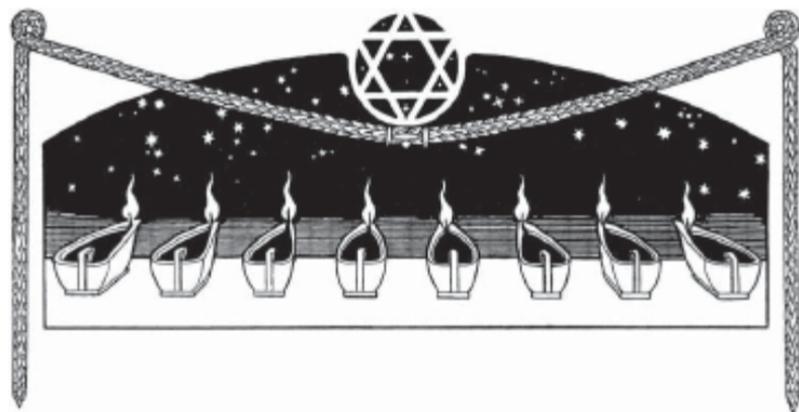


PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

HERAUSGEGEBEN VON NATHANAEL RIEMER
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

(2005) HEFT II

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM
ISSN 1614-6492

REDAKTION:

NATHANAEI RIEMER (ARTIKEL, [NRIEMER@RZ.UNI-POTSDAM.DE](mailto:nriemer@rz.uni-potsdam.de))
DANIEL JÜTTE (REZENSIONEN, [DANIEL.JUETTE@IGM-BOSCH.DE](mailto:daniel.juette@igm-bosch.de))
MORITZ REININGHAUS (LAYOUT, [REININGH@RZ.UNI-POTSDAM.DE](mailto:reiningh@rz.uni-potsdam.de))

REDAKTIONSADRESSE:

UNIVERSITÄT POTSDAM
KOLLEGIUM FÜR JÜDISCHE STUDIEN
INSTITUT FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFTEN
POSTFACH 601553, 14415 POTSDAM
[HTTP://WWW.UNI-POTSDAM.DE/U/RELIGION/VEREINIGUNG.HTM](http://www.uni-potsdam.de/u/religion/vereinigung.htm)

ERSCHEINUNGSWEISE:

PARDES ERSCHEINT ZWEIMAL JÄHRLICH IN DEN MONATEN JUNI UND DEZEMBER UND WIRD KOSTENLOS AN DIE MITGLIEDER DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V. VERSCHICKT. NICHTMITGLIEDER KÖNNEN DIE ZEITSCHRIFT FÜR EINEN UNKOSTENBEITRAG VON 5,00 EUR BEIM VERTRIEB ERWERBEN.

REDAKTIONSSCHLUSS:

30.3.2006 (HEFT 12), 30.9.2006 (HEFT 13).
ES WIRD UM EINSENDUNG VON BEITRÄGEN GEBETEN. DIE REDAKTION BEHÄLT SICH DAS RECHT VOR, BEITRÄGE ABZULEHNEN, IN GETEILTER FORM ZU DRUCKEN ODER NACH RÜCKSPRACHE ZU KÜRZEN.

DRUCK:

AUDIOVISUELLES ZENTRUM DER UNIVERSITÄT POTSDAM UND SD:K SATZ DRUCK
GMBH Teltow

VERTRIEB:

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM
POSTFACH 60 15 53,14415 POTSDAM
FON +49 (0) 331 977 4517 / FAX 4625
E-MAIL: [UBPUB@UNI-POTSDAM.DE](mailto:ubpub@uni-potsdam.de)
[HTTP://INFO.UB.UNI-POTSDAM.DE/VERLAG.HTM](http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm)
© UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ABBILDUNGEN:

DAS TITELBLATT ZEIGT DIE LEICHT BEARBEITETE GRAPHIK „CHANUKKALICHTER“ VON EPHRAIM MOSE LILIE AUS DER ZEITSCHRIFT „OST UND WEST“; JG. I (1901) NR. 12, S. 883-884. DAS ORIGINAL MIT EINEM GLEICHNAMIGEN GEDICHT VON MORRIS ROSENFELD BEFINDET SICH AM ENDE DES HEFTES. ES WIRD DEM PROJEKT [WWW.COM-PACTMEMORY.DE](http://www.com-pactmemory.de) FÜR DIE BEREITSTELLUNG EINER DIGITALEN VORLAGE GEDANKT.

Wie bereits die Titelabbildung zeigt, so fällt die vorliegende *PaRDeS*-Ausgabe wiederum in die von fröhlichen Lichtern erhellte Winterzeit. Sie möchte sowohl für die Mitglieder der *Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* als auch für unsere neuen Leserinnen und Leser ein kleiner Gruß anlässlich der jüdischen und christlichen Festtage sein.

Die aktuelle Ausgabe wird durch einen Beitrag von Sylvia Powels-Niami über die Samaritaner eingeleitet – eine religiösen Splittergruppe, die sich in der Zeit des Zweiten Tempels vom Judentum löste und heute noch in zwei Gemeinden ihre Gottesdienste feiert. Auf der Grundlage aktueller Forschungsarbeiten diskutiert Ronit Meroz die Struktur und die verschiedenen Redaktionsphasen des Buches Sohar, das als zentrales Werk der Kabbala über Jahrhunderte hinweg das jüdische Leben in ganz Europa prägte. Im Zentrum des Artikels von Nathanael Riemer steht die Zeitschrift „Der Rabbiner“ des Gelehrten Johann Christian Schöttgen, der sich aus einer dezidiert christlichen Perspektive für die jüdische Literatur im Allgemeinen und das Buch Sohar im Besonderen interessierte. Anhand jüdischer Friedhofsbauten zeigt Ulrich Knufinke, wie sich die Reformbewegungen des Judentums nach der Haskala architektonisch niederschlugen. Der „Freien Wissenschaftlichen Vereinigung“, einer Studentenverbindung, die sich im Kaiserreich dem Kampf gegen den Antisemitismus verpflichtete, widmet sich Manfred Voigts. Im letzten Beitrag berichten Susanne Marquardt und Petra Werner über die Katalogisierung von Hebraica und Judaica-Beständen in den Berliner und Brandenburger Bibliotheken sowie die dabei auftretende Herausforderungen für die nächsten Jahrzehnte.

Nathanael Riemer

INHALT

ARTIKEL UND MISZELLEN

Sylvia Powels-Niami

- Die Samaritaner, ihre Geschichte, Religion und
Literatur 6

Ronit Meroz

- Der Aufbau des Buches Sohar 16

Nathanael Riemer

- „Der Rabbiner“ – eine vergessene Zeitschrift eines
christlichen Hebraisten 37

Ulrich Knufinke

- Jüdische Friedhofsbauten um 1800 in Deutschland:
Architektur als Spiegel der Auseinandersetzungen um Haskala,
„Emanzipation“ und „Assimilation“ 68

Manfred Voigts

- Die „Freie Wissenschaftliche Vereinigung“ - eine anti-
antisemitische Studentenverbindung 103

Susanne Marquardt/Petra Werner

- Katalogisierung von Judaica und Hebraica am Beispiel
Berlin-Brandenburger Bibliotheken 108

TAGUNGEN

Jüdische Identitäten in Ostmitteleuropa im 19. und 20.

