einem Haus wohnst und du dich fürchtest“ im Gegensatz zum Text des Druckes Sabbionetas „Wenn du in einem Haus wohnst und er sich fürchtet“.

Beim Psalm 77 (02/03–02/04) weist das Reckendorfer Fragment gegenüber dem Erstdruck einen stark abweichenden Text auf, der aber aufgrund von Textverlust nicht wieder vollständig herstellbar ist. Am Ende des Textes zu dem Psalm finden sich die Wörter להינצל ממנו („Um aus ihm gerettet zu werden“), die jedoch im Erstdruck fehlen.

In der Handschrift enthält der Text zu Psalm 79 (02/06) das Wort שוכבים („Liegende“) statt שונאים („Hasser“) im Erstdruck. Ebenso wird im Text zu den Psalmen 80 und 81 (02/06 und 02/07) von unserem Abschreiber die Bezeichnung עבודה אלילים verwendet statt עבודה זרה wie im Erstdruck. Auch im Text zu Psalm 84 (02/10) gibt es wieder eine Abweichung zum Erstdruck. In der Abschrift steht למי שרוח גופו im Gegensatz zu למי שרוח גופו.

Auch hinsichtlich der Gottesnamen sind an einigen Stellen Unterschiede im Vergleich zum Erstdruck zu verzeichnen. Im Fragment findet sich konsequent die Schreibweise אלהים, während in der Ausgabe Sabbioneta durchgehend die Schreibweise אלהים auftritt. Auch gibt es Varianten hinsichtlich der abgeleiteten Gottesnamen aus den Psalmversen. So ist der angegebene Gottesname in der Abschrift (01/10) zu Psalm 60 יה״ und nicht יה״ wie im Druck und bietet so eine Alternative zu der Lesung des Gottesnamens aus den Psalmversen. Auch die Lesung יה״ ist aus den gleichen Psalmzitationen möglich. In der Handschrift wird zu Psalm 62 (01/18) ein weiterer Gottesname mit מיטמו ein weiterer Gottesname genannt, der sich gegenüber מיטמו im Erstdruck unterscheidet. Der zur Ableitung der Gottesnamens notwendige Text wird an den entsprechenden Stellen bei der Nennung der Buchstaben angepasst, jedoch unter Verwendung der gleichen Psalmzitate wie im Erstdruck.

¹²² Die Verkürzung der Buchstaben resultiert wahrscheinlich dadurch, dass sie in verkürzter Form schneller abgeschrieben werden konnten.

Einordnung der Abschrift

Die Abschrift aus Reckendorf weist das letzte Redaktionsstadium des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ auf. Dies ist sicherlich darin zu begründen, dass sich nach der Erstaussgabe von Sabbioneta alle weiteren Editionen an dieser orientieren und nur noch geringe Abweichungen auftraten.¹²³ Dies sieht man auch an dem oben beschriebenen Verhältnis der Reckendorfer Abschrift zu der Erstaussgabe. Bis auf die beschriebenen Abweichungen in den Gottesnamen und einigen wenigen Wörtern folgt der Text der Reckendorfer Handschrift dem des Druckes aus Sabbioneta. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Grundlage der Abschrift nicht der Erstdruck war, sondern einer der vielen Neudrucke, die das ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ erfahren hat. Trotz intensiver Suche durch Elisabeth Singer-Brehm¹²⁴ in der Reckendorfer Genisa konnte jedoch bisher kein Druck des ‚Sefer Shimmush Tehillim‘ dort gefunden werden.

¹²³ Rebiger (Hg.): Sefer Shimmush Tehillim, S. 73.

¹²⁴ Singer-Brehm verfasst ihre Doktorarbeit über die Genisa Reckendorf, vgl. <https://www.uni-bamberg.de/judaistik/forschung/projekte/> (Zugriff am 03.04.2019). An dieser Stelle sei ihr für die ausführliche Recherche in der Reckendorfer Genisa sowie für die bereichernden Kommentare an diesem Artikel gedankt.

Hilfe für Erez Israel. Spendenbelege in fränkischen Genisot: Eine Bestandsaufnahme

von Beate Weinhold



Abb. 1:
Inventarnummer: F 1 (1).
© Genisaprojekt
Veitshöchheim.

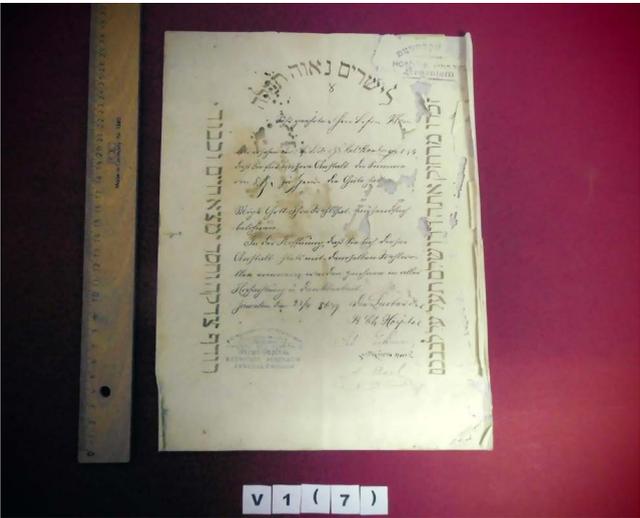


Abb. 2:
Inventarnummer: V 1 (7).
© Genisaprojekt
Veitshöchheim.

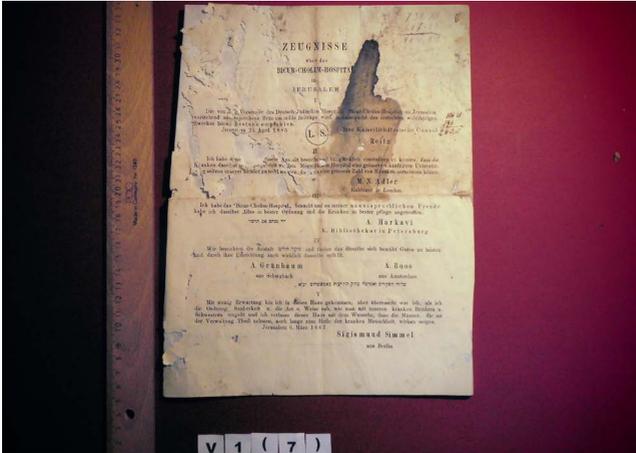


Abb. 3:
Inventarnummer: V 1 (7).
© Genisaprojekt
Veitshöchheim.

Grunddaten der Quelle

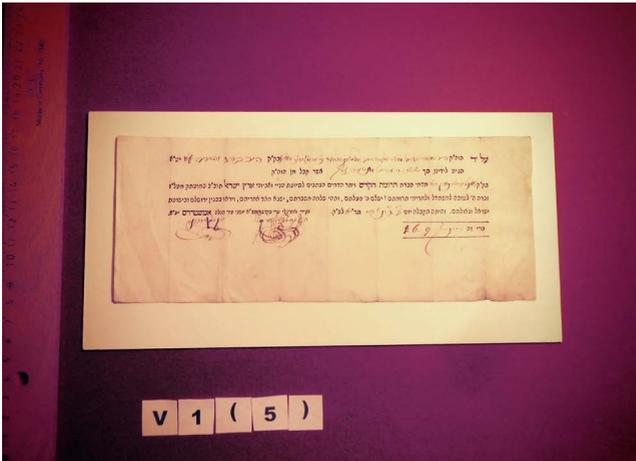


Abb. 4:
Inventarnummer: V 1 (5).
© Genisaprojekt
Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Veitshöchheim (Unterfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: V 1 (5).

Art und Umfang: 1 Blatt Papier (9 x 22,8 cm), Rückseite unbeschrieben.

Erhaltungszustand: Sehr gut.

Sprache: Hebräisch.

Titel: Keine Angabe.

Autor: Keine Angabe.

Ort: Keine Angabe.

Jahr: 1857.

Quellentext

Editorische Bestimmungen:

Die Edition des hebräischen Textes entspricht der Zeilenaufteilung der Quelle, unleserliche Textstellen sind in eckigen Klammern wiedergegeben. Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wurde auf eine zeilengenaue Übersetzung verzichtet.

על ידי הוהק הרב קואור הגדול והרר אלעזר דוב אטטענסאססער [...] בקק (A/01)

היכבורג והסב'בה יעא יעא

הגיע לדינו סך ששה והובים ותשעה [...] אשר קבל מן הוהק (A/02)

בקק אונטערליינאך [...] מדימי חברת תרומת הקדש ויתר הדמים הנתנים (A/03)

לשיועת עניי ואביוני ארץ ישראל תובב כמועתק מעלו

וכרה ה לעובה למשתדל ולמרימי תרומתם! ישלם ה פעלתם, ותהי שלמה (A/04)

משכרתם ישגא מאד אחריתם ויריתם בבנין ירושלם ובישועת

ישראל וגאולתם. והיתה הקבלה יום ד ג תשרי תריח לפקפקידי ואמרכלי ערי (A/05)

הקדש תובבא יושבי עיר תהלה אמשטרדם יעא

fl. 6,9 הרי זה רייניש (A/06)

Übersetzung:¹

Von dem Aluf² und Quazin³, dem aufgeklärten großen Rabbiner, unserem Rabbiner, unserem Lehrer und Rabbiner Elieser Dov Ottensosser [...] in der Heiligen Gemeinde HÖchberg und Umgebung – Gott wird sie schützen und möge sie in Ewigkeit bestehen lassen – erhielten wir die Summe von sechs Gulden und neun Kreuzer, welche er erhalten hat von dem Aluf und Quazin aus der Heiligen Gemeinde Unterleinach – Gott möge sie in Ewigkeit bestehen lassen – aus dem Vermögen des Vereins heilige Spenden und andere Gelder, welche gegeben wurden zur Unterstützung der Armen und Bedürftigen in Erez Israel – es möge gebaut und errichtet werden, schnell, in unseren Tagen – in ihren hervorragenden Eigenschaften, wie es geschrieben ist. Gott wird es dem Fürsprecher und den Spendern vergelten! Gott wird ihre Werke belohnen und ihr Lohn wird vollkommen sein, viel Friede werden sie erleben, und sie werden den Aufbau Jerusalems erleben und die Erlösung aus der Diaspora.

Diese Quittung wurde erstellt am Mittwoch, 3. Tishrei 618 nach der kleinen Zählung. [21. September 1857].

¹ Für Übersetzungsunterstützung danke ich Oded Zingher und Rabbiner Jakob Ebert.

² Aluf: hebr. Fürst, Anführer, Herrscher, hier Führer einer jüdischen Gemeinde.

³ Quazin: hebr. Führer, Fürst, hier Führer einer jüdischen Gemeinde.

Die Beamten und Leiter der Heiligen Gemeinden – sie mögen gebaut und errichtet werden, schnell, in unseren Tagen – und die Bewohner der berühmten Stadt Amsterdam – Gott möge sie schützen.

Das ist rheinisch 6,9 Florin⁴

[Unterschriften von zwei Beamten]⁵

Text zur Quelle

Einleitung

Als die Gemeinde Veitshöchheim im Jahr 1986 damit begann, das im Ortszentrum gelegene Synagogengebäude restaurieren zu lassen, entdeckte man in dem Hohlraum über dem Synagogengewölbe eine umfangreiche Genisa. Unter den vielen Fundstücken fanden sich auch einige Spendenquittungen. Da es sich bei einer dieser Quittungen um ein seltenes Ego-Dokument des bekannten Lehrers, Rabbiners und Philanthropen Lazarus Ottensoser handelt und uns mit diesem Objekt ein in Genisot nicht allzu häufiges materielles Zeugnis der regen Spendentätigkeit orthodoxer Juden für das Heilige Land vorliegt,⁶ soll dieses im Folgenden vorgestellt werden (V 1 (5), Abb. 4). In einem ersten Schritt wird kurz auf den Begriff der Zedakah als einer religiösen Pflicht eingegangen, im Anschluss daran soll die Halukkah⁷ als eine Sonderform religiöser Wohltätigkeit beleuchtet werden. Da sich die Organisatoren der Halukkah in der langen Geschichte des Spendensammelns immer wieder Angriffen sowohl gegen die Existenz des Halukkah-Systems überhaupt als auch ihres Spendenverteilungssystems ausgesetzt sahen, wird auch auf diese Auseinandersetzungen einzugehen sein. In einem zweiten Teil wird nach einem kurzen Abriss der Biographie des Spenders nach einer Einordnung dieses Ego-Dokumentes zu fragen sein.

⁴ Die gespendete Summe betrug 6 Gulden 9 Kreuzer (1 Gulden = 60 Kreuzer). Zum Vergleich betreffs der Spendenhöhe seien einige Preisbeispiele der Zeit genannt: Fleischtaxe vom 31.12.1850 für Würzburg: 1 Pfund Mastochsenfleisch kostete 10 Kreuzer, 1 Pfund Kalbsfleisch 6 Kreuzer und 1 Pfund Schweinefleisch 10 Kreuzer. Vgl. Intelligenz-Blatt von Unterfranken und Aschaffenburg (1850), Nr. 146, S. 991. Bei dem Getreideverkauf auf dem Markt zu Würzburg im Juni 1850 kostete 1 Scheffel Weizen zwischen 11 und 13 Gulden, 1 Scheffel Hafer zwischen 4 Gulden 18 Kreuzer und 4 Gulden 30 Kreuzer. Vgl. Intelligenz-Blatt (1850), Nr. 73, S. 490. Der Meilenpreis der Postkutsche (1 bayerische Meile = 7,42 km) betrug 1792 20 Kreuzer. Die Strecke zwischen Erlangen und Aschaffenburg kostete pro Person einschließlich einem Zentner Fracht 1 Gulden. Der Durchschnittsverdienst eines Diensthofen belief sich auf 15 bis 20 Gulden pro Jahr. Zu diesen Preisvergleichen vgl. Günter H. Seidl: Jüdische Sendboten und bayerische Zedakah im 18. Jahrhundert. Ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Familie Asulai. In: Nachrichten für den jüdischen Bürger Fürths (1983), Septemberheft, S. 33–37.

⁵ Bei der zweiten Unterschrift könnte es sich um die Signatur von Ruben handeln.

⁶ Vgl. das Kapitel Fazit dieses Artikels.

⁷ Halukkah: hebr. Verteilung.

Zedakah – Spenden für Bedürftige

Die Hebräische Bibel verwendet den Begriff der Zedakah sowohl für das rechte Verhalten (des Menschen überhaupt), für Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, als auch für das Recht, das Richtige, das Gebührende, das Recht, das jemandem zukommt.⁸ Seit talmudischer Zeit umfasst der Begriff vor allem das Gebot der Wohltätigkeit. Zedakah gilt als eine Schuld gegenüber den Armen, man versteht sie als einen Rechtsanspruch, als ein Mittel zur Wiederherstellung sozialer Gerechtigkeit. Diesem Zweck dienen die in Levitikus vorgegebenen Regelungen beispielsweise über die Brotabgabe, die Abgabe des Zehnten von Vieh und Getreide oder die Erlassung von Schulden im siebenten Jahr. Nach Wegfall des Opfers beschränkt sich die Zedakah im Wesentlichen auf Geldspenden für Arme und Bedürftige. „Wenn aber in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt, es einen Armen geben wird, irgendeinen deiner Brüder, in einem deiner Tore, in deinem Land, dann sollst du dein Herz nicht hart werden lassen und deine Hand deinem armen Bruder nicht verschließen. Sondern du sollst ihm deine Hand großzügig öffnen und ihm willig ausleihen, was für die Not, die er leidet, ausreicht,“ heißt es in Deuteronomium 15,7–9.⁹ Zedakah ist gleichsam eine religiöse Pflicht, die dem Spender¹⁰ die Haltung eines wohlwollenden, offenen Herzens abverlangt, die den Bedürftigen weder demütigt noch beschämt: „Du sollst ihm bereitwillig geben und dein Herz soll nicht böse sein, wenn du ihm gibst. Denn aus diesem Grund wird der Herr, dein Gott, dich segnen in allem deinem Tun und in allem, was deine Hände schaffen.“¹¹ Gleichwohl stellt Wohltätigkeit auch einen hohen Wert dar, der auf den Gebenden zurückstrahlt: „Die Wohltätigkeit wiegt alle Gesetze auf.“¹² „[...] Wohltätigkeit hält böse Verhängnisse fern und verlängert das Leben.“¹³ Die eigene Familie jedoch darf nicht vernachlässigt werden, mehr als ein Fünftel des eigenen Einkommens abzugeben, ist nicht gestattet. Zedakah ist ein Gebot der Nächstenliebe, es wurde von jüdischen Gemeinden und einzelnen Personen zu allen Zeiten ausgeübt, wobei sich vor allem das orthodoxe Judentum durch eine große Spendenfreudigkeit auszeichnet(e).¹⁴ Sowohl die große Anzahl überlieferter Spendenbüchsen u. a. in jüdischen Museen oder

⁸ Vgl. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin / Göttingen / Heidelberg 1962. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Aufl., S. 675.

⁹ Die Übersetzungen der Bibelstellen stammen von der Verfasserin.

¹⁰ Im Text wird nur die maskuline Form verwendet, der Begriff umfasst jedoch Menschen beiderlei Geschlechts.

¹¹ Deuteronomium 15,10. Vgl. dazu auch Kizzur Shulhan Arukh, Kap. 34, Die Vorschriften für die Mildtätigkeit.