- Jahrhundert im Wandel.
(*Elena Panagiotidis*) 125

700 Jahre Juden in Krakau

- (*Elvira Grözinger*) 129

Jüdisches Archivwesen

- (*Martina Strehlen*) 132

Geschichte und geistige Physiognomie der Veitel Heine

- Ephraimschen Lehranstalt Berlin
(*Moritz Reininghaus*) 137

REZENSIONEN

- Un beau livre d'histoires. Eyn schön Mayse bukh
(*Nathanel Riemer*) 139
- Juliette Guilbaud, Nicolas Le Moigne, Thomas Lüttenberg
(Hrsg.): Normes culturelles et construction de la déviance.
(*Robert Jütte*) 141
- Monika Preuß, „...aber die Krone des guten Namens überragt sie.“
(*Robert Jütte*) 143
- Jeremy Barham (Hrsg.): Perspectives on Gustav Mahler; Philip V.
Bohlman: Jüdische Volksmusik; Tina Frühauf: Orgel und
Orgelmusik in deutsch-jüdischer Kultur
(*Daniel Jütte*) 145
- „Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus
Nazi-Deutschland“. Hrsg. v. Gudrun Maierhof, Chana Schütz,
Hermann Simon
(*Elwira Grözinger*) 150
- Meike Gotham: Die Rechtsnation und ihr Staat.
(*Gabriel Miller*) 153
- Matthias N. Lorenz: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck“
(*Elwira Grözinger*) 156

JÜDISCHE STUDIEN IN ALLER WELT

- Eindrücke von Forschungsreisen nach Moskau, Jerusalem und
New York
(*Jascha Nemtsov*) 158

- NACHRICHTEN 164

- RÜCKBLICKE 165

- AUTOREN 166

DIE SAMARITANER, IHRE GESCHICHTE, RELIGION UND LITERATUR

Von Sylvia Powels-Niami

1. Vorbemerkung

Über die Samaritaner, von Luther Samariter genannt, ist Nichteingeweihten kaum mehr bekannt als die neutestamentliche Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 17:11-19). Deshalb soll an dieser Stelle ein kurzer Überblick über ihre Geschichte, Religion und Literatur gegeben werden. Dabei stehen zum einen die Unterschiede zum Judentum im Vordergrund, zum anderen der Stellenwert der umfangreichen Handschriftensammlungen, die zum großen Teil noch unediert sind.

1.1. Geschichte

Die Hebräische Bibel berichtet in 2 Kg 17:24-41, dass nach der Eroberung Samarias, der Hauptstadt des Nordreiches, durch die Assyrer 721-720 v.d.Z. die Einwohner ins Exil geführt wurden und an ihrer Statt ein Völkergemisch von Deportierten aus Babylon, Hamath (Syrien) und anderen Ländern angesiedelt wurde. Nur ein Rest aus den israelitischen Stämmen Ephraim und Manasse war noch im Lande verblieben (2 Chr 34:9; Jer 41:5). Zwar nahmen die neuen Siedler die Religion des Landes an, jedoch berichtet 2 Kg 17:41: „Zwar fürchteten diese Völker den Ewigen, beteten aber auch gleichzeitig ihre Götzen an. Ihre Kinder und Kindeskinde tun bis auf den heutigen Tag, was ihre Väter getan hatten.“ Außer diesen wenigen Auskünften ist über die Geschichte der neuen Einwohnerschaft Samarias bis zur Perserzeit nichts bekannt.

Wie entstand die Feindschaft zwischen Samaritanern und Juden? Als die Exulanten von Babylon nach Judäa zurückkehrten, erboten sich die Samaritaner, beim Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels zu helfen. Ihr Angebot wurde jedoch von Serubabel, Josua und den anderen Führern zurückgewiesen. Auch Esra und Nehemia lehnten jeglichen Kontakt zwischen Juden und Samaritanern ab (Esr 4:1-3; 8ff.). Seit dieser ersten Abweisung verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den beiden Völkern, bis es zur völligen Trennung kam. Der Bruch wurde auch nach außen hin sichtbar, als gegen Ende der Perserzeit oder zur Zeit der Eroberungen Alexanders am Berg Garizim ein Tempel als Rivale des Jerusalemer Tempels errichtet wurde. Die jüdische Haltung gegenüber ihren nächsten Nachbarn wird gut im Buch Sirach (3. Jahrhundert v.d.Z. illustriert, wo die Samaritaner „das gottlose Volk, das in Sichem wohnt“ (50:26) genannt werden. Während der Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes (175-163 v.d.Z.) leugneten die Samaritaner jede engere Beziehung zu den Juden und ihrer Religion ab,¹ und in den nächsten

Jahrzehnten kam es immer wieder zu neuen Streitigkeiten. Dennoch gab es zwischen dem 5. und dem 2. Jahrhundert v.d.Z. gewisse - wenn auch gespannte - Beziehungen auf verschiedenen Gebieten. Den endgültigen Bruch zwischen den beiden Gemeinden brachten nicht die tagtäglichen Reibereien und auch nicht der Streit um den Jerusalemer Tempel; es war vielmehr die völlige Zerstörung der Stadt Samaria einschließlich des samaritanischen Tempels auf dem Berg Garizim im Jahre 129 v.d.Z. durch Johannes Hyrkanus (134-104 v.d.Z.). Danach konnte es keine Hoffnung auf Versöhnung mehr geben. Die Samaritaner behaupteten sich aber weiter als jüdische Sondergruppe mit eigener Tradition.

Als Palästina den römischen Würgegriff immer stärker zu spüren bekam, erging es den Samaritanern nicht besser als den Juden. Pontius Pilatus' Truppen metzelten im Jahre 36 n.d.Z. eine große Anzahl von ihnen am Garizim nieder. Kurz vor dem Fall Jerusalems ließ Vespasian etwa 11600 Samaritaner im Sichem ermorden. Am Ende des Krieges errichtete er eine neue Stadt (römisch Neapolis; das heutige Nablus) an dem Ort, wo bisher Sichem gestanden hatte. Das zerstörte Samaria versank in Bedeutungslosigkeit und war dem endgültigen Verfall preisgegeben.

Die Haltung des Talmud wechselt je nach dem Schriftgelehrten, der gerade zitiert wird. Der kleinere talmudische Traktat Kutim schließt, wo er von der Häresie der Samaritaner redet, mit den Worten: „Wann werden wir sie annehmen? Wann werden sie ihrem Glauben am Berge Garizim abschwören und sich zu Jerusalem und zur Auferstehung der Toten bekennen?“² Die Samaritaner leugneten (wie die Sadduzäer) eine Auferstehung von den Toten und die Unsterblichkeit der Seele.

Neben dem Stammland in Palästina hatten die Samaritaner eine weitverstreute Diaspora. Eine große samaritanische Gemeinde gab es in Ägypten schon in der Ptolemäerzeit. Sie bestand bis in das 18. Jahrhundert n.d.Z. fort. Zwischen dem 3. und 8. Jahrhundert n.d.Z. lebten Samaritaner in Babylonien und im 12. Jahrhundert in Syrien.

Mit der Christianisierung des römischen Weltreichs begannen Judenverfolgungen, die in gleichem Ausmaß auch die Samaritaner trafen, und zwar sowohl in Palästina als auch in ihren ägyptischen, römischen und babylonischen Gemeinden. Ein Aufruhr unter Konstantin im Jahre 334 n.d.Z. hatte harte Unterdrückungsmaßnahmen zur Folge. Zenon zerstörte 486 n.d.Z. den zweiten samaritanischen Tempel am Berge Garizim und errichtete an seiner Statt eine christliche Kirche. Unter Anastasius (491-518 n.d.Z.) mussten die Samaritaner wieder Verfolgungen erleiden und im Jahre 500 n.d.Z. wurde in Rom eine samaritanische Synagoge zerstört. Schließlich riefen die Samaritaner im Jahre 529 n.d.Z. während der Herrschaft Justinians ihren eigenen Kaiser

aus, mussten aber diese Herausforderung schwer bezahlen. Viele wurden ermordet und etwa 20 000 in die Sklaverei verkauft. Damit war auch die autonome Existenz der Samaritaner effektiv beendet. Die Sympathien der Parther nützten ihnen wenig, und Justinian II. (565-578 n.d.Z.) erklärte sie sogar offiziell zum „ungesetzlichen Volk“. In ihrer Verzweiflung traten viele Samaritaner zum Christentum über. Nur wenigen gelang es, als Samaritaner zu überdauern. Heute gibt es etwa 600 Samaritaner, wobei ihre Anzahl leicht steigend ist, da sie seit einiger Zeit auch jüdische Frauen heiraten dürfen. Der größere Teil von ihnen lebt heute im arabischen Nablus, der kleinere in Holon nahe Tel Aviv.

1.2 Hauptunterschiede zwischen Juden und Samaritanern

Wie die kurdischen Juden erkennen die Samaritaner vom Kanon der hebräischen Bibel nur die Torah an. Der Wortlaut der samaritanischen Torah unterscheidet sich leicht von dem der jüdischen Torah, wie sie im masoretischen Text überliefert ist. Die samaritanische Version ist im wesentlichen ein protomasoretischer Text, zu dem eine Anzahl Erweiterungen, Umstellungen, Einfügungen und Parallelen oder Entlehnungen aus anderen biblischen Büchern hinzugekommen sind. Die meisten Gelehrten nehmen an, dass diese Entwicklung des Textes noch vor der Hasmonäerzeit (2. Jahrhundert v.d.Z.) erfolgt ist, als der protomasoretische Text noch nicht fixiert war. Die Sprache der Samaritaner ist zwar das klassische Hebräisch des Pentateuch, unterscheidet sich jedoch in der Aussprache sowohl von der aschkenasischen als auch von der sephardischen Aussprachetradition. Diese Tradition stammt vermutlich aus sehr alter Zeit. Der augenfälligste Unterschied besteht in der Nichtbezeichnung der Gutturale. Die endgültige Lösung des samaritanischen Pentateuchtextes von der üblichen jüdischen protomasoretischen Überlieferung erfolgte zur Zeit des Hasmonäers Johannes Hyrkanus.

1.3 Literatur-, Kalender und Feste

In der spätrömischen Periode (3. und 4. Jahrhundert n.d.Z.) und zu Beginn des byzantinischen Zeitalters bahnte sich in der samaritanischen Literatur eine Renaissance an. Der Autor Marka, der im 4. Jahrhundert n.d.Z. eine Art haggadischen Midrasch „Memar Marka“ schrieb, verfasste dieses Werk in aramäischer Sprache. Dieser, vom jüdischen und christlichen Aramäisch abweichende Dialekt, wird bis auf den heutigen Tag verwendet. Im selben Dialekt schrieb auch der Autor Baba Rabba, ein Nationalheld der Samaritaner.

Was die Gesetzesvorschriften betrifft, so werden die 613 Ge- und Verbote nach buchstäblicher Treue beobachtet, jedoch niemals neu interpretiert. So ist

es verboten, am Schabbat auch nur die kleinste Reise zu unternehmen, außer zur Synagoge. Die am Freitag vorbereitete Nahrung darf nicht einmal warmgehalten werden.

Die Samaritaner folgen einem Kalender, der vom rabbinischen abweicht. Zweimal im Jahr - an den Halbmondfesten Zimmut-Pesach (15. Schvat) und Zimmut-Sukkot (15. Av) - schreiben die samaritanischen Priester den Kalender für die folgenden sechs Monate vor.³

Das wichtigste unter den Festen ist das Pesachfest, das bis heute nur am Berg Garizim gefeiert werden kann, und zwar nach buchstäblicher Auslegung des Textes von Ex 23:15 am Tage nach dem Schabbat. Die Opferfeier ist eine Wiederbelebung vorexilischer Riten, wie sie im Nordreich begangen wurden, obwohl auch der Einfluss jüdischer Riten aus nachexilischer Zeit bis zur Zeit der Hasmonäer erkennbar ist. Vorschriften und Zeremonien des rabbinischen oder zeitgenössischen Judentums haben sich auf das Zeremoniell nicht ausgewirkt.

Das Pesachopfer auf dem Berg Garizim zieht jedes Jahr viele Touristen und Neugierige an und wurde auch in früheren Jahrhunderten von Pilgern und Reisenden häufig beschrieben. Angeführt von ihrem Hohenpriester, zieht die ganze Gemeinde in einer Prozession (*ḥag*) auf den Gipfel des heiligen Berges Garizim und kommt dort am Abend des 14. Nisan an (Ex 12:2-6). Am Altar des unter freiem Himmel gelegenen Heiligtums werden sieben Lämmer - für jede Familie der Gemeinde eins - geschlachtet. Dieser Altar besteht aus einer Brennofengrube, in der ein Feuer brennt; am unteren Ende befinden sich Becken mit Wasser. Nachdem die Tiere rituell geschlachtet worden sind, nehmen die Mitglieder der Gemeinschaft einen Ysopzweig (hebr. *'ezov*, Ex 12:22 u.ö.) und besprengen sich zur rituellen Reinigung mit Blut. Die Türpfosten der Häuser sowie die Augenlider der Kinder werden mit dem Zeichen Gottes versehen, damit der Engel des Todes beim Anblick dieses Zeichens die Kinder Israel erkenne und vorüberziehen möge (Ex 12:21-24). Die vorbereiteten Opfertiere werden gebunden, gesalzen und auf Spieße gesteckt. Danach werden sie senkrecht in die drei Meter tiefe Brennofengrube gelegt. Dieselbe wird mit einem hölzernen Deckel, Kräutern und Ton abgedeckt, wobei die Enden der Spieße als sichtbares Zeugnis des Pesachopfers herauschauen. Das Feuer brennt drei Stunden, und um Mitternacht ist das Fleisch gar. Die Familien eilen mit großen, flachen Schüsseln herbei. Der Ton wird aufgebrochen und die Tiere herausgeholt. Anschließend bekommt jede Familie ihren Anteil des Opfertieres und ihren Anteil der bitteren Kräuter, die zusammen mit dem Fleisch gegessen werden.

Der Festkalender der Samaritaner kennt die sieben im Pentateuch genannten Feste: Pesach, Mazzot (Fest der ungesäuerten Brote), Schawu'ot

(das immer auf einen Sonntag fällt), Yom Teru'ah (Neujahr oder Tag des Posaunenschalls; nicht wie bei den Juden Rosch ha-Schanah genannt), Yom ha-Kippurim (Versöhnungstag), Sukkot (oder Laubhüttenfest, bei dem jedoch Lulav und Etrog unbekannt sind) und Mo'ed Schemini (achter Tag des Laubhüttenfestes).⁴

2. Die samaritanischen Handschriften

Die samaritanischen Handschriften⁵ sind in drei Sprachen überliefert: Hebräisch, samaritanisches Aramäisch und Arabisch. Die verwendete Schrift ist (außer bei den arabischsprachigen Hss) die seinerzeit in Palästina gebräuchliche althebräische Schrift, von der eine Majuskel- und eine Minuskel-Form existieren.⁶ Demgegenüber entschieden die Rabbinen von Jerusalem zwischen 70 und 135 n.d.Z., dass die aus der aramäischen Schrift abgeleitete Quadratschrift die ausschließliche Schrift für biblische Dokumente zu sein habe. Bei den Samaritanern ist die althebräische Schrift reserviert für Torah-Rollen, Liturgien und Kalender. Für historische, grammatische und wissenschaftlichen Werke verwendet man die arabische Sprache und Schrift.