¹² bT Bava Batra 9a.

¹³ Kizzur Shulhan Arukh: Kap. 34, Die Vorschriften für die Mildtätigkeit.

¹⁴ Vgl. Mordechai Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt am Main 1986, S. 206–215.

bei privaten Sammlern,¹⁵ diverse Spendenverzeichnisse als auch die Existenz zahlreicher wohltätiger Vereine und Bruderschaften zeugen von der großzügigen Ausübung dieser Mizvah in der Diaspora.¹⁶

Halukkah – Spenden für Erez Israel

Eine Sonderform der Zedakah stellt die Halukkah dar, die Unterstützung armer Juden in Palästina, besonders derjenigen in den heiligen Städten Jerusalem, Hebron, Safed und Tiberias.¹⁷ Sie speist sich aus dem besonderen Status der im Heiligen Land lebenden Juden, die als Abgesandte aller Juden außerhalb Palästinas gegenüber Gott gelten und ist deshalb hoch angesehen. Bereits zur Zeit des Römischen Reiches entrichteten Juden Abgaben an den Jerusalemer Tempel, in talmudischer Zeit sammelten aus Erez Israel ausgesandte Sendboten (hebr. sheluhim oder shaddarim) in der Diaspora Gelder für Notleidende und für Lehrhäuser im Heiligen Land. Im 12. Jahrhundert bestand beispielsweise zwischen dem Lehrhaus in Akko ein Sendbotenkontakt mit Meir ben Baruch von Rothenburg,¹⁸ seit dem frühen Mittelalter intensivierte sich die Aussendung der Boten. Sheluhim bereisten im Auftrag der Lehrhäuser des Heiligen Landes die Levante, Nordafrika und Europa. Eli Rothschild beschreibt anschaulich, wie sehnsuchtsvoll die Sendboten – nicht nur als Spendensammler – in den Gemeinden erwartet wurden, denn sie brachten nicht nur Kunde von den Glaubensbrüdern, oftmals

¹⁵ Zum Beispiel die in vielen Bestands-/Ausstellungskatalogen jüdischer Museen und privater Sammler aufgelisteten Spendenbehälter. U. a. Bernhard Purin: *Judaica aus der Medina Aschpah. Die Sammlung des Jüdischen Museums Franken in Schnaittach*. Fürth 2003, S. 46–50. ZEDAKA – Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit: 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917– 1992. Frankfurt am Main 1992, S. 246–261. Bernward Deneke (Hg.): *Siehe der Stein schreit aus der Mauer: Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Nürnberg 1988, S. 378–383. „Heilige Gemeinde Wien“. Judentum in Wien. Sammlung Max Berger. Wien 1988, S. 135.

¹⁶ Die Begriffe Diaspora und Galut werden als Synonyme für das Leben außerhalb Israels/Palästinas verwendet.

¹⁷ Die Informationen zur Halukkah verdanken sich im Wesentlichen: Eugen Mayer: *Sendboten aus dem Heiligen Land. Zur Geschichte der Chaluka in Deutschland*. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 9 (1966), 34, S. 101–118. Eli Rothschild: *Die Juden und das Heilige Land. Zur Geschichte des Heimkehrwillens eines Volkes* (Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Probleme des Judentums 2). Alfeld (Leine) 1968. Margalit Shilo: *Halukka*. In: Dan Diner (Hg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Bd. 2. Darmstadt 2012, S. 519–520. Vgl. auch Matthias B. Lehmann: *Emissaries from the Holy Land. The Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the eighteenth Century*. Stanford 2014.

¹⁸ Vgl. die Anfrage an Rabbi Meir von Rothenburg, ob die Auswanderung nach Palästina berechtigt sei. „Für den, der dorthin in heiliger Absicht geht [...] hat der Lohn keine Grenzen [...]. Du fragst, ob der Vater seinen Sohn hindern kann, nach Erez Israel auszuwandern? Da es doch eine Mizwa ist, nach Erez Israel zu ziehen, so soll der Sohn dem Vater nicht gehorchen. Denn die Ehrung Gottes geht vor.“ Zit. nach: Rothschild: *Heiliges Land*, S. 29.

hatten sie auch religiöse Literatur oder ein Säckchen mit Erde aus dem Heiligen Land im Gepäck.¹⁹

Ein anderes frühes Dokument für die Anwesenheit eines Sendboten in einer jüdischen Gemeinde findet sich in dem ‚Grünen Buch‘ von Worms.²⁰ Dort sollten „im Jahr 1581 die Verwalter der Wohltätigkeitskasse auf Veranlassung des Vorstehers Mosche Luria einem gewissen Elimelech ben Joseph aus Safed in Erez Israel drei Gulden [...] auszahlen [...], dann aber hätten sie aus Frankfurt gehört, dass es sich um einen Betrüger handelte, woraufhin ein Betrag nach Frankfurt geschickt wurde mit der Bitte, ihn als Beitrag zur Mitgift einer armen Jungfrau zu verwenden.“²¹ Sammelorte waren nicht allein größere Städte, in vielen kleinen hessischen, fränkischen und badischen Gemeinden, deren Religiosität sich oftmals durch eine größere Traditionstreue als die der städtischen Gemeinden auszeichnete, arbeiteten die Sammler äußerst erfolgreich.²² Mayer nennt für den Zeitraum zwischen 1575 und 1827 insgesamt 216 Gemeinden, in denen Sammelaktionen durchgeführt worden sind.²³ Daneben wurden Spendensammlungen

¹⁹ „Von Anfang an aber ging die Aufgabe der Sendboten weit über diese ‚Inkassenten-Tätigkeit‘ hinaus, nicht zum wenigsten beeinflusst durch die Bedeutung, die ihr Erscheinen mit der Zeit für die Diasporagemeinden erhielt: Besuch – endlich! – aus Erez Israel. Dazu gar oft von bedeutenden Rabbinen. So erwartete man von ihnen, neben allen erdenklichen Auskünften über das Ergehen der Brüder an den heiligen Orten, Rat in religiösen und weltlichen Fragen. Besonders wichtig muß ihr Besuch für sehr isoliert lebende Judengruppen bzw. für kleine Gemeinden gewesen sein, denen vielleicht rabbinischer Rat überhaupt fehlte. So entwickelte sich mit der Zeit der Sendbote zum Berater und Mahner, Tröster und Kritiker. Er sprach sein Urteil über vorgefundene Zustände, traf Entscheidungen in laufenden Meinungsverschiedenheiten, sei es zwischen disputierenden Rabbinen oder streitenden Gemeinden. Gelegentlich setzte er Rabbinen ein oder ab, prüfte ihm vorgeführte Talmudschüler, begutachtete ihm vorgelegte neue rabbinische Literatur. Was er aber mitbrachte, waren nicht nur letzte Informationen über den Zustand heiliger Stätten und ihrer jüdischen Bewohner, [...] er packte auch aus seinem wohl immer recht umfangreichen Reisesack die viel verlangten Schriften palästinensischer Rabbinen aus [...] und er überbrachte die kostbaren Säckchen mit Erde von Erez Israel! Denn die Frommen wünschten in ihr Grab in fremdem Erdreich doch wenigstens einige Gramm des teuren Heimatbodens mitzunehmen. Auch ein Berichterstatte über im Orient umgehende messianische Strömungen hatte er zu sein. Der Respekt, mit dem man seine gelehrten Vorträge anhörte, war Ausdruck des niemals nachlassenden Kredits seiner Herkunft aus Palästina. An Gelehrsamkeit mochten ihn dabei manche Diaspora-Rabbiner durchaus überragen. Man kann sagen, daß das Ansehen der Sendboten mit der Entfernung von Jerusalem stieg.“ Zit. nach: Ebd. S. 81–82.

²⁰ Vgl. Mayer: Sendboten, S. 105.

²¹ Ebd., S. 105–106.

²² Auch wenn die Einhaltung religiöser Vorschriften in den einzelnen Landgemeinden stark variierte, so hielten doch die Einwohner der Dörfer und Kleinstädte eher an der Tradition fest als (groß-)städtische Bewohner. Zum Problembereich der streng religiösen Observanz jüdischer Landgemeinden vgl. u. a. Mordechai Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt/Main 1986. Richard Mehler: Auf dem Weg in die Moderne. Die fränkischen Landjuden vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ende der „Weimarer Republik“. In: Juden in Franken 1806 bis heute (= Franconia Judaica, Bd. 1). Würzburg 2011, S. 67–95. Carsten Wilke: „Den Talmud und den Kant“. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne (= NETIVA. Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts, Bd. 4). Hildesheim/Zürich/New York 2003.

²³ Vgl. Mayer: Sendboten, S. 111–112.

von einzelnen Gemeinden organisiert; frühe dokumentierte Beispiele existieren für Frankfurt am Main aus dem Jahr 1705 oder für Metz 1711. Die Aussendung von Kollektoren stellte die älteste Methode dar, Spenden für das Heilige Land einzuwerben.

Zionssehnsucht und die Koordination der Halukkah

Auch nach der Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels 70 n. d. Z. und der Auswanderung vieler Juden bestanden weiterhin kleine jüdische Gemeinden im heutigen Israel, das seit dem 2. Jahrhundert Palästina genannt wurde.²⁴ Nach einem größeren Einwanderungsschub sephardischer Juden gegen Ende des 15. Jahrhunderts kamen Anfang des 18. Jahrhunderts nach Zusammenbruch der sabbatianischen Bewegung mehr als 1.000 aschkenasische Juden unter Führung R. Jehuda Chassid²⁵ ins Land. Marokkanische und italienische Juden, die 1742 einwanderten, wählten mehrheitlich Jerusalem zum Wohnort. 1777 erreichte eine größere Gruppe chassidischer Juden aus Litauen das Heilige Land, um 1810 siedelten sich Schüler des Gaon von Wilna²⁶ in Safed an, von denen ein Großteil 1816 nach Jerusalem zog und so den Grundstein der Jerusalemer aschkenasischen Gemeinde legte. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts hatte es von Seiten der Aschkenasim immer wieder Bemühungen gegeben, ein gut funktionierendes Halukkah-System für das Heilige Land zu organisieren (Leon da Modena,²⁷ Jesaja Horowitz,²⁸ Samson²⁹ und Wolf Wertheimer³⁰ u. a.), jedoch gelang es erst den chassidischen litauischen Juden durch Aussendung von Kollektoren in die Heimat, regelmäßig auf Spendengelder aus ihren Herkunftsländern zurückgreifen zu können. Die Chassidim waren wie viele ihrer aschkenasischen Glaubensbrüder nach

²⁴ Zur historischen Situation in Palästina und zur Einwanderung nach Erez Israel: Haim Hillel Ben-Sasson (Hg.) *Geschichte des jüdischen Volkes*. 3. Bd. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Neuzeit. München 1980, hier v. a. S. 237–251. Erik Petry: *Ländliche Kolonisation in Palästina*. Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts (= *Jüdische Moderne*, Bd. 2). Köln 2004.

²⁵ Jehuda ben Samuel he-Chassid (um 1150–1217): Begründer des aschkenasischen Chassidismus, einer in Südostpolen um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstandenen mystisch-religiösen Bewegung.

²⁶ Elia ben Salomo Salman (1720–1797): angesehenener Halachist und Talmudist, stand in Opposition zur Haskala und zum Chassidismus. Vgl. Heinz-Martin Döpp: Elia ben Salomo Salman. In: Julius H. Schoeps (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh 2000, S. 225–226.

²⁷ Leon da Modena (1571–1648): Rabbiner, Lehrer und Schriftsteller. Vgl. Jörg Deventer: Modena, Leon da. In: *Neues Lexikon des Judentums*, S. 578.

²⁸ Jesaja ha-Levi Horowitz (um 1565–1630): Rabbiner und Kabbalist. 1621 Auswanderung nach Erez Israel, dort Rabbiner der aschkenasischen Gemeinde. In: Redaktion: Horowitz, Jesaja ha-Levi. In: ebd., S. 361.

²⁹ Von Samson Wertheimer (1658–1724), Hoffaktor unter Leopold I. und Joseph I. sowie ungarischer Landesrabbiner, existierte der Wertheimer-Fonds, von dem ein Teil zur Unterstützung notleidender deutscher Juden in Jerusalem verwendet worden war, bis 1914. Vgl. Leon Julius Silberstrom: Wertheimer. In: *Jüdisches Lexikon*. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens. Bd. IV/2. Frankfurt am Main 1987, Sp. 1412–1414.

³⁰ Wolf Wertheimer: Sohn des Samson Wertheimer, Hoffaktor. Vgl. ebd.

Erez Israel gekommen, um sich ausschließlich dem Talmud-Tora-Studium zu widmen. Das zu Beginn des 18. Jahrhunderts gegründete Konstantinopler Komitee für Erez Israel bemühte sich ebenfalls um Unterstützung der Jerusalemer Gemeinde, indem es die von ihm gesammelten Gelder ins Heilige Land schickte. Die in Palästina eintreffenden Halukkah-Spendengelder wurden unter Aschkenasim und Sephardim aufgeteilt. Da es hinsichtlich der Verteilung der Spenden jedoch immer wieder zu Differenzen kam³¹ und Reisen der Sendboten sehr kostspielig und beschwerlich waren, wurde in Amsterdam³² 1809/1810 eine Organisation gegründet, die künftig für eine gerechte Verteilung der Halukkah-Gelder in den vier heiligen Städten sorgen sollte.³³ Die einzelnen Gemeinden schickten weiterhin Abgesandte in die jüdischen Gemeinden der Diaspora, teilweise wurden die Spendengelder jedoch auch per Post befördert. Die eingesammelten Gelder verwaltete jetzt das Amsterdamer Komitee und leitete diese an die Verantwortlichen im Jishuv³⁴, die über die Verteilung der Gelder zu entscheiden hatten. Die ersten Vorsitzenden dieses Komitees der Va'ad Pekidim ve-Amarkalim³⁵ waren Jizhak Breitbart-Goedeinde, Abraham Prins³⁶ und Zevi Hirsch Lehren³⁷, ernannt von den Rabbinern der sephardischen und aschkenasischen Gemeinden.³⁸ Andere Quel-

³¹ Beispielsweise warfen aschkenasische Gemeinden in Jerusalem Sepharden vor, diese würden von ihren umfangreichen Spendengeldern nichts abgeben.

³² Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts existierte in Amsterdam eine sephardische Gemeinde, die zusammen mit der aschkenasischen Gemeinde der Stadt die größte und wohlhabendste Gemeinde Europas bildete. Vgl. Rothschild: Heiliges Land, S. 86.

³³ Zum Gründungsjahr 1810 vgl. Jacob Barnai: Va'ad ha-Pekidim ve-Amarkalim. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 20. Jerusalem 2007, S. 455. Die meisten anderen Quellen datieren die Einsetzung des Komitees auf 1809. Vgl. z. B.: Jozeph Michman: Lehren (family): In: *EJ*. Bd. 12. Jerusalem 2007, S. 616–617. Josef Joel Rivlin: *Iggerot hap-peqidim ve-ha-amarkalim me-Amsterdam (Letters of the Pekidim and Amarkalim of Amsterdam)*. Jerusalem 1979, S. 3–11 (hier: Kislev 5570 (November/Dezember 1809)). Neben dem geschilderten System der großen Halukkah existierte noch eine weitere, die sogenannte kleine Halukkah. Hier gelangten nur geringe Beträge aus amerikanischen oder sonstigen, keinen eigenen Kotel vertretende Städten, zur Verteilung. Auch gegenüber diesem System gab es Verbesserungsvorschläge – nicht nur aus der Diaspora, sondern auch direkt aus Jerusalem. Vgl. Die „Chalukah“. In: Beilage zur „Jüdischen Presse“ (1885), Nr. 45, ohne Seitenzahl.

³⁴ Jishuv: ursprgl. Ansiedlung von Juden an einem Ort ohne Gemeindestrukturen. Vgl. Stefan Rohrbacher: „Er erlaubt es uns, ihm folgen wir.“ Jüdische Frömmigkeit und religiöse Praxis im ländlichen Alltag. In: Sabine Hödl / Peter Rauscher / Barbara Staudinger (Hg.): *Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*. Berlin / Wien 2004, S. 271–282. Hier: jüdische Bevölkerung Palästinas.

³⁵ Va'ad Pekidim ve-Amarkalim: hebr. Beamte. Organisation, die Spenden für Erez Israel sammelt.

³⁶ Abraham Prins (1769–1851): Prins war einer der Gründer der Pekidim ve-Amarkalim in Amsterdam. Vgl. Frederik Jacob Hirsch: Prins, Abraham. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 13. Jerusalem 2008, Sp. 1095.

³⁷ Zevi Hirsch Lehren (1784–1853): Mitglied einer bekannten Bankiersfamilie, seine Vorfahren kamen ursprgl. aus Lehren-Steinfeld in Baden-Württemberg, Vertreter der streng orthodoxen Observanz, Kabbalist. Vgl. Michman: Lehren, S. 616–617.