2.1 Die Entstehung der Hss-Sammlungen

Heute existieren Sammlungen samaritanischer Hss in etwa 70 öffentlichen Bibliotheken und einigen Privatsammlungen. Die Bibliotheken befinden sich vorzugsweise in Europa, Nordamerika und Israel, d.h. mit Ausnahme der in der Bibliothek des samaritanischen Hohenpriesters in Nablus (seit 1987 Joseph ben Ab-Ḥisda) und der dortigen Synagoge verbliebenen Hss, sind alle weiteren Hss in den letzten 400 Jahren in abendländischen Besitz übergegangen. Für die Samaritaner selbst hatte dieser Transfer mehrere positive Aspekte: Die sorgfältige Aufbewahrung der Hss in westlichen Bibliotheken führte dazu, dass auch die Samaritaner ihren Hss mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt widmeten und für ihren eigenen Gebrauch neue Kopien herstellten. Die alten und auch die neueren Hss entwickelten sich zu einem Handelsartikel und ermöglichten der Gemeinde das physische Überleben. Das Interesse an ihren Bräuchen und ihrer Literatur, das sie in zahlreichen Gelehrten weckten, stärkte ihr Selbstbewusstsein. Heute gibt es in Holon ein offizielles Zentrum für samaritanische Studien, das auch eine Zeitschrift „A.B. (Alef-Bet) - The Samaritan News“ in den drei Sprachen der Samaritaner herausgibt.

Die meisten Hss kamen im 17. Jahrhundert nach Europa. Sie stammten ursprünglich aus Nablus, Kairo und Damaskus. Das vorrangige Interesse der europäischen Gelehrten galt den Pentateuch-Hss, die im Zusammenhang

mit dem Druck der polyglotten Bibelausgaben eine besondere Rolle spielten. Daneben spielten die Chroniken Der Samaritaner, wie das „Sefer Yehoschu‘a“ (das nichts mit dem Buch der hebräischen Bibel zu tun hat), eine große Rolle. Auch ein dreisprachiges Glossar (samaritanisch-Hebräisch, Arabisch, samaritanisch-Aramäisch) diente zur Erschließung des besonderen samaritanischen Wortschatzes.⁷

Anfang des 19. Jahrhunderts gab es einen bemerkenswerten Briefwechsel zwischen dem französischen Gelehrten Silvestre de Sacy und der samaritanischen Gemeinde, bei der u.a. Kalenderfragen angeschnitten wurden.⁸ Dabei handelt es sich um die ersten persönlichen Kontakte der samaritanischen Gemeinde mit einem europäischen Gelehrten.

Von den großen Sammlungen samaritanischer Hss will ich hier nur die wichtigsten nennen.⁹ Die Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, in Berlin besitzt 43 Hss, die sie nach Steinschneiders Katalog von 1897 erwarb; die Freie Universität Berlin, Seminar für Semitistik und Arabistik 43 Hss (Sam 1-43), die im Rahmen eines Forschungsprojektes erworben wurden; die Jewish National Library in Jerusalem besitzt etwa 70 Hss, darunter zwei frühe Torahrollen aus dem 13. und 14. Jahrhundert; die State Public Library M.E. Saltykov Šcedrin in St. Petersburg besitzt 970 Hss unterschiedlichen Umfangs, die teilweise fragmentarischer Natur sind, darunter 27 Torahrollen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert. Die meisten Hss wurden von dem Karäer Abraham Firkowicz gesammelt und 1870 von der kaiserlichen Bibliothek aufgekauft. Eine der größten Sammlungen befindet sich auch in der John Rylands University Library in Manchester (373 Hss), die größtenteils aus der Sammlung von Moses Gaster stammen, der die Hss im Jahre 1954 der Bibliothek vermachte.

Nicht immer sind die Angaben über die in den Bibliotheken und privaten Sammlungen verstreuten Hss zuverlässig. Sie wurden zwar gesammelt und eingelagert, aber zum großen Teil nicht zuverlässig katalogisiert, geschweige denn erschlossen. Mitte der sechziger Jahre rief deshalb der Leiter des Seminars für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, Professor Dr. Rudolf Macuch, ein Forschungsprojekt ins Leben, das sich die vorrangige Aufgabe stellte, im Rahmen der Publikationsreihe ‚*Studia Samaritana*‘ Handschriftenkataloge bisher nicht katalogisierter samaritanischer Hss zu erstellen und darüber hinaus wichtige Quellenwerke der Samaritaner, zu denen bisher kein Zugang bestanden hatte, in kritischer Edition, Übersetzung und Kommentierung der Wissenschaft zugänglich zu machen. Dies geschah und geschieht auch nach dem Tode von Professor Macuch im Jahre 1993 in enger Kommunikation mit europäischen und außereuropäischen Gelehrten sowie der samaritanischen Gemeinde selbst.

2.2 Inhalt der Hss

Inhaltlich können die samaritanischen Hss folgendermaßen kategorisiert werden:

a) Pentateuch-Hss, Kommentare zum Pentateuch, Liturgien für Festtage

In den meisten Hss-Sammlungen dominiert diese Gruppe. Die Liturgien bestehen größtenteils aus liturgischer Dichtung, die sich seit der aramäischen Periode stark vermehrt hat. Sie ist in einer eigentümlichen hebräisch-aramäischen Mischsprache verfasst und orientiert sich noch immer an den klassischen Vorbildern Marka, Dara und Dustan.

In der liturgischen Dichtung stehen folgende Themen im Vordergrund: Die Offenbarung Gottes, die Schöpfung, die Schöpfung des Menschen, Moses und die levitischen Priester, Gott, seine Verordnungen, der Mensch und die Sünde, der Tod des Propheten Moses und seine Glorifizierung, die Erwartung des Erlösers Ta'eb (von aramäisch twb = hebräisch šwb „wiederkehren“).

b) Haggadische und halachische Werke (in arabischer Sprache)

In diesen Werken geht es im wesentlichen um die Unterschiede zwischen Samaritanern, Karäern und dem rabbinischen Judentum. Zu einer genauen Beurteilung dieser Texte, ihrer Tradition und ihres Einflusses auf die Entwicklung des rabbinischen Judentums wird man jedoch erst nach ihrer Erschließung gelangen können.

c) Historische Werke und Chroniken

Die vier wichtigsten samaritanischen Chroniken (Tolidah, das samaritanische Josua-Buch, Chronik von Abu l-Fath, Adler-Chronik) wurden zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert verfasst und stellen wertvolle ergänzende Quellen zur samaritanischen und jüdischen Geschichte dar.

d) Wörterbücher und grammatische Werke

Die meisten grammatischen Werke der Samaritaner wurden zwischen dem 10. und 14. Jahrhundert verfasst. Die Autoren waren Gelehrte, die auch darüber hinaus bekannt waren für ihre literarische Aktivität auf dem Gebiet der Pentateuchexegese und Liturgie. Besonders interessant sind die Grammatiken im Hinblick auf die besondere Aussprachetradition des Samaritanisch-Hebräischen. Einundzwanzig Werke wurden von Z. Ben-Ḥayyim einer kritischen Edition unterzogen und ins Hebräische übersetzt.¹⁰

e) Astronomische und astrologische Werke, Kalender

Eine Analyse der astronomischen Tafeln und Berechnungen der Samaritaner

zeigt eine Änhängigkeit von den indischen und jüdisch-arabischen Tafeln zur Berechnung von Konjunktion, Opposition, bzw. Sonnen- und Mondfinsternissen. Auch die astrologischen Texte basieren auf jüdisch-arabischen Quellen. Was die Juden anbelangt, so hatten sie schon vor dem Aufkommen des Islam Kenntnis der persischen Zīg-Literatur (astronomische Tafelwerke) und waren auch die Hauptübersetzer dieser Tafeln aus dem Arabischen ins Spanische am Hof Alfonsos des X. (des 'Weisen', 1252-1284) in Toledo.¹¹

f) Eheverträge und Scheidungsurkunden

Eheverträge und Scheidungsurkunden sind seit dem 16. Jahrhundert erhalten. Interessanterweise wird der Ausdruck: 'Ketubbah' in diesen Urkunden nicht gebraucht und auch sonst besteht keine enge Beziehung zwischen samaritanischen gegenüber rabbinischen und karäischen Urkunden hergestellt. Vertragssprache ist hebräisch durchsetzt mit aramäischen und arabischen Termini.¹²

g) Rechtsliteratur

Die beiden Hauptwerke dieser Gattung sind das „Kitāb al-Kāfī“, geschrieben im Jahre 1042 von Yusuf ben Salama al-'Askarī¹³ und das „Kitāb at-Tabbāh“ von Abu l-Ḥasan as-Sūrī, geschrieben zwischen 1030 und 1040.¹⁴ Beide Werke dienen der Abgrenzung der juristischen Position der Samaritaner gegenüber dem Islam, dem rabbinischen Judentum und den Karäern. Ein weiteres juristisches Werk befasst sich mit dem Erbrecht. Das Werk ist getragen vom Bestreben des Autors, das samaritanische Erbrecht gegen das Eindringen muslimischer Rechtsgrundsätze zu verteidigen.¹⁵

3. *Der gegenwärtige Stand der Samaritanerforschung*

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahmen die samaritanischen Studien einen vorher nie gekannten Aufschwung. Das lag in erster Linie daran, dass die direkten Kontakte zu den Samaritanern zunahmen, so dass viele Irrtümer hinsichtlich ihrer Aussprachetradition ausgeräumt werden konnten. Die Standardwerke zu diesem Thema sind die bereits erwähnten Veröffentlichungen meiner Lehrer Zeev Ben-Ḥayyim und Rudolf Macuch. Diese beiden Gelehrten haben den größten Teil ihres wissenschaftlichen Lebens mit samaritanistischen Studien verbracht und sich persönlich für die Durchführung vieler wichtiger Aufgaben auf dem Gebiet der hebräischen, aramäischen und arabischen Literatur der Samaritaner eingesetzt. Dies gilt auch für Zeev Ben-Ḥayyims Schüler Abraham Tal, Professor an der Universität Tel Aviv, der eine kritische Edition des samaritanischen Targum veröffentlicht hat.¹⁶ Durch diese Edition wurden die Voraussetzungen für die Erstellung

eines digitalen „samaritanisch-aramäischen Wörterbuches“ (Ben-Ḥayyim /Tal) geschaffen. Ein weiterer Schüler Ben-Ḥayyims, Haseeb Shehadeh, erstellte eine kritische Edition der arabischen Versionen des samaritanischen Pentateuchs.¹⁷ Diese war wegen der großen Diversität der Hss mit ähnlichen Schwierigkeiten verbunden wie die Edition des samaritanischen Targum.

Die Abteilung Samaritanistik des Berliner Instituts hat in der Reihe ‚Studia Samaritana‘ eine beeindruckende Zahl von Schlüsseleditionen und wissenschaftlichen Beiträgen vorgelegt. Das Institut besitzt neben der Sammlung von Original-Hss eine fast vollständige Mikrofilm-Sammlung der in der Welt verstreuten samaritanischen Handschriften.

Im Jahre 1987 formierte sich in Paris die Société d’Études Samaritaines (SES), die es sich zum Ziel gesetzt hatte, die samaritanistischen Studien im Rahmen von regelmäßig stattfindenden Kongressen und Tagungen weltweit zu fördern. Vor allem sollten hier auch die Nachwuchsforscher die Möglichkeit erhalten, ihre aktuellen Forschungsergebnisse der Öffentlichkeit vorzustellen. Der „First International Congress for Samaritan Studies“ fand vom 10.-14. April 1988 im Ben-Zvi Institute der Universität Tel Aviv statt. Die erfreuliche Anzahl von über 30 Teilnehmern deckte das gesamte Spektrum der samaritanistischen Forschung ab. Auch die Samaritaner selbst leisteten hierzu ihren Beitrag. Weitere Kongresse folgten u.a. in Oxford, Paris und Mailand. Über laufende Arbeiten und Forschungsergebnisse informiert die „Lettre Annuelle de la Société d’Études Samaritaines“, aus der ersichtlich ist, dass sich die samaritanistischen Studien zukünftig wohl vorrangig zwei Themenkreisen widmen werden: zum einen dem Studium der samaritanischen Hermeneutik im Vergleich mit anderen palästinensisch-hermeneutischen Traditionen; zum anderen der noch umfangreicheren arabischen Literatur der Samaritaner.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Josephus, Flavius: Des Flavius Josephus jüdische Altertümer. XII, 5,5. Wiesbaden 1994, S. 98-100.
- 2 Vgl. Ferdinand Dexinger: Samaritan Eschatology. In: Alan, D. Crown: The Samaritans. Tübingen 1989, S. 266-292; hier S. 281-284.
- 3 Vgl. Näheres zum Kalender bei Powels, Sylvia: Der Kalender der Samaritaner anhand des Kitāb ḥisāb as-sinīn und anderer Handschriften. Studia Samaritana Bd. III hrsg. von Rudolf Macuch. Berlin/New York 1977; dies.: The Samaritan Calendar and the Roots of Samaritan Chronology. In: Alan D. Crown, The Samaritans. Tübingen 1989, S. 691-742; dies.: Relations between Samaritan and Arabic Astronomical Calculations. In: Abr Nahrain 25 (1987), S. 92-142.
- 4 Vgl. Powels: Der Kalender, S. 110-139.
- 5 Im Folgenden mit Hss abgekürzt.

- 6 In der Hasmonäerzeit (150-30 v.d.Z.) trennte sich der Pentateuchtext der Samaritaner vom Hauptstrom der Überlieferung. Diese neue Entwicklung zeichnet sich in der Reihe der Handschriften aus Qumran sowie in der Münzprägung der beiden jüdischen Aufstände und den ältesten Inschriften der Samaritaner ab. Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels (70 n.Z.) entwickelte die Schrift einen quadratischeren, eckigern Stil, dessen älteste Gestalt der Papyrus Nash um 150 v.d.Z. zeigt. Nach 70 n.d.Z. verschwand die Kursivschrift aus dem literarischen Gebrauch, da sie – wie die Briefe Bar-Kochbas, die in der Wüste von Juda gefunden wurden, zeigen – viel zu kompliziert geworden war.
- 7 Veröffentlicht wurde der Glossar erst 1957 von Z. Ben-Hayyim im 2. Band seiner fünfbandigen Schriftenreihe: *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* (LOTS, hebräisch), S. 439-616.
- 8 *Notices et Extraits de divers Manuscrits Arabes et autres. Tome XI,2: Correspondance des Samaritains de Naplouse pendant les années 1808 et suivants.* Paris 1829.
- 9 Eine vollständige Liste der Bibliotheken mit ausführlichen Angaben findet sich bei Rothschild, Jean Pierre: *Samaritan Manuscripts*. In: Alan D. Crown, *The Samaritans*. Tübingen 1989, S. 771-794.
- 10 Ben-Hayyim, Z.: LOTS, 2 Bde, Jerusalem 1957. Auf der Basis der Grammatiken, Wörterbücher sowie Original-Tonbandaufnahmen schrieb Rudolf Macuch seine Standardwerke: *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, ‚*Studia Samaritana*‘ Bd. I, Berlin 1969 und *Grammatik des samaritanischen Aramäisch mit einem philogischen Register von S. Powels-Niami*, ‚*Studia Samaritana*‘ Bd. IV, Berlin/New York 1982.
- 11 In meinem Artikel „*The Samaritans and Astrology*“ (in: *New Samaritan Studies of the Société d’Études Samaritaines. Essays in Honour of G.D. Sixdenier*; ed. by Alan D. Crown & Lucy Davey, Vols. III and IV. Mandelbaum Publishing, University of Sydney, Studies in Judaica, No. 5, 1995, pp. 259-280) habe ich indische und samaritanische astrologische Diagramme miteinander verglichen, um deren Abhängigkeit voneinander zu zeigen. Zum Kalender siehe weiter oben.
- 12 Vgl. Pummer, Reinhard: *New Samaritan Studies*. Sydney [1995], S. 529-550.
- 13 Noja, Sergio: *Il Kitāb al-kāfī dei Samaritani*, Napoli 1970.
- 14 Wedel, Gerhard: *Kitāb aṭ-Ṭabbāh des Samaritaners Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils: Berlin 1987.
- 15 Pohl, Heinz: *Kitāb al-Mīrāt*. Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abū Iṣḥāq Ibrāhīm. *Studia Samaritana* Bd. II, hrsg. von Rudolf Macuch. Berlin/New York 1974.
- 16 Tal, Abraham: *The Samaritan Targum of the Pentateuch. A critical Edition*. 3 vols. Tel-Aviv 1980f 1981 and 1983.
- 17 Shehadeh, Haseeb: *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*. Ph.D. Thesis, Jerusalem 1977.