³⁸ Vgl. Rivlin: *Letters*, S. 10–13.

len jedoch nennen entweder nur Lehren als Gründer³⁹ oder aber Lehren, Prins und Salomon Rubens.⁴⁰ Neben Zevi Hirsch engagierten sich auch seine beiden Brüder Jacob Meir⁴¹ und Akiba⁴² während des gesamten 19. Jahrhunderts in dem Komitee, nach dem Tod von Zevi Hirsch Lehren übernahm Akiba das Präsidentenamt.⁴³ Ob für die in Amsterdam aus den verschiedenen mittel- und westeuropäischen jüdischen Gemeinden eingehenden Spendengelder generell Quittungen ausgestellt worden sind, konnte noch nicht eindeutig geklärt werden. Zwar ist sowohl die Spendenquittung für Elieser Ottensoser (vgl. V 1 (5)) als auch die noch zu besprechende Quittung für Samuel Hess (vgl. V 1 (6)) von Mitgliedern der Pekidim ve-Amarkalim unterzeichnet und an die Spender bzw. die Kollektoren zurückgesandt worden. Es besteht aber ebenso die Möglichkeit, dass die Veröffentlichung der Namen der Spender und der jeweiligen Spendenhöhe in den Berichten der allermeisten Wohltätigkeitsorganisationen über ihre Einnahmen die Funktion einer Quittung übernahm.⁴⁴

Eine Neuorganisation der Verwaltung der Spendengelder hatte sich auch deshalb als notwendig erwiesen, da sich die Zahl der Einwanderer im Verlauf des 19. Jahrhunderts ständig erhöhte. Ab etwa dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts emigrierten zahlreiche Juden aus Osteuropa nach Erez Israel, um 1830 gefolgt von jüdisch-deutschen Einwanderern.⁴⁵ Um 1840 lebten ca. 10.000 Juden in Palästina, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bereits 24.000, davon 14.000 allein in Jerusalem. Hatte sich die aschkenasische Gemeinde anfangs vor allem auf Safed konzentriert, durften sich ab 1824 Aschkenasim auch in Jerusalem niederlassen. 1831 eroberten die Ägypter Palästina, nach deren Rückzug und der Wiederherstellung der türkischen Herrschaft 1840 wurde Jerusalem Distrikthauptstadt. Die Zuständigkeit des Jerusalemer Oberrabbiners erstreckte sich jedoch nur auf Sepharden, aschkenasische Juden besaßen größtenteils eine ausländische Staatsangehörigkeit.⁴⁶ Im Gegensatz zu den zumeist in Handel und Handwerk tätigen sephardischen Immigranten, waren Aschkenasim in ihrer Mehrzahl Halukkah-Empfänger, da sie aus religiösen Gründen häufig keiner produktiven Tätigkeit nachgingen, über keine ausreichenden Sprachkenntnisse verfügten und mit den Lebensbedingungen vor Ort kaum vertraut waren. Leben in Erez Israel galt ihnen

³⁹ Vgl. Ben-Sasson: Geschichte, S.239.

⁴⁰ Lehren, Prins, Rubens als Gründer. Vgl. z. B. Michman: Lehren, S.616–617.

⁴¹ Jacob Meir Lehren (1793–1861): Bankier, Parnas der jüdischen Gemeinde Amsterdam. Vgl. ebd.

⁴² Akiba Lehren (1795–1876): Parnas der jüdischen Gemeinde Amsterdam. Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. Zeitungsnachrichten und Correspondenzen. In: Der Israelit 35 (1893), H. 43, S.796. Auch die Spendenverzeichnisse in den Zeitschriften quittieren zumindest indirekt die jeweilige abgegebene Spende.

⁴⁵ Vgl. Anm. 24.

⁴⁶ Die europäischen Staaten übernahmen den Schutz für ihre im Osmanischen Reich ansässigen Bürger in Form von Kapitulationen.

als ein göttliches Gebot. 1824 gelang es Zevi Hirsch Lehren, die Jerusalemer Rabbiner davon zu überzeugen, die Organisation der Pekidim ve-Amarkalim zur Exklusiv-Sammelstelle der Halukkah im Auftrag des Heiligen Landes zu ernennen, was nicht widerspruchlos akzeptiert worden war.⁴⁷ Seit 1838/40 organisierten sich die aschkenasischen Juden Jerusalems entsprechend ihrer Herkunftsländer in Gruppen, den sogenannten Kolelim.⁴⁸ Diese Umstrukturierung war notwendig geworden, da der Großteil der eingehenden Beträge aus Holland und Deutschland kam und die Jerusalemer deutsch-holländische Gemeinde einen höheren Anteil an den Zahlungseingängen für sich reklamierte. Nun erhielt jeder aschkenasische Jude eine bestimmte Geldsumme und Zusatzzahlungen entsprechend dem kolel, dem er angehörte.⁴⁹ Gegen dieses Verteilungssystem protestierten v.a. die Kolelim, die weniger Spendengelder erhielten, da die jüdischen Gemeinden ihrer Herkunftsländer weniger wohlhabend waren. Mit einem weiteren Anwachsen der aschkenasischen Gemeinden erhöhte sich auch die Zahl der Bedürftigen, sodass bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ein Großteil aller aschkenasischen Juden abhängig von der Halukkah war. Unterstützungen außerhalb des Halukkah-Systems – beispielweise durch jüdische Philanthropen – konnten nur in Anspruch genommen werden, wenn sie nicht mit dem Selbstverständnis der Orthodoxen kollidierten, d. h. Unterstützungsleistungen durften nicht mit Hilfsprogrammen nationaljüdischer Bewegungen koinzidieren. Aus orthodoxer Perspektive war eine erfolgreiche Emanzipation nur möglich, wenn das Judentum sich selbst nur noch als Religionsgemeinschaft und nicht mehr als eine nationale Einheit verstand.

Insbesondere während des 19. Jahrhunderts sah sich das System der Halukkah zahlreichen Angriffen aus dem Galut ausgesetzt. Schärfste Polemik gegen die ‚Halukkah-Juden‘ die nicht aus nationalen Gründen nach Palästina gegangen waren sowie gegen das Verteilungssystem kam von zionistischer Seite. So attackierte Felix Aron Theilhaber⁵⁰ die aschkenasischen Spendenempfänger 1910 in der Zeitschrift ‚Palästina‘:

„Die Organisation der Chalukah hat es bis zum heutigen Tag absolut nicht vermocht, die Juden Palästinas geistig oder physisch zu regenerieren. Die Chaluka zog ein Geschlecht schnorrender ‚Lernender‘ (nicht Gelehrter) groß, die im Schmutz und Ungeziefer ersticken, weder für die religiöse Wissenschaft noch für die nationale Renaissance Erspriefliches

⁴⁷ Vgl. Michman: Lehren, S. 616–617. Vgl. Angriffe in der Zeitschrift Orient in den Jahren 1843/44.

⁴⁸ Kolelim: hebr. einschließend. Hier in der Bedeutung Gruppen gebraucht.

⁴⁹ Auf das Verteilungssystem der Sepharden wird hier nicht eingegangen, da die zu besprechenden Spendenquittungen den Aschkenasim zuzuordnen sind.

⁵⁰ Felix Aron Theilhaber (1884–1956): Arzt, Ethnologe, Historiker, Soziologe, Nationalökonom, Journalist, Zionist und Mitarbeiter an verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften. Vgl.: Renate Heuer (Hg.): Lexikon Deutsch-jüdischer Autoren / Archiv Bibliographia Judaica. Bd. 20. München u. a. 2012, S. 45–61.

leisteten. Wohl aber ist der Sumpf der Chalukahleute der Boden, aus dem all jene Giftbäume wuchsen, die heute noch die Judenheit Jerusalems so besonders charakterisieren: Die Intoleranz, für die der oftmalige Bann, mit dem große und vornehme Juden, tüchtige Institute (man kann ruhig sagen, alle modernen Schulen Jerusalems etc.) belegt wurden,⁵¹ der beste Beweis ist, wie die Schamlosigkeit, mit der Wohlhabende die Armen um die Unterstützung brachten und sich selbst bereicherten, das Bettlertum, die religiöse Scheinheiligkeit etc. [...] Die Chalukah fürwahr ist daran schuld, daß man durch Jahrzehnte fast an die Unmöglichkeit einer Besiedlung Palästinas durch Juden glaubte. Wer gesehen hatte, wie die Chalukah-Juden lebten, sich führten, stritten und separierten, der verzweifelte an einer Renaissance der palästinensischen Juden [...].⁵²

Teilhaber kritisierte ebenso den mangelnden Pragmatismus und den ‚religiösen Tunnelblick‘ bei der Lösung alltagstechnischer Probleme wie den notwendigen Bau eines Wasserleitungssystems:

„Die soziale Frage, die Wasserleitungsfrage wird mit einem Schlage auf furchtbar einfache Weise gelöst: Man baut eine Mikweh, ein religiöses Bad. Nicht als ob ich die Bedeutung eines modernen Bades (und ich hoffe, diese Mikweh wird ein solches) unterschätze, aber ich kann auch die Bedeutung nicht überschätzen. Die vitalen Interessen des jüdischen Volkes werden nicht durch die Badefrage tangiert. [...] Die Gesetzestreuen von Frankfurt können eben keine volkswirtschaftliche Arbeit leisten. Für sie existieren immer ganz zuvorderst nur jene Dinge, die mit dem Kultus zusammenhängen, und nur sie werden einer liebevollen Erledigung gewiß sein.“⁵³

Heftige Angriffe wurden auch von nichtzionistischer Seite gefochten: in der 1840 bis 1851 von Julius Fürst herausgegebenen, eher reformerisch orientierten Wochenzeitschrift ‚Der Orient‘ beanstandeten L. H. Löwenstein,⁵⁴ Aron Seelig,⁵⁵ Raphael Kirchheim u. a.⁵⁶ in mehreren Beiträgen die sozial ungerechte Spendenverteilung in Palästina und die Nichtöffentlichmachung der Rechnungsablage durch das Amsterdamer Komitee.

⁵¹ So schreibt ein Dr. Friedemann aus Wiesbaden, die Chalukkah unterstütze keine weltliche Bildung, auch bedürftige Juden aus dem Jemen und Marokko erhielten keinen ‚Pfennig‘. Unterstützt würden hauptsächlich reiche Juden. Vgl. Der Israelit. Organ für das Orthodoxe Judentum 45 (1904), H. 95, S.2043.

⁵² Zit. nach: Felix Theilhaber: Die Chalukah. In: Palästina. Zeitschrift für den Aufbau Palästinas 7 (1910), H. 11–12, S.242–243.

⁵³ Ebd., S.245.

⁵⁴ L. H. Löwenstein: u. a. Übersetzer einzelner Bücher der hebräischen Bibel. Vgl. Eli Davis: Bible. In: EJ. Bd.3. Jerusalem 2007, S.572–679.

⁵⁵ Aaron Selig: Mitglied der deutschen Gemeinde in Jerusalem.

⁵⁶ Raphael Kirchheim (1804–1889): Privatgelehrter, ursprünglicher Vertreter der Orthodoxie, durch Abraham Geigers Einfluss später Reformanhänger.

Auf ähnliche Anschuldigungen trifft man auch im ‚Jüdischen Volksblatt‘. Hier ist es der Zionist Heinrich Loewe⁵⁷, der zwar anerkennt, dass die Halukkah Fundament der Besiedlung Palästinas war, aber in Bezug auf die deutsch-holländische Halukkah in Amsterdam von Korruption, unkontrollierter und unkontrollierbarer Wohltätigkeit, von Ungerechtigkeit und Unterschlagung spricht:

„Und so ist es nicht verwunderlich [...], wenn die Geschichte der Chalukah eine ununterbrochene Reihe von Klagen und Beschwerden über ungerechte Verteilung, Unterschlagung und Unterdrückung der Armen geworden ist. [...] Denn es hatte sich ein merkwürdiges Prinzip eingebürgert, daß die örtliche Spaltung der Juden nach ihren Wohnsitzen in den verschiedenen Ländern des golus zum Verteilungsprinzip machte.“⁵⁸

Auch Loewe begründete die Verteilung der Gelder aufgrund von Anregungen wohlhabenderer Gemeinden nach Landsmannschaften damit, dass aus vermögenderen Ländern größere Spendensummen eingingen und es weniger Spendennehmer gäbe. Die in den 1840-er Jahren durchgesetzte Reorganisation hätte zwar den Vorteil, dass nun weniger Gelder in den europäischen Ländern ‚hängenblieben‘ und mehr Geld in Palästina ankam, allerdings wurde dort der Großteil des Budgets an ohnehin wohlhabende Familien ausgezahlt:

„Es sind seit dieser ‚Reform‘ Jahrzehnte vergangen, und jetzt nach 60 Jahren ist ein soziales Elend durch diese Verteilung der gesammelten Armengelder entstanden, das zum Himmel schreit. Die Groschen und Pfennige, die sich arme Jüdinnen in Deutschland und Holland absparen vom Munde, um dem Bedürfnis ihres Herzens, nach Jerusalem ihr Scherflein zu schicken, Genüge zu leisten, haben dazu gedient, eine Gesellschaft auf Gegenseitigkeit in Jerusalem heranzubilden, die ein schwerer Krebschaden des Judentums im Heiligen Lande ist. Es werden förmlich frühe Heiraten gezüchtet, die ein schwaches kränkliches, kraft- und saftloses Geschlecht entstehen lassen und es sind durch Brautgeschenke und durch die reformierte und organisierte Art der Verteilung gewissermaßen Prämien auf möglichst frühe Verheiratung ausgesetzt. Da als Deutsche-Holländer solche gelten – denn es handelt sich um den Koleh Ho’D (Holland/Deutschland) – so haben manche nicht die großen Ausgaben gescheut, um deutsche ‚Untertanen‘ zu werden. Die für diesen Zweck gemachten Ausgaben sind eine sichere und gut sich rentierende Anlage.“⁵⁹

⁵⁷ Heinrich Loewe (1869–1951): Journalist, Publizist, Sprachwissenschaftler, Zionist, 1902–1908 Redakteur der Jüdischen Rundschau. Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Vgl. Bibliographia Judaica. Bd. 16, München 2008, S. 96–101.

⁵⁸ Zit. nach Heinrich Loewe: Die Chalukah. In: Jüdisches Volksblatt 4 (1902), H. 48, S. 6.

⁵⁹ Ebd., S. 6. Um den auf eine Familie fallenden Anteil an Halukkah-Geldern zu erhöhen, wurden Kinder möglichst früh verheiratet.

Loewes Imagination des ‚(ost)jüdischen Körpers‘ zitiert in popularisierender Überzeichnung eine Reihe gängiger antijüdischer Klischees: der ‚(Ost-)Jude‘ als unproduktiver, fauler, sexuell hemmungsloser, körperlich rückständiger, geldgieriger Betteljude kontrastiert mit dem Typus des produktiven, willensstarken, körperlich belastbaren, gesunden, zionistischen Pioniers.⁶⁰ Eher ungewollt leistet der Text der Pathologisierung des jüdischen Körpers Vorschub und transportiert das antisemitische Stereotyp des Juden als Fremdkörper. Das Verlangen, deutscher ‚Untertan‘ sein zu wollen, bezieht sich auf die große Prosperität der deutsch-holländischen Gemeinde, die als wohlhabendste aller Kolelim über die größten Geldsummen verfügen konnte. Gegenwehr bekam Loewe u. a. durch Dr. Abrahams, einem Mitglied der Pekidim ve-Amarkalim⁶¹, der im ‚Israelit‘ dem Zionisten vorwirft, er erwähne zwar immer wieder, er habe Beweise für seine Anschuldigungen betreffs der ungerechten Spendenverteilung, sei aber trotz mehrfacher Aufforderung diese bis zum heutigen Tag schuldig geblieben.⁶² Auch der Vorwurf Loewes an Amsterdam, die deutsch-holländische Gemeinde würde Gelder auch aus anderen Ländern beziehen, sei unhaltbar.⁶³ Sämtliche Anschuldigungen betreffs des Halukkah-Verteilungssystems werden von den Pekidim ve-Amarkalim als unrichtig zurückgewiesen. Die Kontroverse zwischen Halukkah-Gegnern bzw. Befürwortern der Halukkah, die nur deren Verteilungssystem bemängeln einerseits und dem Amsterdamer Komitee lässt sich seit den etwa 1840-er Jahren über mehrere Jahrzehnte anhand der jüdischen Presse verfolgen. 1902 löste die in demselben Jahr gegründete Deutsch-holländische Palästinaverwaltung die Organisation der Pekidim ve-Amarkalim ab. Obwohl die jüdische Nationalbewegung gegen Ende des 19. Jahrhunderts sukzessive die Aufgaben der traditionellen Halukkah übernahm, blieb die Spendenfreudigkeit der fränkischen Gemeinden trotz aller Kritik am Verteilungssystem bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts ungebrochen. Auch in der Gegenwart unterstützen Privatpersonen und Institutionen in der Diaspora Lehrhäuser in Israel finanziell.

⁶⁰ Zur Thematik ‚Ostjude‘/‚jüdischer Körper‘ vgl. u. a. Steven E. Aschheim: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800–1923*. Madison 1982. Ders.: *Spiegelbild, Projektion, Zerrbild. „Ostjuden“ in der jüdischen Kultur in Deutschland*. In: *Osteuropa* 58 (2008), S. 67–81. John M. Efron: *Defenders of the Race Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siecle Europe*. New Haven 1994. Sander L. Gilman: *The Jew's Body*. New York 1991. Ders.: „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual. Wien 1998. Ludger Heid: „Der Ostjude“. In: Julius H. Schoeps / Joachim Schlör (Hg.): *Bilder der Judenfeindschaft: Antisemitismus – Vorurteile und Mythen*. Augsburg 1999. Sabine Hödl: *Ostjuden. Geschichte und Mythos*. St. Pölten 2011. Trude Maurer: *Ostjuden in Deutschland: 1918–1933*. Hamburg 1986. Anne-Christin Saß: *Berliner Luftmenschen. Osteuropäisch-jüdische Migranten in der Weimarer Republik*. Göttingen 2012. Daniel Wildmann: *Der veränderbare Körper. Jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900*. Tübingen 2009.

⁶¹ Zur Mitgliedschaft Abrahams im Amsterdamer Komitee vgl. *Der Israelit* 41 (1900), H. 46, S. 927.

⁶² Vgl. Dr. Abrahams: *Nochmals die Chalukoh und Dr. Löwe*. In: *Zweite Beilage zu Nr. 98 des Israelit*, S. 2085–2087.

⁶³ Ebd.

Aus dem Leben von Lazarus Ottensoser

Der auf unserer Quittung als Spender ausgewiesene Lazarus Ottensoser (Reb Elosor) wurde als ältester Sohn des Lehrers und Vorbeters Naphtali Ottensoser an Erev Sukkot 5559 (1798) in Weimarschmieden, einer kleinen Gemeinde im nördlichen Teil Frankens, heute ein Ortsteil von Fladungen (Unterfranken), geboren.⁶⁴ Wahrscheinlich seit dem 18. Jahrhundert waren Juden in diesem Ort ansässig, doch bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verließ ein Großteil der jüdischen Einwohner die Gemeinde, so dass sich die jüdische Gemeinde Anfang des 20. Jahrhunderts ganz auflöste. Nach dem Besuch der Volksschule bestritt Ottensoser zunächst seinen Lebensunterhalt als Hausierhändler, in Scheinfeld (Mittelfranken) ist er später als Privatlehrer und Schächter nachweisbar. Als Schüler von Wolf Hamburger⁶⁵ besuchte Ottensoser die überregional bekannte Jeschiwa in Fürth. Seine entbehrungsreichen Jugendjahre – „So erzählte er noch in hohem Alter, wie er in Fürth gar oft gedarbt und nichts als trockenes Brot zur Nahrung hatte; selbst mit diesem mußte er so haushalten, daß er, um eine gewisse Zeit damit zu reichen, es durch Einschnitte kennzeichnete, welche die täglichen Portionen abgrenzten.“⁶⁶ – mögen neben seiner religiösen Haltung sein späteres verdienstvolles Engagement für Zedakah und Halukkah begünstigt haben. Nach seiner Ausbildung zum Vorsänger in Fürth und der Heirat mit der Tochter seines Scheinfelders Lehrers Hinele (1787–1872) ließ sich Reb Elosor 1821 als Vorsänger, Schächter und Unterrabbiner in Aub (Unterfranken) nieder, denn dort war die Stelle eines Moreh-Zedek⁶⁷ neu zu besetzen. Auf Empfehlung der Fürther Jeschiwa erhielt er diese Stelle. Der Erfolg seiner Bewerbung um eine ebensolche Anstellung in der Gemeinde Höchberg, auf die er im November 1828 mit einem festen Jahreseinkom-

⁶⁴ Die Informationen zur Biographie von Lazarus Ottensoser sind folgenden Quellen entnommen: Michael Brocke/Julius Carlebach (Hg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1. Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871. Bearbeitet von Carsten Wilke. Bd. 2. München 2004, S. 693–694. Nathan Eschwege: Biographische Skizze zu Lazarus Ottensoser. In: Jahresbericht der Lazarus Ottensoser-Stiftung – Israelitische Präparandenschule – Talmud-Tora Höchberg (Bayern) für 1894, resp. 1894/95. Höchberg 1895. Roland Flade: Lehrer, Sportler, Zeitungsründer. Die Höchberger Juden und die Israelitische Präparandenschule. Würzburg 1998. Claudia Prestel: Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804–1933. Tradition und Modernisierung im Zeitalter der Emanzipation (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 36). Göttingen 1989.

⁶⁵ Wolf Hamburger (1770–1850): Talmudstudium in Fürth, seit 1799 Leiter der Fürther Jeschiwa, Wortführer der Fürther Orthodoxie gegen die Fürther Reformpartei, 1830 Lehrverbot. Vgl. Michael Brocke/Julius Carlebach (Hg.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1. Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871. Bearb. von Carsten Wilke. München 2004, S. 411–412. Nr. 0663.

⁶⁶ Eschwege: Biographische Skizze, S. 7.

⁶⁷ Moreh Zedek: In Gemeinden, die sich kein Personal für verschiedene religiöse Aufgaben leisten konnten, übernahm der Moreh Zedek die Funktionen eines Lehrers, Kantors, Schächters, Ritualgutachters etc. Vgl. Julius Jareeki: Schaz-Maz. In: Jüdisches Lexikon. Bd. IV/2, S. 161.

men von 333 Gulden nebst Nebenverdiensten berufen wurde und die er im März 1829 antreten konnte, verdankte Ottensoser auch der wohlwollenden Beurteilung seiner Person durch den Auber Pflugschaftsrat.⁶⁸

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts (1814) lebten 200 jüdische Personen in 43 Familien in Höchberg. Im Jahr 1817, nach Einführung des Matrikelparagraphen, waren immer noch 196 Juden am Ort wohnhaft, davon allerdings 20 ohne Matrikelstelle.⁶⁹ Die Gemeinde verfügte über eine barocke Synagoge (1720/21) mit einer gehobenen Innenausstattung, die auf eine entsprechende Finanzkraft der Gemeinde schließen lässt, ein Schulhaus und seit etwa 1820 über einen eigenen Friedhof am südlichen Ortsrand. In Höchberg versammelt Ottensoser, wie schon in Aub, einige Bachurim⁷⁰ um sich, die von ihm in Talmud-Tora unterwiesen wurden. 1834 bestand er die staatliche Lehrerprüfung und erhielt die rabbinische Ordination durch Abraham Bing⁷¹. Um sich intensiver seinen eigenen Studien widmen zu können, gab er die Schächterfunktion 1835 wieder auf. 1840 gründete Ottensoser in Höchberg eine Jeschiwa, die offizielle Erlaubnis, den Lehramtskandidaten Privatunterricht zu erteilen, erhielt er jedoch erst im Dezember 1844. Während der Revolution wurde die Talmud-Tora-Schule geschlossen, sie konnte jedoch 1853 erneut eröffnet werden. Mit Gründung der Israelitischen Lehrerbildungsanstalt (ILBA) im November 1864 in Würzburg wurden die Schüler in Ottensosers Einrichtung auf ihre Ausbildung am Würzburger Jüdischen Lehrerseminar vorbereitet.

Nathan Eschwege, der seit 1875 als Lehrer an der Präparandenschule arbeitete und selbst beispielsweise 5649 (1889) als Halukkah-Spender fassbar wird⁷², überliefert in seiner biographischen Skizze über Ottensoser dessen vorbildhaftes Wirken zum Wohle der Armen in Palästina und für Bedürftige seines näheren Umfeldes, insbesondere seiner Familie. „Unzählig sind die Kollekten, die er für Dürftige veranstaltete, und niemand wendete sich vergeblich an sein edles Herz. Konnte er nicht aus eigenen Mitteln helfen, so wußte er durch Empfehlungen Rat, und viele, die heute eine geachtete Stellung

⁶⁸ Vgl. Georg Pfeuffer: *Der Gang aus dem Ghetto. Wirtschaftliche, soziale und religiöse Untersuchungen über die jüdische Gemeinde Aub im Zeitalter der Emanzipationsgesetzgebung (1813–1870)*. Würzburg 1991.

⁶⁹ Cornelia-Berger Dittscheid / Hans-Christof Haas: Höchberg. In: Wolfgang Kraus / Hans-Christof Dittscheid / Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Mehr als Steine... Synagogengedenkbund Bayern*. Bd. III/1 Unterfranken. Lindenberg im Allgäu 2015, S. 725.

⁷⁰ Bachurim: hebr. Jünglinge, Jungesellen, Studenten einer Talmud-Hochschule.

⁷¹ Abraham Bing (1752–1841): Talmudlehrer in Frankfurt/Main, Klausrabbiner in Offenbach, Jeschiwa-Leiter in Frankfurt/Main, seit 1798 fürststiftlich-würzburgischer Landesrabbiner mit Sitz in Heidingsfeld, seit 1813 in Würzburg, 1839 Rücktritt aus Altersgründen. Vgl. Rabbiner. Teil 1, S. 192–193, Nr. 0153.

⁷² Vgl. Extra-Beilage zu Nr. 24 des Israelit & Jeschurun, XXX. Jg., S. 1–2: Verzeichniß der zur Unterstützung unserer Glaubensbrüder im heil. Land bei dem Unterzeichneten [d. i. Nathan Bamberger, Distrikts-Rabbiner] im zweiten Quartale des Jahres 5649 eingegangenen Spenden: Höchberg: N. Bamberger f. Jeschibas Ez Chajim 1 M.[ark].

einnehmen, verdanken sie seiner Befürwortung.⁶⁷³ „Wie nicht anders denkbar, gab er von seinem Einkommen gewissenhaft den 10. Teil für wohlthätige Zwecke.“⁶⁷⁴ Als sich das Einkommen des Rabbiners verringerte, „gab er seit damals das Fünftel⁷⁵ seiner Verdienste an Arme und Dürftige [...].“⁶⁷⁶ Parallel zu den Sammelaktionen des Würzburger Rabbiners Seligmann Bär Bamberger (1807–1878), des Aschaffener Rabbiners Abraham Adler (1808–1880) und des Oettinger Rabbiners Meir Feuchtwang (1814–1888) für das Heilige Land in vielen süddeutschen Gemeinden⁷⁷ ist auch von Ottensoser bekannt, dass dieser durch den Untermainkreis⁷⁸ bzw. durch das spätere Unterfranken reiste und bei den jüdischen Gemeinden um Unterstützung für Bedürftige in Palästina warb. Bereits seit seinem ersten Höchberger Jahr koordinierte Ottensoser die Palästinahilfe.⁷⁹ Des Weiteren berichtet Eschwege von Plänen des Höchberger Ravs, nach Jerusalem auszuwandern. Diese Migrationspläne standen in einem engen Zusammenhang mit dem Halukkah-Engagement des Reb Elosor.

„Wiewohl verehrt und hochgeschätzt von seiner Gemeinde sowohl von all seinen Bekannten, scheint er anfangs der 30er Jahre mit seiner hiesigen Stellung doch nicht ganz zufrieden gewesen zu sein. Er trug sich nämlich mit dem Gedanken, nach Jerusalem auszuwandern. [...] Reb Elosor holte zunächst den Rat bewährter und fachkundiger Freunde ein. Diese sollen darauf hingewiesen haben, daß er durch die beabsichtigte Auswanderung die dortige Armut nur vergrößere und selbst der Wohlthätigkeit zur Last fallen müsste. So entschloß er sich, hier zu bleiben, aber es reifte in ihm der Vorsatz, wenn er selbst nicht im heiligen Lande weilen kann, so wolle er für dessen Bewohner wenigstens möglichst sorgen.“⁶⁸⁰

Nach der 1834 bestandenen staatlichen Lehrerprüfung

⁷³ Eschwege: Biographische Skizze, S. 10. Weiter heißt es dort: „Und wie er selbst spendete? – Er lebte mit seiner Frau äußerst einfach. Jeder Aufwand – mit Ausnahme für Sabbat und Feiertage – war bei seinen bescheidenen Ansprüchen undenkbar. [...] Bei Tisch gab es einfache, kräftige Kost; aber kein Armer verließ seine Wohnung hungrig. Er sparte, um seine Eltern thatkräftig zu unterstützen, für seinen Bruder sorgen, seine Schwestern versorgen zu können.“

⁷⁴ Eschwege: Biographische Skizze, S. 10. Als Regelsatz für die Zedakah galt ein Zehntel des Einkommens.

⁷⁵ Die Höchstgrenze für Spendenzahlungen lag bei einem Fünftel des Einkommens, auch, um der eigenen Verarmung vorzubeugen.

⁷⁶ Eschwege: Biographische Skizze, S. 10.

⁷⁷ Vgl. Roland Flade: Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Mit einem Beitrag von Ursula Gehring-Münzel. Zweite, erweiterte Aufl. Würzburg 1996, S. 117. Roland Flade: Juden in Würzburg 1918–1933 (= Mainfränkische Studien, Bd. 34). Würzburg 1985, S. 109–110. Vgl. das Kapitel Fazit dieses Beitrages.

⁷⁸ Untermainkreis: Zwischen 1817 und 1837 historischer Vorläufer des späteren bayerischen Regierungsbezirkes Unterfranken und Aschaffenburg.

⁷⁹ Wilke: Rabbiner, S. 693.

⁸⁰ Eschwege: Biographische Skizze, S. 9.

„warf er sich mit der ihm eigenen, vor keinen Schwierigkeiten zurückschreckenden Energie, mit wahrem Feuereifer darauf, die Lage der armen unglücklichen Palästinenser zu verbessern, und die Gaben, die aus Deutschland noch heute dahin fließen, sie verdanken wohl größtenteils, wenn nicht ganz, dem seligen Rabbiner O t t e n s o s e r ihre Initiative! Er wanderte von Ort zu Ort, seine Glaubensgenossen und die jüdischen Gemeinden dafür zu begeistern, für ihre armen Brüder im heiligen Lande reichlich zu spenden. Ohne warme Speisen, oft ohne das nötige Brot unterwarf er sich manchmal wochenlang den Strapazen damaliger Reisen [...] und fühlte sich hochbeglückt, wenn seine Sammlungen einen regen Fortgang nahmen.“⁸¹

„Als in Palästina eine Hungersnot ausbrach“⁸², bat Ottensoser in Anlehnung an den Brauch des Chalogeldes – einer Spende, die Juden beim Sabbath-Mahl geben – die Frauen der Höchberger jüdischen Gemeinde, „so oft sie Brot backen, ein Almosen zurückzulegen, damit auch den Armen des heiligen Landes Brot gekauft werden könne; eine Einrichtung, wie sie bereits auch in anderen Ländern bestand.“⁸³

Lazarus Ottensoser starb am 23. Elul 5636 (12. September 1876) in Höchberg und wurde auf dem dortigen jüdischen Friedhof bestattet. Auch die Inschrift seines Grabsteines weist ihn bis heute als Taktgeber der Spendensammlungen für Erez Israel und der Alten- und Armenfürsorge aus und quittiert sein Bemühen positiv. „Der Rabbiner, der Chassid, unser Lehrer und Rabbiner Eleser Dow [...], Vorbeter und Rabbinatsrichter, hier aufgefordert in die Höhe [...], seine Augen ruhten wohlwollend auf den Einwohnern des Heiligen Landes [...] an Türen der Spender klopfte er an, beeinflusste die Förderer und Unterstützer von ‚Etz Chajim‘⁸⁴, er gründete die ‚Hilfe für Bedürftigste‘⁸⁵, ein Haus für den Lebensabend⁸⁶, möge er ruhen im Land des Lebens.“⁸⁷ Aus dem hinterlassenen Vermögen des Verstorbenen entstand die Lazarus Ottensoser-Stiftung für die Präparandenschule in Höchberg⁸⁸. So wirkt Reb Elosors lebenslanges Engagement zur Unterstützung notleidender, hilfsbedürftiger Juden über seinen Tod hinaus weiter.

⁸¹ Ebd. Hervorhebung im Original.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ottensoser leitete den Lernverein „Etz Chajim“. Vgl. Naftali Bar-Giora Bamberger: Der jüdische Friedhof in Höchberg. Memor-Buch (Schriften des Stadtarchivs Würzburgs, H. 8). Würzburg 1991, S. 359.

⁸⁵ Ottensoser betreute die Armenkasse der Gemeinde. Vgl. Bamberger: Friedhof, S. 359.

⁸⁶ Ottensoser stand an der Spitze des „Hauses für die Alten“. Vgl. ebd.

⁸⁷ Übersetzung der Inschrift ebd.

⁸⁸ Vgl. Flade: Lehrer, Sportler, Zeitungsgründer, S. 46. „Zweck der Stiftung war die Erhaltung der bestehenden israelitischen Präparandenschule in Verbindung mit dem Talmud-Thora-Studium mit dem Sitze in Höchberg und die Unterstützung bedürftiger, in der genannten Anstalt aufgenommenen Zöglinge.“ StAW Reg. v. UF, 3802, zit. nach ebd., S. 47.