DER AUFBAU DES BUCHES SOHAR*

Von Ronit Meroz**

1. Einführung

Der Sohar berichtet von den Geheimnissen des Kosmos; nur von sich selbst weiß er nichts zu berichten. Urzeit und Endzeit werden enthüllt, aber seine eigene Entstehung bleibt verborgen.

R. Isaak von Akko - der Erste, der sich über den Ursprung des Sohar Gedanken machte - hat bereits die Hauptfragen herausgestellt: Rabbinen der Frühzeit sollen ihn geschrieben haben; war es R. Schimon bar Jochai bald nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Land Israel oder etwa R. Moses de Leon, ein Zeitgenosse von R. Isaak im christlichen Spanien? Liegt hier eine himmlische Offenbarung vor oder das Werk eines geldgierigen Fälschers?¹

Viele Generationen haben sich darüber den Kopf zerbrochen, und die Meinungen gingen hin und her.² Die Frage der Urheberschaft blieb ungelöst, bis eine Forscherpersönlichkeit wie Gershom Scholem das Problem zumindest für die akademische Welt löste: Dieses wunderbare, gewaltige Opus habe kein anderer verfasst als R. Moses de Leon.³ Bereits eine Generation danach drangen Unruhe und Zweifel ein - Yehuda Liebes hat auf Spannungen innerhalb des Sohar hingewiesen, auf Deutungsversuche eines Teils gegenüber dem anderen und auf das Vorliegen verschiedener Editionen und Versionen von Teilen des Buches. Daraus hat er den Schluss gezogen, der Sohar sei nicht aus der Feder eines einzigen Verfassers hervorgegangen, sondern aus einem Kreis, in dem R. Moses de Leon vielleicht eine führende Position innehatte.⁴

Die Annahme, dass hinter der Abfassung des Sohar nicht eine einzelne Persönlichkeit steht, sondern ein Plural von Autoren, habe ich mir zueigen gemacht und daraufhin weiter gefragt, wie weit sich innerhalb des Sohar eigenständige und deutlich unterscheidbare Texteinheiten ausmachen lassen, die von verschiedenen Verfassern stammen.⁵ Schon bei oberflächlicher Betrachtung des Buches in seiner gedruckten Form springen drei Komplexe ins Auge, die sich voneinander unterscheiden und auf verschiedene Verfasser zurückführen lassen, und sei es nur weil sie jeweils eine eigene Überschrift tragen. Es handelt sich um die 'Mischna' und 'Tossefta' genannten Stücke, die ich hier kurz als die *Mischnajot* bezeichnen möchte, um *Sitre Tora* (die "Geheimnisse der Tora") und um *Midrasch ha-neelam* (den "verborgenen Midrasch"). Allerdings ist damit nur ein Bruchteil vom Gesamtumfang des Sohar erfasst; auch die verbleibende Hauptmenge des Textes ist nicht homogen, sondern trägt Züge mehrfacher Verfasserschaft.

Das Hauptkriterium, das ich zur Rekonstruktion weiterer Elemente, aus denen der Sohar in der uns vorliegenden Form zusammengesetzt ist, verwendet habe, ist formkritischer Art. Ich habe Texteinheiten zunächst aufgrund aus-

schließlich literarischer Merkmale abgegrenzt, und erst dann innerhalb der so gefundenen Bausteine wieder nach der Einheitlichkeit des kabbalistischen Gedankenguts gefragt, ob sich womöglich Lösungen für die von Liebes beobachteten Unstimmigkeiten abzeichnen. Angesichts der verbreiteten Verwendung literarischer Kriterien sowohl zur Unterscheidung von Texteinheiten innerhalb eines größeren Corpus als auch zur Zuweisung von verschiedenen Texten an einen bestimmten Verfasser steht eigentlich nichts im Wege, diese Methode auch im Bereich der Kabbalaforschung und insbesondere für die Untersuchung des Sohar heranzuziehen. Faktisch gibt es bereits Arbeiten, die methodisch so ähnlich an einzelne Stücke des Sohar herangehen, wobei etwa Texte, die nach der gedruckten Ausgabe dem eigentlichen Sohar angehören, herausgelöst und dem *Midrasch ha-neelam* oder den *Tikkune ha-Sohar* oder dergleichen zugeordnet wurden.⁶ Die weitreichende Anwendung der literarkritischen Methode hier soll an ihren Ergebnissen geprüft werden: ob sie zu literarisch und gedanklich mehr oder weniger homogenen Texteinheiten führt, die jeweils für sich stehen können.

Die drei oben genannten Texteinheiten erweisen sich in der Tat als geeignete Objekte für die Anwendung literarkritischer Methodik, zumal bereits Versuche gemacht worden sind, sie auf ihre literarischen Besonderheiten und ihren ideellen Gehalt hin zu untersuchen.⁷ Hier will ich nicht deren gesamten Befund wiederholen, nur auf eine markante Besonderheit hinweisen: Dank seiner sorgfältigen Stilanalyse der *Mischnajot* ist es Gottlieb gelungen, deren Umfang jeweils auf den Satz genau zu bestimmen, obwohl sie häufig ohne klare Abgrenzung in die *Sitre Tora* eingebettet sind; so scharf vermag er die stilistischen Unterschiede zwischen *Mischnajot* und *Sitre Tora* zu fassen.⁸ Trotzdem ist er nicht von Scholems Feststellung abgewichen, wonach die beiden Texteinheiten sowie sämtliche Teile des Sohar ein geschlossenes Ganzes bildeten;⁹ nicht einmal einen Versuch zur Erklärung seiner literarischen Beobachtungen hat er gemacht.