Weitere Spendenbelege aus fränkischen Genisot

In der Veitshöchheimer Genisa wurden noch drei weitere Belege für eine Halukkah-Spende abgelegt. Als ältestes Dokument ist eine Handschrift, datiert auf den zweiten Ijar (5)468 (1708), zu nennen (M 5 (5)). Verzeichnet sind Juden in Veitshöchheim, die Geld für Erez Israel gespendet haben. Zum zweiten ist ein Schreiben für eine private Zuwendung überliefert: Der Vorstand des Hospitals Bicur-Cholim der aschkenasischen Gemeinde in Jerusalem stellte dem Lehrer [Josef] Klein mit Datum vom 25. April 5649 (1889) einen Dankesbrief aus (V 1 (7), Abb. 2 und 3). Bei dem Schriftstück handelt es sich um ein in der Mitte gefaltetes Blatt, das einerseits – handschriftlich abgefasst – Klein für eine Spende von fünf Mark für besagtes Hospital dankt. Der Brief ist in goldfarbenen Lettern überschrieben mit einem Zitat aus Psalm 33: „Den Aufrichtigen gebührt Lob.“ Eingerahmt wird der Haupttext von zwei weiteren Bibelversen in goldfarbenen Buchstaben: „Wer der Gerechtigkeit und Gnade nachjagt, findet Leben und Ehre.“ (Auszug Spr. 21,21) Bzw. „Denkt an den Herrn aus der Ferne, und Jerusalem komme euch in den Sinn!“ (zweiter Halbvers Jer 51,50) Auf der zweiten Blatthälfte findet der Leser Zeugnisse über das Bicur-Cholim-Hospital von berühmten Persönlichkeiten abgedruckt, die die Einrichtung wohltätigen Zwecken empfehlen.

Josef Klein, geboren am 1. Januar 1820 in Unterleinach (Unterfranken),⁸⁹ besuchte von 1837 bis 1840 das Königliche Lehrerseminar in Würzburg und im Anschluss daran das Rabbinerseminar in Fürth.⁹⁰ 1845 ist Klein als Religionslehrer in Unterleinach nachweisbar.⁹¹ Am 3. September 1851 heiratete er in Unterleinach die ebenfalls aus dem Ort stammende Viehhändlerstochter Mündlein Strauß (1820–1905).⁹² Nach dem Wegzug des Lehrers Marx Anspacher 1856 war Klein seit 1857 als Religionslehrer in Veitshöchheim tätig. Über sein langjähriges berufliches Wirken in Veitshöchheim erfahren wir aus seiner Todesanzeige; Lehrer Klein verstarb am 2. Dezember 1905.

„Unsere Gemeinde wurde durch den Tod unseres unvergesslichen Lehrers Josef Klein in tiefe Trauer versetzt; wir können mit Recht sagen: ‚Gefallen ist die Krone von unserem Haupte‘, denn Lehrer Klein war unsere Krone. [...] Nicht weniger wie drei Generationen hat er in das Lernen unserer Tora (Limmud taurosenu) eingeweiht. Großvater, Sohn und Enkel fanden in ihm denselben Lehrer, der im Alter wie in der Jugend mit gleicher Begeisterung unterrichtete.“⁹³

Josef Klein wurde auf dem Verbandsfriedhof in Laudenbach bestattet.

⁸⁹ StAW Sig. 143.

⁹⁰ Frankfurter Israelitisches Familienblatt 08.12.1905.

⁹¹ StAW Sig. 143.

⁹² Ebd.

⁹³ Frankfurter Israelitisches Familienblatt 08.12.1905.

Daneben gibt es noch eine im Jahr 1865 für Samuel Hess aus Unterleinach ausgestellte Spendenquittung über zwei einbezahlte Gulden für wohlthätige Zwecke in Erez Israel (V 1 (6)). Auch auf diesem Beleg werden die Pekidim ve-Amarkalim zu Amsterdam als Zwischenempfänger der Spenden genannt. Unterzeichnet hat das Dokument einer der bekanntesten Vertreter des Komitees-Akiba Lehren.⁹⁴

Bei den 1985/86 erfolgten bauarchäologischen Untersuchungen der Veitshöchheimer Synagoge stieß man in der Fehlbodenschüttung unter der Betonplatte des Sakralraumes – 1940 war bei dem Umbau des Gebäudes in ein Feuerwehrgerätehaus der Synagogenhauptraum mit einem Betonboden versehen worden, den man über einer etwa ein Meter hohen Auffüllschicht angelegt hatte – neben Teilen der früheren Innenausstattung und den Originalfundamenten von Almemor und Aron Hakodesch auch auf den eisernen Riegel einer Spendenbüchse (F 1 (1), Abb. 1).⁹⁵ Die dazugehörige, nicht erhalten gebliebene Spendendose, hatte man sicher in der Synagoge aufgestellt.

Fazit

Die in den derzeit bekannten Genisot Unter-, Mittel- und Oberfrankens aufgefundenen gedruckten Dokumente, die eine Halukkah-Spendentätigkeit deutscher Juden belegen, ist – abgesehen von den Spendenlisten der abgelegten Zeitschriften – gering. Ein großes Konvolut von Spendenverzeichnissen der jüdischen Presse konnte der Altenschönbacher Genisa (Unterfranken) entnommen werden.⁹⁶ Erhalten geblieben sind als ‚Beilage zur jüdischen Presse. Spenden-Verzeichnisse für alle Zweige jüdischer Wohlthätigkeit‘, herausgegeben von Dr. Adolf Salvendi⁹⁷, 89 Nummern der Jahrgänge von 1884 bis 1890 und 1892 bis 1895 (F 0982 und F 1030).⁹⁸ In den Spendenverzeichnissen werden Spenden sowohl für das Heilige Land als auch an Institutionen und Privatpersonen im Deutschen Reich aufgeführt. Unterstützung bekamen sowohl Institutionen und Vereine mit einem religiösen Anliegen, hilfebedürftige Rabbiner und deren Familien bzw. Hinterbliebenen, Talmide chachamim⁹⁹ etc. als auch bedürftige andere Privatpersonen, Bildungs- oder karitative Einrichtungen.¹⁰⁰ Auch für die jüdi-

⁹⁴ Zu Akiba Lehren siehe Anm. 42.

⁹⁵ Vgl. Ludwig Wamsler: Archäologie und Zeitgeschichte: Untersuchungen in der ehemaligen Synagoge zu Veitshöchheim. In: Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege / Gesellschaft für Archäologie in Bayern (Hg.): Das archäologische Jahr in Bayern 1986. Stuttgart 1987, S. 188–198.

⁹⁶ Auch in der Veitshöchheimer Genisa wurde ein ähnliches Zeitschriftenkonvolut geborgen.

⁹⁷ Adolf Salvendi (1837–1914) war orthodoxer Rabbiner und einer der ersten deutschen Zionisten, Unterstützer der Palästina Kolonisation.

⁹⁸ In der Cronheimer Genisa (Mittelfranken) wurde noch ein ‚Spenden-Verzeichniß für alle Zweige jüdischer Wohlthätigkeit‘ vom 12.11.1908 gefunden (C 0010).

⁹⁹ Talmide chachamim: hervorragende Talmudforscher.

¹⁰⁰ In Nr. 8 des Jahres 1895 wird zum Beispiel erwähnt, dass an Samuel Eldod in Höchberg 15,00 Mark für die Ottensoser-Stiftung übergeben worden sind.

sche Kolonisation Palästinas gingen Spendengelder ein. Außerdem existierte eine Rubrik „Zur freien Verfügung für höchst dringliche Zwecke“. Die Spendenhöhe belief sich von einigen wenigen Pfennigen bis hin zu Beträgen von über 1.000 Mark, bei Letzteren handelte es sich oft um Legate oder Spenden größerer Gruppen wie beispielsweise Gemeinden. Während die einzelnen Spender bis auf wenige Ausnahmen namentlich genannt werden, erscheinen die Namen natürlicher Personen, die auf finanzielle Hilfe angewiesen waren, nur selten.¹⁰¹ Die Nennung der Adressaten unterblieb, um diese nicht öffentlich zu beschämen. Vereine, Schulen, wohltätige Einrichtungen usw. als Spendenempfänger wurden dagegen namentlich aufgeführt. Die in den Spenderlisten der Zeitschriften veröffentlichten Namen der Geldgeber erkannten nicht nur die Gebefreudigkeit einzelner Personen an, sie hatten durchaus auch einen erzieherischen Impetus – auch andere Juden sollten als Spender gewonnen werden.

Daneben gibt es in der Altenschönbacher Genisa noch zwei andere Drucke: die Rechnungsablage eines Altenheims in Jerusalem für 1893 mit Spendenverzeichnis (F 0906) und ein stark fragmentiertes Spendenverzeichnis aus dem 19. oder Anfang des 20. Jahrhunderts (F 0949). Die geringe Überlieferungsdichte derartiger Dokumente mag ein Grund dafür sein, dass die Halukkah im Allgemeinen und Spendenbelege im Besonderen in der deutschsprachigen Forschungsliteratur bisher eine eher geringe Resonanz gefunden haben.¹⁰² Mit dem Spendenbeleg für Lazarus Ottensoser liegt uns ein persönliches Schriftstück eines be- und anerkannten Rabbiners vor, dessen Biographie sehr gut erschlossen ist. Auch wenn die Datenmenge insgesamt schmal ist, zeugen die Funde (als Ergänzung zu den Spendenlisten der jüdischen Presse) davon, dass die Verbindung der Diaspora zu Erez Israel auch in Zeiten von Krisen des jüdischen Selbstverständnisses, von Assimilations- und Akkulturationsbestrebungen, nicht abgerissen ist.

Die in den fränkischen Genisot abgelegten Fragmente sind auch als ergänzendes Quellenmaterial zu anderen Archivalien zu sehen, die ebenso die Unterstützungsleistung für notleidende Glaubensbrüder in Erez Israel belegen. Im Stadtarchiv Würzburg sind Akten überliefert, die u. a. das „Sammeln von freiwilligen Gaben für die Israeliten in Jerusalem“ betreffen.¹⁰³ Sammelaktionen dieser Art – hier konkret das Aufstellen von Sammelbüchsen in Synagogen – bedurften im 19. Jahrhundert der Genehmigung

¹⁰¹ Ausnahme vgl. (1888), Nr. 9: Witwe Esther Sternreich in Steinbach. Bei Nichtnennung heißt es z. B. „ein bedürftiger Rabbiner“ oder „an diverse Nothleidende“. Vgl. (1887), Nr. 26.

¹⁰² Eine wichtige Monographie zur Halukkah wurde von Yaari bereits 1951 publiziert: Abraham Yaari: Seluhe Erez Jisrael (Sendboten des Heiligen Landes) (hebr.). Jerusalem 1951. Neben den bereits zitierten Veröffentlichungen sei hier noch ein weiterer Aufsatz von Bernhard Brillung erwähnt: Sendboten aus dem Heiligen Lande in Fürth. Der „Chevalier von Geldern“ (Simon ben Lazarus aus Düsseldorf) als palästinensischer Sendbote (Meschullach) in Fürth. In: Nachrichten für den jüdischen Bürger Fürths (1965), Septemberheft, S. 10–12.

¹⁰³ Vgl. StadtAW Magistratsakten Nr. 36 und Nr. 37. Vgl. zum Verbot auch StAW Regierungsabgabe 1943/45 7079.

durch die Königliche Regierung des Untermainkreises. So wies beispielweise im März 1822 die Kammern des Innern anlässlich einer geplanten Sammelaktion für ausländische arme Juden darauf hin, dass derartige Sammlungen bereits durch mehrere Verordnungen verboten worden waren „und wird [den Polizeybehörden] aufgegeben, die ausländischen Juden, welche in das Land kommen, um die gesammelten Gelder abzuholen, ohne weiters über die Grenze zu weisen.“¹⁰⁴ Sollten die jüdischen Gemeinden des Untermainkreises Kollekten für Juden in Jerusalem veranstalten wollen, so war dies den Regierungsbehörden vorher anzuzeigen.¹⁰⁵ Dass eine Sammelaktion zugunsten hilfsbedürftiger Jerusalemer Juden durchführbar war, verdankte sich dem Engagement des Rabbiners Lazarus Wolf Bergmann.¹⁰⁶ Bergmann (1799–1852), Schüler Wolf Hamburgers¹⁰⁷ in Fürth, Abraham Bings¹⁰⁸ in Würzburg und Hauslehrer bei Mendel Rosenbaum¹⁰⁹ in Zell (bei Würzburg), plante zusammen mit seinem Freund Lazarus Ottensoser nach Jerusalem auszuwandern, 1834 reiste er jedoch allein mit seiner Familie nach dem Heiligen Land.¹¹⁰ Nicht nur seine Hartnäckigkeit in Bezug auf die Durchsetzung einer Spendensammlung in Unterfranken für Jerusalem verbindet Bergmann direkt mit der deutschen Halukkah. Der Rabbiner zählte neben Jehosef Schwarz¹¹¹ und Moses Sachs¹¹² zu den Gründern des bereits erwähnten Kotel Deutschland-Holland in Jerusalem. 1849/50 schickte ihn besagter Kotel als Spendensammler nach Deutschland zurück; Bergmann bereiste u. a. Bayerisch-Schwaben und Franken.¹¹³ In der unterfränkischen Region wurden anlässlich der oben genannten Sammelaktion zugunsten hilfsbedürftiger Jerusalemer Juden im Jahr 1850 (Abrechnungszeitraum

¹⁰⁴ StadtAW Magistratsakten Nr. 36.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. Ursula Gehring-Münzel: Vom Schutzjuden zum Staatsbürger. Die gesellschaftliche Integration der Würzburger Juden 1803–1871. (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg, Bd. 6). Würzburg 1992, S. 346. Vgl. Intelligenz-Blatt von Unterfranken und Aschaffenburg (1850), Nr. 78, S. 521–522.

¹⁰⁷ Wolf Hamburger: vgl. Anm. 65.

¹⁰⁸ Abraham Bing: vgl. Anm. 71.

¹⁰⁹ Mendel Rosenbaum (1783–1868): Talmudstudium, Rabbinerordination, seit 1822 in Zell ansässig, Wortführer der unterfränkischen Orthodoxie, um 1845 Gründung einer Jeschiwa in Zell, später Verlegung in den Judenhof in Unterzell. Vgl. Brocke / Carlebach: Rabbiner. Teil 1, S. 748, Nr. 1494.

¹¹⁰ Vgl. Michael Brocke / Julius Carlebach (Hg.): Rabbiner. Teil 1. S. 180, Nr. 0129. Bei dem im Intelligenz-Blatt von Unterfranken und Aschaffenburg von 1850 als Religionslehrer und Vorsänger bei der Israelitischen Kultusgemeinde in Dettelbach angestellten Lehramtskandidaten Lazarus Bergmann kann es sich nicht um oben genannten Rabbiner Lazarus Bergmann handeln. Vgl. Intelligenz-Blatt von Unterfranken und Aschaffenburg (1850), Nr. 73, S. 490.

¹¹¹ Jehosef Schwarz (1804–1865): Rabbiner, früher Geograph Palästinas, seit 1833 in Palästina ansässig. Vgl. Abraham J. Brawer: Schwarz, Yehoseph. In: EJ. Bd. 18. Jerusalem 2007, S. 191.

¹¹² Moses Sachs (1800–1870): Talmudstudium u. a. bei Wolf Hamburger in Fürth und Moses Sofer in Preßburg, 1831 Reise nach Jerusalem, Pläne zu landwirtschaftlichen jüdischen Siedlungen in Palästina, Werbung für dieses Projekt in Österreich, Deutschland, Holland und Ungarn, 1839 Rückkehr nach Jerusalem. Vgl. Wilke: Rabbiner. Teil 2, S. 765–766.

¹¹³ Ebd., S. 180.

Juli bis November 1850) Sammelbüchsen in den Synagogen aufgestellt.¹¹⁴ Die eingesammelten Beträge sandte man gegen Ausstellung einer Empfangsbestätigung an den Stadtmagistrat mit der Bitte um Weiterleitung an den Distriktsrabbiner Seligmann Bär Bamberger.¹¹⁵ Aus 50 Gemeinden und Landgerichten gingen nachweislich Spendenbeträge zwischen 21 Kreuzer (Euerdorf) und 49 Gulden 20 Kreuzer (Landgericht Königshofen) ein.¹¹⁶ Aus dem Magistratsakt geht hervor, dass die eingehenden Gelder den Bevollmächtigten des Rabbi Lazarus Bergmann ausgehändigt werden sollten.¹¹⁷ Bei den Rabbinern Bamberger sowie Adler und Feuchtwang müsste es sich also um Bevollmächtigte Bergmanns gehandelt haben. Bergmann fungierte mithin ebenso wie Lazarus Ottensoser als eine Art von Sammlungskoordinator.

Die Spendenfreudigkeit fränkischer jüdischer Gemeinden und deren Mitglieder reflektiert Zion nicht als ein Symbol einer nationalen Idee, wohl aber als einen mit messianischen Vorstellungen verbundenen Ort der Erlösung. Es ist der Wunsch eines jeden gläubigen Juden, einmal die Heiligen Stätten zu besuchen und im Heiligen Land begraben zu werden. „Nächstes Jahr in Jerusalem“ lautet die Wunschformel, die jedes Jahr am Sederabend beim Verlesen der Pessah-Hagada ausgesprochen wird. Mit dem Kommen des Messias verbindet sich die Vorstellung von der Wiederherstellung des Hauses David und dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels. „Erez Israel – es möge gebaut und errichtet werden, schnell, in unseren Tagen“ so der Wunsch auf unserem Spendenbeleg. Um nicht dem Willen Gottes vorzugreifen, lehnen streng religiöse Juden Masseneinwanderungen nach Palästina ab. Aus der Amsterdamer Quittung können wir auch ersehen, dass für eingezahlte Gelder Quittungen ausgestellt und dem Geldgeber ausgehändigt worden sind. Außerdem belegt das Dokument die Existenz eines Vereines in Unterleinach (Unterfranken) um 1851, der auch für die Sammlung von Palästinaspenden zuständig war. Spenden ins Heilige Land dienten auch immer dem Zweck, den Jishuv dort selbst zu erhalten. Die Debatte zwischen Halukkah-Anhängern und -gegnern spiegelt im Kleinen Auseinandersetzungen um Fragen der nationalen und kulturellen Identität zwischen religiösen und nichtreligiösen Zionisten sowie zwischen religiösen und säkularen Juden im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert.

¹¹⁴ Vgl. StadtAW Magistratsakten Nr. 37.

¹¹⁵ Seligmann Bär Bamberger (1807–1878): Studium u. a. bei Wolf Hamburger in Fürth und Abraham Bing in Würzburg, seit 1840 Distriktsrabbiner und Leiter einer Talmudhochschule ebenda, Anführer der süddeutschen Orthodoxie. Vgl. Wilke: Rabbiner. Teil 1, S. 167–170.

¹¹⁶ Bei dieser Sammelaktion wurden die einzelnen Spender nicht namentlich aufgeführt. Es existierten aber auch behördliche Auflagen, die die jüdischen Gemeinden zwangen, bei Kollekten dem Stadtmagistrat den Namen des Gebers und die gespendete Summe anzuzeigen. Vgl. StadtAW Magistratsakten Nr. 36.

¹¹⁷ Vgl. StadtAW Magistratsakten Nr. 37.

Worum geht es hier eigentlich?

Ein illustriertes Fragment aus der Reckendorfer Genisa

von Stefanie Fuchs

Grunddaten der Quelle

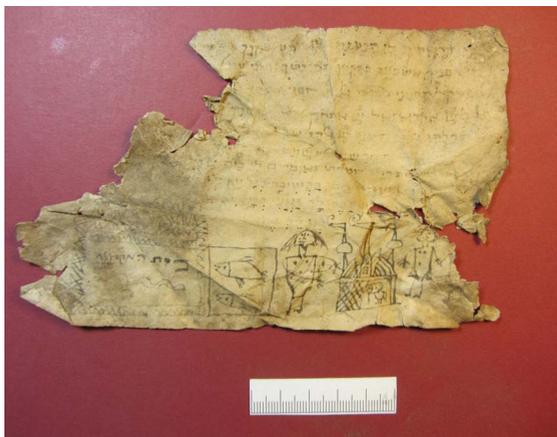


Abb. 1:
Inventarnummer: R 1905.
© Genisaprojekt Veitshöchheim.

Fundort der Genisa: Reckendorf (Oberfranken).

Inventarnummer Genisaprojekt: R 1905.

Art und Umfang: Ein Blatt.

Material und Erhaltungszustand: Papier, 17,5 x 10 cm. Fragmentiert: Unterer und rechter Rand erhalten, oberer Bereich fehlt, links stark beschädigt (Vollständigkeit unklar). Ränder stark verschmutzt, Schrift stark verblasst.

Sprache: Hebräisch.

Schreiber/in (Verfasser/in): Unbekannt.

Jahr: Unbekannt.

Ort: Unbekannt.

Quellentext

Editorische Bestimmungen

Text und Übersetzung des Fragments werden im Folgenden wiedergegeben, soweit sie entziffert und zugeordnet werden konnten. Die Nummerierung der Zeilen erfolgt von oben nach unten. Ergänzungen im hebräischen Text werden in eckige Klammern gesetzt – dies betrifft etwa Zeile 7, in der der Beginn von Psalm 122 zitiert wird, das

הַקְּשִׁיבָה לְכָל־שׁוֹעִי [מַלְכִי וְאֵלֵי כִי אֵלֶיךָ אֲתַפְלֵל. 17 יִי בְּקֶרֶת תִּשְׁמַע קוֹלִי בְּקֶרֶת] (1r/08)
 [[אֲעִרֹךְ-לְךָ וְאֶזְכְּרָה לְךָ 18 וְאֶנִּי קָרָאתִיךָ]] (1r/09)
 [[כִּי-תַעֲנֵנִי אֵל הַט-אֲזַנְךָ לִי שִׁמַּע אִמְרָתִי. 20 רַגְלִי עֲמַדָה בְּמִישׁוֹר בְּמַקְהֵלִים]]²¹
 אֲבָרְךָ אֶת [יְיָ] (1r/10)²²

Übersetzung²³

(1r/00) ((ich))

(1r/01) rufe zu Dir, denn Du erhörst mich; neige Dein Ohr (zu mir, vernimm mein Wort! In Gerechtigkeit schaue ich)

(1r/02) Dein Angesicht, erquicke mich, erwachend, an Deiner Herrlichkeit. Ich (vertraue auf Dich, Ewiger, spreche, Du bist mein Gott! Höre)

(1r/03) die Stimme meines Gebetes, wenn ich zu Dir flehe, wenn (ich meine Hände erhebe zu Deiner heiligen Stätte. Ewiger, mein Gott, (ich flehe zu Dir, Du heilst mich. Zu Dir))

(1r/04) Ewiger, rufe ich, zu meinem Herrn bete ich. (Lass Dein Ange)sicht ((über Deinem Knechte leuchten, hilf mir in Deiner Gnade. Denn auf Dich, Ewiger.))

(1r/05) harre ich, (Du erhörst), Ewiger, mein Gott. Hö(re mein Ge(bet, Ewiger, mein Flehen vernimm, zu))

(1r/06) (meinen Tränen) schweige (nicht.) Höre, Ewiger, und sei (mir gnädig, Ewiger, sei mein Helfer.)

(1r/07) (Stufengesang) von (David). Ich freue mich, wenn man zu mir spricht: (Lasst uns) ins Haus des Ewigen (gehen.)

(1r/08) (Ich juble über Dein Wort wie einer,) der reiche Beute gefunden. Vernimm die Stimme meines Flehens, (mein König und mein Gott, denn zu Dir bete ich. Ewiger, am Morgen höre meine Stimme, am Morgen)

¹⁶ Hier sollte קל statt כל stehen: Freundlicher Hinweis von V. Slepoy.

¹⁷ Psalm 5,3.

¹⁸ Psalm 5,4.

¹⁹ In den zum Vergleich betrachteten Siddurim und dem Psalmenvers fehlt das ו לך.

²⁰ Psalm 17,6.

²¹ Die Rekonstruktion des Textes ist aufgrund des schlechten Erhaltungszustands an dieser Stelle (Z. 9 und 10) stark hypothetisch. Sie beruht auf der Erkennbarkeit einzelner Buchstaben und der erhaltenen Punktierung/des Niquqod im Vergleich mit dem Text des Rödelheimer Siddur: Heidenheim: Israelitisches Gebetbuch, S.2–3.

²² Psalm 26,12.

²³ Als Grundlage der Übersetzung dient: Selig Bamberger (Übers.): Sidur Sefat Emet. Basel 1978, S.1–2, im Abgleich mit Heidenheim: Israelitisches Gebetbuch, S.2–3 und der Buber-Rosenzweigschen Übersetzung der entsprechenden Verse. In den neueren, zur Verfügung stehenden Übersetzungen des Siddur hat dieser Absatz keine Aufnahme gefunden: Andreas Nachama: Tefillot lekol ha-Schanah 1. Schabat und Werkstage. Gütersloh 2009; Sebastian Krause (Übers.): Siddur Schomer Jisrael. Gebetbuch für Schabbat. Nussach Aschenas. Köln 2012.

(1r/09) ((ordne ich vor Dir mein Harren.)) Und ich rufe zu Dir, ((denn Du erhörst mich, Gott, neige mir Dein Ohr zu, höre mein Wort. Mein Fuß steht in Geradheit, in Versammlungen))

(1r/10) will ich (den Ewigen) loben.

Text zur Quelle

Einleitung

Als ‚Neuling‘ in der Genisaarbeit sah ich mich – wie wohl viele der Teilnehmer/innen des Workshops – mit der Schwierigkeit konfrontiert, aus der Menge der angebotenen Quellen und Materialien das Passende zu finden. Deutsche Texte waren spärlich und nach einem kurzen Liebäugeln mit den materiellen, nichtpapierenen Überresten (Schlagzahlen, Werkzeug, Seile und Ähnliches) – Zeugnisse der in der Synagoge Reckendorf nach dem Zweiten Weltkrieg eingerichteten Werkstätten²⁴ – war es schließlich ein kleines Fragment mit hebräischem Text, das wegen der naiven Strichzeichnungen im unteren Bereich besonders interessant erschien. Auch wenn die erste Lesung der Beischrift „Beit haMiqweh“ (Mikwe)²⁵ rasch in „Beit haMiqdash“ (Tempel) korrigiert werden musste, war das Interesse geweckt und der Entschluss gefasst, sich des kleinen Stücks trotz der zu erwartenden Herausforderungen anzunehmen. Letztere bestanden bzw. bestehen neben dem eigenen Kenntnisstand in Sachen Hebräisch, Siddur und Piyyut²⁶ auch in der stark verblassten Schrift, dem fragmentarischen Zustand und der skizzenhaften Ausführung der Illustration, die eine ikonographische Interpretation erschwerte.

Insofern sind die folgenden Absätze auch als Ergebnis eines Selbstversuches zu sehen, wie weit die Annäherung an und Interpretation des interessanten Stückes mit den zur Verfügung stehenden Kenntnissen und mit der Hilfe von Kolleginnen und Kollegen gelingen kann. Hier ist den Teilnehmer/innen des Genisaworkshops und weiteren Kolleg/innen für ihre Bereitschaft, sich neben ihrem eigenen Material auch mein kleines Fragment näher anzuschauen, herzlich zu danken.²⁷

²⁴ Nach der Enteignung und der Nutzung als Kriegsgefangenenlager wurde die Synagoge als Schuhfabrik, Herdfabrik und Lager für eine Brauerei genutzt. Hans-Christof Haas: Die Synagoge in Reckendorf – Ergebnisse der bauhistorischen Untersuchung. In: Adelheid Waschka: Reckendorf. Kultur und Kultus einer fränkischen Landgemeinde. Horb a. N. 2007, S. 419–444, hier: S. 419–420; Wolfgang Kraus u. a. (Hg.): Mehr als Steine. Synagogen-Gedenkband Bayern Bd. 1. Lindenberg im Allgäu 2007, S. 200–208.

²⁵ Mikwe: Jüdisches Ritualbad. Die Verfasserin beschäftigt sich in ihrer Dissertation mit der Architektur mittelalterlicher Mikwen.

²⁶ Das heißt Texten und Abfolgen von Gebeten/Gebetbüchern (Siddurim) und liturgischer Dichtung (Piyyutim).

²⁷ Besonders Tobias Junker und Dr. Michael K. Schulz haben lange Zeit mit mir an dem Text gearbeitet, jedoch haben alle Teilnehmer/innen in der einen oder anderen Weise bei der Bearbeitung geholfen. Ihnen allen danke ich herzlich. ‚Extern‘ haben Linda Wiesner und Kristina Krüger Ideen

Die erhaltenen Zeilen geben einen Ausschnitt eines Gebetbuchs wieder. Der Text des **אני קראתיך** (ich rufe zu Dir) ist vollständig niedergeschrieben. Es stellt eine Kompilation aus Psalmversen dar, die im aschkenasischen Ritus im Kontext des Morgengebets vor **ברכות השחר**²⁸ gesprochen werden.²⁹ In vielen Siddur-Ausgaben findet es dementsprechend seinen Platz zu Beginn des jeweiligen Buches, in einige neuere Ausgaben wurde es nicht aufgenommen.³⁰ Da die Reckendorfer Genisa wohl ab 1739 entstand,³¹ wurden Texte des 18. Jahrhunderts vergleichend betrachtet: In der Genisa finden sich vor allem Siddurim aus Sulzbach und Fürth, aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch Drucke aus Frankfurt am Mainz, Wilhermsdorf und Amsterdam.³² Für den Abgleich der Texte wurden verfügbare Exemplare aus diesen Städten herangezogen.³³ Zusätzlich wurden die Verse im – weit verbreiteten, in der Genisa Reckendorf allerdings bisher nur mit einer einzigen verifizierten Ausgabe nachgewiesenen – Siddur Sfat Emet in der Übersetzung von Wolf Heidenheim abgeglichen.³⁴

Einordnung und Interpretation des vorliegenden Textes

Bei näherer Betrachtung des Textes erkennt man kleinere Unterschiede zu den vorliegenden Druckausgaben. So fallen etwa in Zeile 1 ein zusätzlicher Buchstabe (ג) und das fehlende Wort **אל** auf. In Zeile 8 steht statt **קול** (Stimme) **כל** (alle/jede), in Zeile 9 ist ein **ו** eingeschoben. Auch zwischen einzelnen Druckausgaben gibt es kleinere Abweichungen: So ist etwa im Siddur aus Fürth von 1757 kein **ו** (und) vor das **אני** (ich) gestellt (hier Zeile 2). In dieser Ausgabe und der des Jahres 1969 aus Fürth ist **אדוני** (mein Gott) in Zeile 5 ausgeschrieben, in den anderen Ausgaben ebenso wie in dem vorliegenden

zur Interpretation der Darstellung mit mir diskutiert. Ohne die Expertise und Hilfsbereitschaft von Dr. Vladislav Slepoy, der die entscheidenden Hinweise zur Identifizierung und Lesung des Fragments geben konnte und diese korrigiert hat sowie Elisabeth Singer-Brehm, die ihr Wissen zur Reckendorfer Genisa mit mir geteilt hat, wäre die Arbeit an dem Stück allerdings selbst wohl Fragment geblieben. Beiden bin ich zu besonderem Dank verpflichtet.

²⁸ Bei den Birkot Hashahar handelt es sich um eine Reihe von Segnungen zur Morgendämmerung.

²⁹ Laut Nulman ist es ein fakultativer Bestandteil: Macy Nulman: *The Encyclopedia of Jewish Prayer*. Northvale u. a. 1993, S. 34 s. v. Ani Keratikka.

³⁰ S. o. Anm. 23.

³¹ Vgl. Haas: *Die Synagoge in Reckendorf*, S. 419–420; Kraus: *Mehr als Steine*, S. 200–208.

³² In der Reckendorfer Genisa nachgewiesen: Seder Tefila keminhag Ashkenazim. Sulzbach 1701; Yehiel Mikhael ben Avraham Epstein: Seder Tefila le-el nora [...]. Frankfurt 1723; Seder Tefila keminhag ashkenaz upolin. Fürth 1757; Seder Tefilot. Shiftei renanot. Fürth 1769; Seder Tefila keminhag Ashkenaz Upolin. Sulzbach 1802. Außerdem verglichen: Seder Tefila keminhag Ashkenaz Upolin. Sulzbach 1701; Yehiel Mikhael ben Avraham Epstein: Seder Tefila [...]. Amsterdam 1768; Moses Mendelsohn / David Ottensosser: Siddur Tefilot. Fuerth 1813; Wolf Heidenheim: Siddur Sefat Emet. Rödelheim 1860.

³³ Für die Hinweise zu den vorhandenen Drucken und vor allem die umfangreiche Hilfe und Links zu verfügbaren Digitalisaten danke ich Elisabeth Singer-Brehm sehr herzlich.

³⁴ Erstausgabe 1799; Siddur Rödelheim. In der Reckendorfer Genisa die Ausgabe Fürth (Pseudo-Rödelheim) 1866.

Fragment abgekürzt. In keiner Ausgabe allerdings konnten bei der Durchsicht in diesem Textabschnitt Rechtschreibfehler wie in Zeile 1 oder 8 festgestellt werden.

Diese kleineren Fehler oder Unachtsamkeiten lassen vermuten, dass der Text nicht von einem professionellen Schreiber bzw. unter Verwendung einer Textvorlage entstanden ist. Möglicherweise wurden die Zeilen aus dem Gedächtnis heraus aufgeschrieben oder es handelt sich um die Schreibübung eines Schülers bzw. ein Diktat.³⁵ Dass eine fehlerhafte Textvorlage aus einem Siddur verwendet worden sein sollte, scheint eher unwahrscheinlich – zumindest wiesen die eingesehenen Siddurim solche Abweichungen nicht auf. Möglich ist, dass es sich bei dem Fragment um das Vorsatzblatt eines Buchs handelt – zu vermuten wäre dann eine Siddur-Ausgabe, in der der Textabschnitt fehlt und von Hand ergänzt wurde. Nur die untersten beiden Zeilen des Textes wurden mit einer Vokalisierung versehen. Dies geschah wohl nachträglich.

Zur historischen Einordnung des Fragments seien kurz die grundlegenden Daten zur jüdischen Gemeinde und Synagoge Reckendorf zusammengefasst. Die frühesten Zeugnisse für Juden in Reckendorf (nach den Verfolgungen des 13. und 14. Jahrhunderts) weisen in die Zeit um 1500. Mindestens seit den 1660er Jahren war die Gemeinde dort groß genug, einen Minyan³⁶ zu bilden. Die ältesten in der Genisa erhaltenen Schriftstücke stammen aus dem 15./16. Jahrhundert.³⁷ Die Genisa selbst wurde allerdings erst später angelegt – nach dem eigentlichen Synagogenbau in den Jahren nach 1727 wurde die Erneuerung des Dachstuhls bereits 1738 notwendig. Die Nutzung des Dachbodens als Ablageort für die Genisa ist in den folgenden Zeitraum bis in das Jahr 1938 anzusetzen. 1939 musste die jüdische Gemeinde die Synagoge verkaufen. Sie diente dann unter anderem als Kriegsgefangenenlager, Herdfabrik, Brauereilager und Schuhfabrik, bis sie von der politischen Gemeinde erworben und zu einem Haus der Kultur umgebaut wurde.³⁸

Es besteht also eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass das Schriftstück in der Zeit zwischen dem frühen bzw. mittleren 18. Jahrhundert und Ende des 19. Jahrhunderts entstand. Die Möglichkeit, dass das Fragment im Kontext des Lehrens und Lernens entstanden ist, ist durch das Bestehen einer jüdischen Elementarschule seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gegeben. Jedoch ist bereits früher, spätestens mit der Verlegung des Rabbinatssitzes nach Reckendorf im Jahr 1762 mit einem Unterricht

³⁵ Diese Idee verdanke ich Dr. Vladislav Slepoy.