Diesen drei Texteinheiten möchte ich eine vierte an die Seite stellen, die sich ebenfalls durch deutliche stilistische und inhaltliche Merkmale auszeichnet, nämlich die kurze Einheit *Sifra de-Zeniuta* ("Buch der Verborgenheit"), mit der sich besonders Tishby und Liebes befasst haben.¹⁰

Allerdings ist es mit der Unterscheidung dieser vier Texteinheiten nicht getan, vielmehr müssen wir uns dem eigentlichen Sohartext zuwenden. Dieser wird in den gedruckten Ausgaben als exegetischer Midrasch präsentiert. Sowohl die Drucke als auch die Handschriften weisen in der Regel einen durchlaufenden Text auf, der nur durch die Anführung der jeweils ausgelegten Bibelverse gegliedert ist. Doch eine eingehendere Lektüre führt zu einer Untergliederung des Textes nach inhaltlichen und stilistischen Kriterien. Meiner Arbeit lege ich

die grundsätzliche Unterscheidung in zwei Textsorten zugrunde: Zum einen den erzählerischen Komplex, der nach meiner Schätzung nicht mehr als ein Drittel vom Gesamtumfang des Sohar ausmacht (und seinerseits exegetische Stücke enthält), zum anderen eigenständige exegetische Texte ohne narrative Einbettung. Mit dem exegetischen Teil will ich mich hier nicht befassen; ich will nur soviel sagen, dass auch die exegetischen Stücke keineswegs aus einem Guss sind, sondern weiterer Differenzierung bedürfen. Den erzählerischen Teil dagegen will ich als den epischen Komplex aus dem Gesamtkorpus des Sohar herausgreifen; einen Teil davon behandle ich unter dem Namen 'das epische Corpus', wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Zunächst will ich die Merkmale des epischen Corpus darlegen; darauf folgt eine Darstellung der inneren Beziehungen zwischen den fünf hier angesprochenen Texteinheiten, nämlich *Mischmajot*, *Sitre Tora*, *Midrasch ha-neelam*, *Sifra de-Zeniuta* und dem epischen Corpus. Zu guter Letzt will ich auf Fragen nach der Redaktion des Sohar eingehen.

2. Das epische Corpus

Unter der Bezeichnung 'das epische Corpus' subsumiere ich nicht alle im Sohar vorkommenden Erzählungen, sondern nur solche, die unter zwei Kategorien fallen, die ich sogleich vorführen werde. Ich will nur noch vorausschicken, dass ich soharisches Erzählgut in sämtlichen Teilen des Textes aufsuche, weil sich bei der graphischen Anordnung der Abschnitte im Druck bekanntlich viele Fehler bei der Zuordnung zu dieser oder jener Texteinheit ergeben haben. Daher ist für mich die drucktechnische Platzierung eines Abschnitts in diesem oder jenem Kontext nurmehr ein erster Anhaltspunkt; ein gewichtigeres Argument bietet die literarische Einheitlichkeit.

Meine Kriterien für die Aufnahme von Erzählungen ins epische Corpus sind folgende: Erstens müssen die in der Erzählung auftretenden Personen dem festen Kreis um R. Schimon b. Jochai angehören; sie sind im eigentlichen Sohar häufig erwähnt, und ihr Aktionsbereich ist hauptsächlich diese Welt (im Unterschied zum Paradies).¹¹ Dadurch fallen aus dem epischen Corpus die Erzählungen heraus, in denen Personen vorkommen, die keine feste Beziehung zu R. Schimon b. Jochai haben, etwa die überwiegend im *Midrasch ha-neelam* genannten Rabbinen: R. Akiba, R. Chagai, R. Simlai u.a. So rechne ich z. B. eine schöne und reichhaltige Erzählung, die im *Midrasch ha-neelam* steht und den Tod von R. Elieser dem Großen schildert,¹² nicht zum epischen Corpus, denn dort sind die handelnden Personen R. Elieser der Große, dessen Sohn R. Hyrkanos und R. Akiba, die allesamt nicht als zum engeren Kreis um R. Schimon b. Jochai gehörig dargestellt werden.

Das zweite Kriterium ist ein formales: Die Erzählungen müssen in sich geschlossen und eigenständig sein; solche textuale Einheiten nenne ich Szenen. Jede Szene ist nach diesem Kriterium ein Gebilde mit Rahmenformeln und eingestreuten exegetischen Elementen; eine vollausgebildete Szene umfasst Auslegungen sowie Eröffnungs- und Abschlussformel, häufig noch eine oder mehrere Formeln zur Markierung von Unterabschnitten. Da jedoch die Struktur vieler Szenen im Zuge der Überlieferung beschädigt worden ist, sind auch Szenen, die heutzutage nunmehr eines der Formelemente, etwa nur Eröffnungs- oder nur Abschlussformel, aufweisen, dem epischen Corpus zugerechnet worden, wobei ich hoffe, dass sorgfältige Untersuchung der Handschriften hie und da die Wiederherstellung einer verstümmelten Szene ermöglichen wird.

Hier ist die Bemerkung am Platze, dass Isaiah Tishby und Forscher seiner Generation die Erzählungen des Sohar als Schriftauslegung mit Rahmenerzählung auffassten, wobei sie dem erzählerischen Rahmen wenig eigenen Wert zumaßen. Dagegen hat Yehuda Liebes in seinem Aufsatz über die messianischen Vorstellungen des Sohar gezeigt, dass Schriftauslegung und Rahmenerzählung gleichermaßen an der Vermittlung der theologischen Aussage beteiligt sind, so dass das Erzählerische vom Exegetischen nicht zu trennen ist. Daher möchte ich hier im Unterschied zur Terminologie der älteren hebräischen Soharforschung für die beiden Komponenten der soharischen Erzählung, die zusammen die gedankliche Botschaft vermitteln, die Bezeichnung Auslegung und Rahmenformeln einführen, denn die narrative Funktion ist nicht auf die sogenannte Rahmenerzählung beschränkt.

In der Eröffnungsformel werden in der Regel die in der betreffenden Szene auftretenden Personen samt ihrer jeweiligen Beschäftigung aufgeführt; häufig gibt es auch Angaben zu Ort und Zeit.¹³

Die Abschlussformeln weisen große Vielfalt auf. Häufig enthalten sie Ausdruck von Lob (das Tun von R. Schimon b. Jochai oder Mitgliedern seines Kreises wird gutgeheißen), wobei die positive Bewertung auch durch Gebärden ausgedrückt sein kann, etwa durch Kuss und dergleichen; Ausdruck von Tadel, besonders gegenüber der Welt, die sich der neuen Botschaft verschließt; gelegentlich auch relativ schematische Formeln mit Ausblick auf die künftige Erlösung.¹⁴

Die Untergliederungsformeln können dem Muster der Eröffnungsformeln folgen, indem sie andere Personen innerhalb einer Szene und deren Tun einführen oder Wechsel von Ort und Zeit angeben. Sie können aber auch den Abschlussformeln entsprechen, indem sie Lob oder Tadel äußern.¹⁵ Bei diesen inneren Gliederungsformeln besteht die Gefahr, dass der flüchtige Leser sie als Abschluss- oder Eröffnungsformeln missversteht. Dieser Umstand hat anscheinend sowohl die mittelalterlichen Abschreiber als auch deren Nachfolger

dazu veranlasst, die Szenen abubrechen und zu selbständigen Einheiten zu machen.¹⁶

Das Kriterium der Abgegrenztheit durch Rahmenformeln disqualifiziert einige Erzählungen und Teile davon, vor allem solche im *Midrasch ha-neelam*. Dort stehen häufig Erzählfragmente im Umfang von ein bis zwei Zeilen, die in einen exegetischen Kontext eingebettet sind, d.h. nicht die Schriftauslegung ist Teil einer weiter gespannten Erzählung, sondern umgekehrt.¹⁷ Ein weiteres Beispiel dafür ist die Predigt von Rav Hamnuna dem Greis, die zum eigentlichen Sohar gehört.¹⁸ Diese Schriftauslegung, worin die Buchstaben des hebräischen Alphabets behandelt sind, die an der Erschaffung der Welt beteiligt waren, enthält allerlei erzählerische Elemente, doch diese sind allesamt Bestandteil der Schriftauslegung, und die wiederum weist keine Rahmenformeln auf, die sie zur Erzählung machen würden. Auf der anderen Seite lassen sich durch Anwendung unserer Kriterien auch Erzählungen im *Midrasch ha-neelam* ausmachen, die eigentlich dem epischen Corpus angehören. Hier fällt besonders die Szene auf, die ich als die Initiation des R. Chija bezeichne; sie entspricht nicht nur beiden oben aufgestellten Kriterien, sondern fügt sich auch gut in das epische Corpus ein, wie im Folgenden zu zeigen.¹⁹