³⁶ Die für die Abhaltung eines Gottesdienstes erforderliche Mindestzahl von 10 (männlichen) mündigen Teilnehmern.

³⁷ Adelheid Waschka: Jüdisches Leben bis zum Königreich Bayern. In: Dies. (Hg.) Reckendorf. Kultur und Kultus einer fränkischen Landgemeinde. Horb a.N. 2007, S. 339–418, hier: S. 342–345.

³⁸ Haas: Die Synagoge in Reckendorf, S. 419–420; Kraus: Mehr als Steine, S. 200–208.

für Kinder zu rechnen, war dieser doch für das Verständnis der Tora und der weiteren wichtigen, in Hebräisch verfassten Schriften, unabdingbar.³⁹

Beschreibung der Illustration

Während der obere Bereich des erhaltenen Fragments vom Text eingenommen wird, zeigt das untere Drittel eine mehrteilige Federzeichnung. Es fällt auf, dass die Tinte hier etwas dunkler ist als beim geschriebenen Text – ebenso wie die Punktierung der letzten Zeilen.⁴⁰ Möglicherweise entstanden Vokalisierung (Niqud) und Illustration gleichzeitig.

Gezeigt wird im linken Bereich ein doppelt gerahmtes rechteckiges Feld, an das oben ein niedrigeres Rechteck anschließt. Durch die Inschrift (בית המקדש)⁴¹ wird dieser Bereich als Tempelbezirk gekennzeichnet. Unterhalb der Inschrift befindet sich eine doppelte Wellenlinie. Unmittelbar rechts schließt ein Quadrat mit zwei großen, nach links blickenden Fischen an. Möglicherweise davon getrennt zu betrachten, ist die figürliche Darstellung in der rechten Hälfte des Blattes. Dort wird eine architektonische zeltartige Darstellung von Figuren gerahmt. Links befindet sich eine große ‚Strichmännchen‘-Figur: Körper, Gesicht und Hals sind aus geometrischen Formen zusammengesetzt, Arme und Beine einfache Striche, die Finger setzen unmittelbar an den Armen an. In den zur rechten Seite gehaltenen Armen hält die Person einen Gegenstand, der wohl eine Harfe darstellen soll. Als besondere Details werden halblange Haare und drei Punkte auf dem Torso als Brustwarzen und Bauchnabel wiedergegeben.

Rechts der Architektur fehlen Teile des Blattes. Hier sind zwei Händchen haltende Figuren zu erkennen – von der rechten sind lediglich Füße, Unterleib und die rechte Hand erhalten. Die linke ist ähnlich dargestellt wie die Person mit der Harfe. Sie trägt jedoch einen Hut mit breiter Krempe und einen halblangen Rock. Die Füße dieser beiden Menschen zeigen an, dass sie in Richtung des Zeltes bzw. Gebäudes gehen. Letzteres ist insgesamt etwa so groß wie die rahmenden Figuren und mit türmchenartigen Aufbauten und Wimpeln aufwendig gestaltet. Eine Öffnung erlaubt den Blick ins Innere auf eine kleine Gestalt, die einen Gegenstand in der Rechten hält.

³⁹ Kraus: Mehr als Steine, S.200–208. Zur Frage nach dem Unterricht und dessen Voraussetzungen in Reckendorf siehe auch: Rahel Blum: Eine Schreibübung als Einblick in die jüdische Lebenswelt auf dem Lande. In: Rebekka Denz / Gabi Rudolf (Hg): Genisa-Blätter II. Potsdam 2017, S.85–96, hier S.93–94. Außerdem: Nicole Grom: Dokumentation des jüdischen Friedhofs Reckendorf. Geschichte – Begräbniskultur – Bestand, Teil I (Textteil). Dissertationsschrift. Bamberg 2013, S.62–63.

⁴⁰ Für die Diskussion dazu danke ich Tobias Junker.

⁴¹ Bet haMiqdash bezeichnet den Tempel in Jerusalem.

Interpretation der Illustration

Nur wenige der dargestellten Elemente sind unmittelbar zu interpretieren. Bei dem Rechteck handelt es sich laut Inschrift um eine Darstellung des Tempelbezirks.⁴² Da die zwei Rechtecke der linken Bildhälfte durch einen gemeinsamen Rahmen zusammengefasst werden, ließe sich das kleinere obere Rechteck als den Vorhof der Frauen im Tempel deuten. Spannend wäre dann die Analogie im Grundriss zur Reckendorfer Synagoge, die ja ebenfalls über einen nördlichen Anbau – hier mit Frauenempore – verfügt.⁴³

Unklar ist die Zeichnung des Quadrats mit den Fischen – gehört sie zur Tempeldarstellung? Handelt es sich um einen Teich – gar um den Teich von Siloah?⁴⁴ Oder doch um eine separat zu betrachtende Einzeldarstellung, angelehnt an Holzschnitte des Tierkreiszeichens Fische, die sich bei gedruckten jüdischen Kalendern finden?⁴⁵

Leichter wiederum fällt die Interpretation der zentralen Figur: Gerade in Zusammenhang mit den Psalmen König Davids, der im Text auch explizit erwähnt wird, liegt es nahe, sie als David mit Harfe anzusprechen. Bei genauem Hinsehen sind die Saiten und Umriss der Harfe in den gebeugten Armen Davids erkennbar.

Die Interpretation des Pärchens zur Rechten bleibt offen, auch die Architektur-Darstellung lässt viel Spielraum für Interpretationen. Der Kontext von Text und Bild lässt an eine Darstellung des Stifzeltes⁴⁶ denken, das Aron mit einem Räuchergefäß beherbergt – ob dies aber tatsächlich die Absicht des Zeichners war, sei dahingestellt.

Die Art der Darstellung legt nahe, hier das Werk eines eher jüngeren Künstlers anzunehmen – im Mann-Zeichen-Test nach Ziler würde sich ein Alter von etwa neun Jahren ergeben. Bei diesem Test, der zur Feststellung des kindlichen Entwicklungsstands bzw. der Intelligenz erstellt wurde, wird das Kind gebeten, einen Mann zu zeichnen, so gut es das kann. Für einzelne Details werden Punkte vergeben und in Lebensjahre umgerechnet, die dann wiederum in Beziehung zum bekannten tatsächlichen

⁴² Die Möglichkeit, dass es sich bei der Rahmung lediglich um schmückendes Beiwerk handelt, kann selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden (Elisabeth Singer-Brehm wies unter Verweis auf ähnliche Rahmungen in gedruckten Werken darauf hin), ich möchte den Text jedoch eher als Erläuterung der Illustration deuten.

⁴³ Haas: Die Synagoge in Reckendorf, S. 428, Abb. 180.

⁴⁴ Beim Teich von Siloah handelt es sich um einen über Aquädukte bzw. Tunnel gespeisten, in den Felsen gehauenen Wasserspeicher in Jerusalem. In biblischer Zeit wurden hier die Wasserschöpferemonien zu Sukkot (Laubhüttenfest) durchgeführt. Das Wasser stammt von der Gihon-Quelle, an der Salomo zum König gesalbt worden sein soll.

⁴⁵ Freundlicher Hinweis von Elisabeth Singer-Brehm.

⁴⁶ Das Stifzelt, auch Stifzhütte oder Mishkan genannt, ist das transportable Heiligtum, das das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten mit sich führte und das der Begegnung mit der Gegenwart Gottes diente. Es wurde später in Siloh aufbewahrt. Nach der Eroberung Jerusalems durch David wurde es dorthin verbracht und der Tempel übernahm seine Zentralfunktion.

Alter des Kindes gesetzt werden.⁴⁷ Trotz aller gebotenen Vorsicht bei der Anwendung dieser Methode in Hinblick auf die Auswertung von Zeichnungen vergangener Epochen mit anderen Lebensbedingungen⁴⁸ und angesichts naiver Darstellungen im Bereich Volkskunst,⁴⁹ scheint es wahrscheinlich, dass hier ein Kind tätig war.

Vorbilder?

Bei den Darstellungen liegt nahe, nach den Vorbildern zu fragen – welche Inspiration hatte der Zeichner, welche Bild- und Schriftquellen können ihm zur Verfügung gestanden haben? Ein monographischer Überblick über die Darstellungen des Tempels und weiterer biblischer Illustrationen, insbesondere im Hinblick auf hebräische Drucke oder in jüdischen Haushalten der frühen Neuzeit vorhandenen Büchern, scheint der vorläufigen Recherche nach noch ein weitgehendes Desiderat der Forschung zu sein.⁵⁰ Allerdings sind einige Überlegungen möglich, welche Grundlagen für die Zeichnung zur Verfügung gestanden haben können. Hier ist als erstes natürlich der Text der Tora zu nennen – dort wird der salomonische Tempel und auch das Stiftszelt ausführlich beschrieben.

Über das Äußere des Stiftszelts erfahren wir, dass es aus zehn rechteckigen Zelttüchern aus violetterm und rotem Stoff besteht. Elf aus Ziegenhaar gefertigte Stücke sollen das Zelt bedecken. Zudem ist es mit einer Abdeckung aus rot gefärbten Widderfellen und Leder versehen. Holzstützen und -balken dienen der Aussteifung der Konstruktion.⁵¹

In modernen Rekonstruktionen wird das Stiftszelt dementsprechend meist als kubusartige Konstruktion, mit geraden Wänden und Satteldach oder als Firstzelt

⁴⁷ <https://www.handlungsplan.net/die-kinderzeichnung-und-der-mann-zeichnen-test-nach-ziler/> (Zugriff am 02.01.2019). Zur Problematik der Anwendung in der aktuellen Praxis s.a.: Jörg Fliegner: Auswertungsaktualisierung des Mann-Zeichen-Tests (MZT / det). Dissertation. Bielefeld 2007.

⁴⁸ Siehe dazu etwa die Erläuterungen Fliegners oder die vergleichende Studie Rabea Müllers, die je nach prägender Lebenswelt Unterschiede in der Darstellung der Details bei der Zeichnung von Menschen nachweisen konnte: Rabea Müller: Die Kinderzeichnung als kulturell geprägte Ausdrucksform. Familiendarstellungen von 8–14-jährigen Heranwachsenden aus Chile und Deutschland. Regensburg 2012, bes. Kap. 5 und 7.

⁴⁹ Siehe dazu auch die Beispiele illustrierter hebräischer Werke unten (Anm. 62).

⁵⁰ Grundlegende Informationen: Bezael Narkiss u. a.: Temple. In: *Encyclopaedia Judaica* Bd. 19. Detroit 2007, S. 601–627, hier S. 625–626; Günter Bandmann: Tempel von Jerusalem. In: Engelberg Kirschbaum u. a. (Hg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie* Bd. 4. Rom u. a. 1972, Spalte 255–260. Kurze Überblicke zur Ikonographie bei Bennett, Balfour und Naredi-Rainer: Jim Bennett: Salomos Tempel und das „Haus Salomos“ in der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts. In: Michael Corey / Thomas Ketelsen (Hg.): *Fragmente der Erinnerung. Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger*. Dresden 2010, S. 26–34; Alan Balfour: *Solomon's Temple. Myth, Conflict, and Faith*. Singapur 2012, S. 175–216; Paul von Naredi-Rainer: *Salomos Tempel und das Abendland: monumentale Folgen historischer Irrtümer*. Köln 1994.

⁵¹ 2. Mose 26.

gezeigt.⁵² Keine dieser Darstellungen ähnelt der Zeltkonstruktion auf der rechten Seite des Blattes. Sind diese am Text orientierten Darstellungen aber die einzigen oder gibt es noch weitere, abweichende Vorbilder?

Für jüdische Haushalte bzw. Gemeinden des 18. Jahrhunderts – und damit auch für die Reckendorfer – ist davon auszugehen, dass verschiedene illustrierte Drucke oder Handschriften vorhanden waren: traditionell mit Bildern versehen sind etwa Haggadot,⁵³ Fabel- und Minhagimbücher⁵⁴ oder die Bibelparaphrase Tsene-U'rene. Je nach Gattung gibt es Prototypen an illustrierten Werken, die immer wieder kopiert und rezipiert wurden. Bei den Haggadot sind dies etwa Drucke aus Prag (Erstausgabe 1526), Mantua (1560), Venedig (1609) und Amsterdam (1695).⁵⁵ Letztere und Ausgaben des 17. Jahrhunderts aus Prag sind auch in Reckendorf nachgewiesen. Besonders beliebt sind die Ausgaben von Tsene-U'rene – ein jiddischer Text des 17. Jahrhunderts. Er enthält Erzählungen und Auslegungen zu vielen Teilen der Bibel und brachte die Inhalte einem breiten Publikum nahe, das bei dieser Lektüre keine vertieften Hebräischkenntnisse aufbringen musste. Illustrierte Versionen erschienen seit 1692 in Sulzbach (heute Oberpfalz), später unter anderem in Frankfurt am Main. Für die Illustrationen wurde häufig auf Bilderzyklen von Matthäus Merian oder Hans Holbein zurückgegriffen, die direkt kopiert wurden oder als Inspirationsquelle für die ausführenden Künstler dienten.⁵⁶

Sucht man dort nach Darstellungen, die unserem Zelt gleichen, wird man am ehesten bei den Zelten von Lagern während der Wanderung durch die Wüste bzw. Feldlagern allgemein fündig. Bei Merian etwa sind unterschiedliche Formen von Zelten aufgebaut, die wohl den zeitgenössischen Bauten in Feldlagern entsprechen. In einer Reihe dieser Bilder bilden Spitz- und Firstzelte, aber auch Steilwand- und jurtenartige

⁵² Abbildungsbeispiele finden sich etwa bei Balfour: *Solomon's Temple*, S.16 (J.C. Schleutzer, 1731–1735) und S.182 (Benedictus Arias Montano 1572). Zahlreiche weitere Darstellungen sind der Sammlung von Phillip Medhurst zu entnehmen, die Drucke zu biblischen Themen umfasst und auf flickr abgerufen werden kann: https://www.flickr.com/search/?group_id=2012291%40N24&view_all=1&text=tabernacle (Zugriff am 02.01.2019).

⁵³ Haggadot werden beim Pessachmahl gemeinsam gelesen. Darin wird die Geschichte des Auszugs aus Ägypten erzählt, gleichzeitig enthalten sie auch Hinweise zum Ablauf des Abends und Lieder.

⁵⁴ Zusammenstellungen von religiösen Bräuchen und Handlungsanweisungen. Sie sind je nach Region unterschiedlich.

⁵⁵ Haviva Peled-Carmeli: *Illustrated Haggadot of the Eighteenth Century*. Jerusalem 1983, S.12–17. Über die Webseite der Nationalbibliothek Jerusalem abrufbar sind die Ausgaben aus Prag und Amsterdam: http://web.nli.org.il/sites/NLI/English/digitalibrary/gallery/yearly_cycle/pesach/haggadot/Pages/default.aspx (Zugriff am 02.01.2019).

⁵⁶ Damit beschäftigt hat sich Milly Heyd: *Illustrations in early Editions of the Tsene-U'rene: Jewish Adaptations of Christian Sources*. In: *Journal of Jewish Art* Bd.10. Jerusalem 1984, S.64–86, hier: Abb. 1–2, Abb. 7, Abb. 26–28 und Abb. 30. Unter Verweis auf weitere hebräische Werke: Falk Wiesemann: „Kommt heraus und schaut“. Jüdische und christliche Illustrationen zur Bibel in alter Zeit. Essen 2002, bes. S.17–19 und S.23.

Zelte die Unterkünfte.⁵⁷ Häufig sind Details wie unterschiedliche Zeltbahnen, Überhänge und Zierelemente dargestellt, ähnlich wie sie unser Zeichner ebenfalls zeigt. Allerdings fehlen Wimpel und Dachaufbauten in diesen Illustrationen biblischer Szenen meist.

Klassische Szenen, in denen das Feldlager gezeigt wird, sind: Die Übergabe der Gesetzestafeln an Mose mit dem Feldlager im Vorder- oder Hintergrund, der Tanz um das Goldene Kalb, die Weihe des Brandopferaltars durch Aron und seine Söhne, der Mannaregen und das Wasserwunder. Ein Beispiel dafür ist die Illustration zur Rückkehr Mose' in das Lager der Israeliten in der Ausgabe des Tsene U'rene von 1692 aus Sulzbach:⁵⁸ Während im Hintergrund die Übergabe der Gesetzestafeln an Moses auf dem Sinai noch einmal gezeigt wird, findet im Vordergrund bereits die Ankunft im Zeltlager statt. Mit einem Kuppelzelt und weiteren Zelten mit Aufbauten und Troddeln erinnern die Aufbauten an die Zeichnung auf dem Reckendorfer Blatt. Mehrere Menschen erwarten Mose, darunter auch ein Mann mit Hut, der die Hand nach dem neben ihm stehenden Mann ausstreckt – ähnlich, wie dies die Figur auf dem Fragment tut. Überhaupt erscheinen solche Figurenpaare in den Ausgaben des Tsene U'rene häufiger: Meist sind Moses und Aron als nebeneinander stehendes oder schreitendes Paar gezeigt, so etwa bei der Mannalese in den Ausgaben aus Sulzbach von 1692 und 1720, zur Kleidung der Priester ebenda⁵⁹ oder beim Brandopfer in den Ausgaben der Jahre 1775 und 1781.⁶⁰ Eine Kombination dieser Motive – Aron und Moses schreiten als Paar von rechts in das Bild, im Hintergrund befindet sich ein Kuppelzelt, das von mehreren Spitzzelten gerahmt wird – ist in den frühen Sulzbacher Ausgaben zu finden und zeigt die Aufrichtung der ehernen Schlange.⁶¹ Dieser auf Merian zurückgehende Stich weist die Bildkomposition auf, die von allen betrachteten Abbildungen unserer Zeichnung am nächsten kommt. Da die Ausgaben von 1692 und 1720 auch in der Reckendorfer Genisa vorhanden sind,

⁵⁷ Zum Beispiel: Mattäus Merian: *Icones Biblicae* Bd.2. Basel 1626, S.27, S.35, S.57, S.71; Bd.3. Straßburg 1630, S.79. Online abrufbar unter: <http://digital.slub-dresden.de/id478306423> (Zugriff am 02.01.2019).

⁵⁸ Tsene U'rene. Sulzbach 1692, fol.61v. https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10209919_00205.html (Zugriff am 02.01.2019).

⁵⁹ Ebd. fol. 48r und 56v; https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10209919_00232.html (Zugriff am 02.01.2019); Tsene U'rene. Sulzbach 1720, fol.46v und 54v https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10209921_00099.html (Zugriff am 02.01.2019).

⁶⁰ Tsene U'rene. Sulzbach 1775. https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10240421_00323.html; Tsene U'rene. Sulzbach 1781: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10240422_00252.html (Zugriff am 02.01.2019).

⁶¹ Tsene U'rene. Sulzbach 1692, fol.86v. https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10209919_00155.html (Zugriff am 02.01.2019).

besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass diese Abbildung tatsächlich als Inspiration für den Illustrator des Fragments diene.⁶²

Nur vage Ähnlichkeit mit dem Zelt weisen ‚Tempel‘-Darstellungen auf, bei denen der Felsendom in Jerusalem mit dem Tempel gleichgesetzt wird, so etwa in der Schedel’schen Weltchronik, bei Matthäus Merian, aber auch in einer Haggada aus Venedig. Hier ist der Felsendom mit dem achteckigen Grundriss und der zentralen Kuppel deutlich erkennbar.⁶³ Meist ist der Tempelkomplex jedoch in Anlehnung an die Beschreibungen in der Bibel auf längsrechteckigem oder quadratischem Grundriss dargestellt, wobei mehrere Mauern und Höfe den zentralen, meist dreischiffigen Bau des Tempels umgeben. Eine solche Vorlage hat wohl auch der Zeichner des Grundrisses auf der linken Seite des Fragments im Sinn. Solche Darstellungen sind etwa in einer Haggada aus Wien von 1719 und der Erstausgabe aus Amsterdam abgebildet – letztere wiederum nach Merian’schem Vorbild.⁶⁴ Damit folgen diese Darstellungen früheren Rekonstruktionsversuchen des Tempels, wie sie etwa von Maimonides oder Nikolaus von Lyra unternommen wurden.⁶⁵ Solch mittelalterliche Grundrisse können – ähnlich wie die Rechtecke auf dem Fragment – beschriftet sein. Dies ist etwa bei der bekannten Skizze zum Tempel in einem Maimonides-Kommentar von 1168 ebenso der Fall wie in Handschriften von Raschi-Kommentaren.⁶⁶

Einige Rekonstruktionen zeigen den Tempel mit einem unregelmäßigen Grundriss, bei dem der nördliche Hof größer als der südliche ausfällt. Besonders relevant scheint hier die Abhandlung Jacob Jehuda Leons über den Tempel in Jerusalem, die seit 1642 nicht nur in Latein, sondern auch in Hebräisch und weiteren Sprachen veröffentlicht und mit Zeichnungen des Grundrisses und der Ansicht versehen

⁶² Auch in weiteren hebräischen Werken sind Zelte mit Wimpeln und weiteren Aufbauten zu sehen, etwa in einer von Hand illustrierten Haggada aus der Werkstatt des Nathan ben Abraham Speyer aus Breslau (1768). Diese Haggada und die mit Holzschnitten versehene Offenbacher Haggada aus dem Jahr 1722 sind gute Beispiele dafür, dass die Illustration von Haggadot nicht ausschließlich künstlerisch versierten Malern und Holzschnitzern vorbehalten war, sondern auch eher ungebübte Handwerker mit der Dekoration der Drucke beschäftigt waren. Trotz aller Einfachheit der Umsetzung ist bei der Offenbacher Haggada dennoch die unmittelbare Anlehnung an die Abbildungen Merians nachweisbar – ähnlich wie für das Reckendorfer Fragment vermutet: Peled-Carmeli: *Illustrated Haggadot*, Abb. 60–61 und Abb. 90–91; Wiesemann: *Kommt heraus*, S. 21 u. S. 106–109.

⁶³ Hartmann Schedel: *Chronica*, deutsch: *Das Buch der Chroniken und Geschichten*. Nürnberg 1493, fol. 17r, fol. 48r. Abrufbar unter: [urn:nbn:de:bsz:31-51388](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-51388) (Zugriff am 23.01.2019); Merian: *Icones Biblicae*. Bd. 3, S. 79. Yosef Hayim Yerushalmi: *Haggadah and History*. Philadelphia 1975, Taf. 18.

⁶⁴ Peled-Carmeli: *Illustrated Haggadot*, S. 26 und Abb. 82–84.

⁶⁵ Beispiele hierfür bei Balfour: *Solomon’s Temple*, S. 23 (Franciscus Vatablus 1540) und S. 179–198 (unterschiedliche Künstler des 16.–18. Jahrhunderts).

⁶⁶ Zwei Beispiele der Manuskripte dieser mittelalterlichen Gelehrten mit Parallelen in christlichen Handschriften zeigt die Bodleian Library: <https://www.bodleian.ox.ac.uk/whatson/whats-on/online/crossing-borders/temple>; vollständiges Manuskript: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/f0e5c953-d448-4e28-8351-4249ffc9d86a> (Zugriff am 07.01.2019).

wurde.⁶⁷ Möglicherweise hat der Verfasser unserer Zeichnung diese oder eine Rekonstruktion nach dem Vorbild von Jehuda Leon gesehen und als Anhaltspunkt für sein Werk genommen. Eine solche kann auch in eine Haggada Eingang gefunden haben – so stellt Josef Leipnik neben anderen Variationen in einer der von ihm illustrierten Haggadot auch einen Tempelgrundriss mit größerem nördlichen Hof dar.⁶⁸ Einige Ausgaben des Tsene U'rene aus Sulzbach zeigen ebenfalls einen leicht größeren nördlichen Vorhof.⁶⁹ In diesen Editionen wird der südliche Hof durch eine Zickzacklinie gekennzeichnet – auch hier scheint möglich, dass der Zeichner solche oder ähnliche Abbildungen gesehen hat.

Nicht ganz so klar sind die Deutung der Fisch-Darstellung und die Frage nach möglichen Vorbildern. Neben den genannten naheliegenden Möglichkeiten – Buchstabiartafeln und Darstellungen der Tierkreiszeichen⁷⁰ – gelten Fische allgemein als Schutz vor dem Bösen Blick und Symbole der Fruchtbarkeit. Sie sind Bestandteil der Hochzeit-Symbolik, aber auch ganz allgemein Zeichen für den Monat Adar.⁷¹ So kann es sein, dass es sich bei dem Viereck mit den Fischen nicht um eine konkrete, sondern um eine symbolische Darstellung handelt.

In den betrachteten Druckwerken gibt es einige wenige weitere Darstellungen von Fischen. In einem Siddur aus Sulzbach des Jahres 1701 ist eine der illustrierten Schmuckinitialen zu Beginn des Morgengebets mit der Zeichnung eines Fisches hinterlegt.⁷² Eine in der Genisa Reckendorf nachgewiesene Haggada aus Fürth von 1746 zeigt auf einem Medaillon der Eingangsseite eine Zeder, die von der Abbildung eines Hummers und zweier Fische gerahmt wird. Auch diese Darstellung bleibt noch zu

⁶⁷ Jehuda Leon: *De Templo Hierosolymitano*. Helmstadt 1655, Abb. zu S. 35. Abrufbar unter: <http://diglib.hab.de/drucke/ud-81/start.htm> (Zugriff am 02.01.2019).

⁶⁸ Der aus Leipnik stammende Künstler arbeitete unter anderem in Frankfurt und Darmstadt, bevor er sich in Amsterdam niederließ. Iris Fishof: *Jüdische Buchmalerei in Hamburg und Altona*. Hamburg 1999, S. 25–27 und Abb. 51.

⁶⁹ Ausgaben von 1692, 1775, 1781: Wiesemann: *Kommt heraus*, S. 40; https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10240421_00425.html (Zugriff am 02.01.2019); https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10240422_00508.html (Zugriff am 02.01.2019).

⁷⁰ Z. B. auf Kalenderblättern aus Fürth der 1770er und 1780er Jahre: http://genisa.ikgbayreuth.net/img_hr/b_0583/B_0591-0_001.jpg; http://genisa.ikgbayreuth.net/img_hr/b_1025/B_1029-0_000.jpg (Zugriff am 07.01.2019). Die Holzdecke aus der Synagoge von Unterlimpurg, die um 1738 von Eliezer Susmann bemalt wurde, zeigt – analog zu Holzsynagogen aus Osteuropa – ebenfalls Tierkreiszeichen, hier allerdings nicht zwei Fische sondern lediglich einen, den die Bearbeiter des Center for Jewish Art als Leviathan interpretieren: <http://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=19139> (Zugriff am 07.01.2019); Überblick zu den (verlorenen) Holzsynagogen: Maria und Kazimierz Piechotka: *Heaven's Gates. Wooden Synagogues in the Territories of the Former Rzeczpospolita of Poland and Lithuania*. Warschau 2015.

⁷¹ Max Grunwald: *Fisch*. In: Ismar Elbogen (Hg.): *Jüdisches Lexikon* Bd. 2. Berlin 1928, S. 669.

⁷² https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10216781_00015.html (Zugriff am 02.01.2019).

deuten – wahrscheinlich ist ein Bezug zum Hohelied Salomons:⁷³ Im Medaillon auf der Seite oben wird ein Hirsch neben der Zeder dargestellt. Dort ist der Bezug zum Text des Hohelieds sehr klar. Bei der Zeichnung unten wird die Zeder wiederaufgenommen, die Fische lassen an die Zeile „Deine Augen sind wie die Teiche Heshbons“ denken.⁷⁴ Der unmittelbare Zusammenhang dieser Fisch-Abbildungen mit unserer Zeichnung und der innere Zusammenhang dieser Abbildung mit den weiteren Bestandteilen der Bildkomposition bleibt allerdings unklar.

Bei der Darstellung von David mit der Harfe handelt es sich um eine gängige – in Kombination mit Moses und Aron erscheint er zum Beispiel auf den Titelseiten des Tsene U'rene aus Sulzbach von 1720 und des Frankfurter Siddur von 1723.⁷⁵ Auf der Titelseite des Tsene U'rene trägt Aron ein Rauchgefäß – was zu der Vermutung führt, dass es sich bei der kleinen Gestalt im Zelt ebenfalls um Aron handeln kann, der eine Räucherampel im Arm hält.

Fazit

Dank der Diskussion mit Fachkolleginnen- und kollegen und deren Hilfsbereitschaft war die Interpretation von Text und Bild des vorliegenden Fragments überhaupt erst möglich. Es handelt sich dabei um den Textabschnitt eines Gebetbuchs. Vermutlich sind die Zeilen in den Kontext des Lehrens und Lernens zu setzen, wurden von einem Kind verwendet und illustriert. Nicht alle Elemente der Zeichnung sind klar zu benennen, allerdings sind Zusammenhänge von Text und Bild feststellbar und wohl auch gewollt. Beim Text handelt es sich um eine im Kontext mit dem Besuch der Synagoge rezitierte Zusammenstellung aus Psalmversen – unter anderem den Stufengesang Davids zum Besuch des Tempels; es lag für den Illustrator also nahe, hier den Tempel und König David zu zeichnen. Vermutlich ist auch die Szene im rechten Bereich als Illustration des Textes zu werten – möglicherweise eine Darstellung von Moses, Aron und dem Stiftszelt.

⁷³ https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10210194_00032.html (Zugriff am 02.01.2019).

⁷⁴ Hohelied 7,5.

⁷⁵ https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10209921_00007.html (Zugriff am 02.01.2019); https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10216675_00003.html (Zugriff am 02.01.2019).

Autorinnen und Autoren

Stefanie Fuchs, M. A., studierte in Heidelberg Europäische Kunstgeschichte, Klassische Archäologie und Jüdische Studien. Nach der Tätigkeit in mehreren universitären Projekten im Bereich Bauforschung und Archäologie ist sie seit 2018 Mitarbeiterin im Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege. In ihrem Dissertationsprojekt befasst sie sich mit der Baugeschichte, Bautechnik und Typologie mittelalterlicher Monumentalmikwen.

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.

Michael K. Schulz (chem. Michal Szulc), Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (deutsch-jüdische Geschichte) am Historischen Institut der Universität Potsdam. Er studierte Geschichte in Danzig, Tübingen und Florenz und absolvierte Forschungsaufenthalte in Jerusalem und Tel Aviv.

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 im Rahmen verschiedener anderer Projekte Genisafunde in Deutschland. Darüber hinaus war sie als freiberufliche Volkskundlerin in zahlreichen anderen Bereichen der jüdischen Kulturgeschichte tätig. Ihre Dissertation im Fach Judaistik über „Die Genisa von Reckendorf/Ofr.“ wurde durch Stipendien des Ernst-Ludwig-Ehrlich-Studienwerks und der Frauenbeauftragten der Universität Bamberg gefördert. Seit 2018 ist sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg in Projekten zu polnischen Häftlingen und sowjetischen Kriegsgefangenen beschäftigt.

Oliver Sowa, M. A., studierte Geschichte und Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Er arbeitet an seiner Promotionsarbeit über das Landjudentum im Kanton Altmühl der fränkischen Reichsritterschaft.

Lenka Uličná, Ph. D. studierte Hebraistik, Bohemistik und Ethnologie. Im Jahre 2014 wurde sie an der Karlsuniversität in Prag mit einer Dissertation über alttschechische

Glossen in hebräischen rabbinischen Schriften aus dem Mittelalter promoviert. Seit 2007 unterrichtet sie Alt- und Neuhebräisch und leitet Seminare zu den Themen Jüdische materielle Kultur und Moderne israelische Literatur an der Palacký Universität in Olomouc. Zudem arbeitet sie seit 2013 als Kuratorin für Manuskripte am Jüdischen Museum in Prag, wo sie sich mit der Bearbeitung der böhmischen und mährischen Genisafunde befasst.

Rebecca Ullrich (ehem. Rebecca Sebbagh), M. A., studierte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main Judaistik und Orientalistik und promovierte dort in Judaistik. Ihre Dissertation befasste sich mit den Handschriften der She'iltot des Rav Aha Gaon in der Kairoer Genisa. Gegenwärtig ist sie Postdoktorandin im Research Centre „Dynamik ritueller Praktiken im Judentum in pluralistischen Kontexten von der Antike bis zur Gegenwart“ an der Universität Erfurt und erforscht den Einfluss der Geonim auf die Gestaltung und Entwicklung der jüdischen Liturgie im Rahmen ihres Habilitationsprojektes.

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.

Ursprünglich sollten die „Genisa-Blätter III“ ein europäisches Projekt werden. Veröffentlicht werden sollten Quellen aus Genisot, die im vormals deutschsprachigen Raum gehoben wurden. Das Vorhaben scheiterte. Nunmehr sind im Band sieben Beiträge versammelt, in denen kenntnisreich Funde aus den Ablagen in Alsenz, Altenschönbach, Memmelsdorf, Reckendorf und Veitshöchheim besprochen werden. Der achte Aufsatz knüpft am internationalen Vorhaben an: Im Mittelpunkt des Artikels stehen drei Genisafunde aus Tschechien, genauer gesagt aus den beiden ostböhmisches Ortschaften Luže und Rychnov nad Kněžnou. Alle acht Beiträge gemeinsam verdeutlichen die inhaltliche Spannweite von Genisot, die sich die Forschung zunutze machen kann: Sie reicht von Aspekten der Wirtschaft und des Rechts, über die Religion bis hin zum alltäglichen Leben und bietet jeweils eigene Geschichten im Spannungsfeld des möglichen Scheiterns.

ISBN 978-3-86956-470-8

OnLine



9 783869 564708