Nach Zusammenstellung sämtlicher Erzählungen, auf die unsere Kriterien zutreffen, stellt sich heraus, dass auch sie nicht homogen ist. Formal lassen sich die dem epischen Corpus zugehörigen Texte in drei Gruppen gliedern:

a) die schlichteste, wo die Rahmenformeln sehr knapp gehalten sind und inhaltlich dürftig. Zwischen dem erzählerischen Rahmen und dem exegetischen Inhalt besteht kein erkennbarer Zusammenhang. Diese Erzählungen fallen in der Regel nicht als solche auf. So besteht etwa im *Midrasch ha-neelam* zu Gen 18-22 (Sohar I 107b-108a) das erzählerische Element nur darin, dass R. Isaak und R. Juda gemeinsam unterwegs sind und sich unterhalten (über die Generation der Sintflut und die Bewohner von Sodom).

b) die gewöhnliche, wo die Rahmenformeln umfangreicher und detaillierter sind. Zwischen dem Rahmen und dem exegetischen Inhalt besteht ein deutlich wahrnehmbarer allegorischer Zusammenhang. So wird es etwa Nacht, und die beteiligten Personen unterhalten sich über die kosmischen Vorgänge, die sich jeweils um Mitternacht in den oberen Welten vollziehen; ein Beispiel dafür ist die Szene 'Zwischen Nacht und Morgen'.²⁰

c) die raffinierteste, wo sich die Rahmenformeln häufig zu eigenen Erzähleinheiten verdichtet haben. Die Beziehungen zwischen Rahmen und exegetischem Gehalt sind komplex und raffiniert, so dass eins nicht ohne das andere verständlich wird; die Handlung entfaltet sich durch die Auslegungen nicht weniger als durch die Rahmenformeln. Zu dieser Gruppe gehören schöne Erzählungen, die dem Leser ins Auge fallen - die *Idrot*²¹, die Erzählungen des 'K indes' (*Januka*)²², die Erzählungen des Greises von *Mischpatim*²³ u.a.

Unter den reich ausgebauten Szenen finden sich etliche, die eine 'interne Datierung' aufweisen, die direkt oder indirekt ausgedrückt sein kann. Die Beispiele für direkte Datierung sind recht zahlreich; so ist etwa in der Einleitung zur *Idra suta* auf drei Ereignisse beziehungsweise drei Szenen Bezug genommen, die zeitlich früher liegen: R. Schimon b. Jochai spricht vom Tag seiner Erkrankung, als er zum Paradies emporstieg und sich dort einen Platz aussuchte²⁴; er lädt R. Isaak ein, mit ihm zusammen zu sterben, denn in der Szene 'Vertreibung des Todesengels' war es R. Schimon b. Jochai gelungen, R. Isaaks Tod hinauszuschieben, bis er selbst sterben würde;²⁵ außerdem vergleicht R. Schimon b. Jochai zwischen der Einberufung der *Idra suta* und der der *Idra rabba*, wodurch ebenfalls eine zeitliche Abfolge konstatiert wird.

Indirekte Datierungen finden sich sogar noch häufiger; ohne sie wäre es gar nicht möglich, genügend Szenen zusammenzustellen, die eine einigermaßen bedeutsame Folge bilden. Die Hinweise sind so dezent, dass man Schwierigkeiten hat, den dadurch gestifteten Handlungskonnex überhaupt zu erkennen. Etliche Beispiele für indirekte Datierung sollen weiter unten folgen; hier will ich nur die Worte des *Januka* (des 'Kindes') nennen, wo der Sohn von Rav Hamnuna dem Greis zu den Mitgliedern des Kreises sagt: "Wenn ihr nach meinem Vater fragt - der ist gestorben, aber jeden Tag, wenn heilige Fromme unterwegs sind, reitet er auf dem Esel hinter ihnen her. Und wenn ihr Hochheilige seid, wie habt ihr ihn dann nicht auf dem Esel hinter euch herreiten gefunden? ... Denn der Vater sieht keinen Esel [eines heiligen Frommen], ohne hinter ihm herzureiten... Da ihr nicht gewürdigt wart, dass der Vater hinter euch herreite, werde ich nicht sagen, wer der Vater ist".²⁶Daraus ist zu schließen, dass eine andere Szene, wo Rav Hamnuna der Greis von seiner Stätte im Himmel herabsteigt und den Rabbinen als armer Eseltreiber erscheint, auf der chronologischen Achse später liegen muss; inzwischen hatten die Mitglieder des Kreises offenbar ein solches geistiges Niveau erreicht, dass sie der Begleitung durch den Überirdischen würdig waren.²⁷

Das Vorhandensein solcher indirekter Datierungen bedeutet doch wohl, dass wir hier im Grunde eine aus vielen Szenen zusammengesetzte Erzählung vor uns haben. Die Handlung besteht aus einer Kette von Szenen, die zeitlich aufeinander folgen. So erhebt sich die Frage nach dem Handlungsverlauf, der durch die chronologisch richtige Aneinanderreihung der einzelnen Szenen entsteht.

Erzählt wird die Geschichte von R. Schimon b. Jochai und seinem Kreis eingebettet in eine Kosmologie. Die Handlung zerfällt in drei Teile entsprechend den Epochen im Leben der Gruppe. Der mittlere Teil schildert die Epoche unter der Leitung von R. Schimon b. Jochai; sie beginnt mit dessen Hervortreten aus der Höhle und endet mit seinem Tod. Voraus geht die Zeit, als sich die

Gruppe herausbildete und R. Schimon b. Jochai seine besondere Stellung darin erlangte; danach steht die Zeit, da sich die Mitglieder des Kreises an das Fehlen der Führergestalt gewöhnen müssen.

Die erste und die letzte Epoche sind im epischen Corpus, wie es uns heute fassbar ist, nicht vollständig dargestellt. Viele unserer Fragen bleiben unbeantwortet, zumal auch die Aufeinanderfolge der Szenen nur teilweise geklärt ist, aber nicht ganz. Die mittlere Epoche dagegen bildet das Kernstück des epischen Corpus, reich an Details; viele Szenen darin sind genau datiert, und obwohl offenkundig wichtige Stücke daraus uns heute fehlen, ergibt sich eine klare Handlungsabfolge und eine deutliche Aussage.

Im Brennpunkt der Handlung steht R. Schimon b. Jochais messianische Funktion;²⁸ darum gruppieren sich eine Fülle von Personen - die Rabbinen seines Kreises sowie wunderbare Gestalten, die von irgendwoher auftauchen. Die Achse des Ablaufs wird durch R. Schimon b. Jochais geistige Entwicklung gebildet. Diese Entwicklung vollzieht sich auf zwei Ebenen: Zum einen seine inneren geistigen Fähigkeiten, die subjektiv erkennbar sind, zum anderen seine Fähigkeit, auf verschiedene Schichten des Weltgeschehens einzuwirken, was objektiv wahrnehmbar ist. Die Angehörigen seines Kreises machen in seinem Gefolge auch eine allmähliche Entwicklung durch. Gelegentlich greifen jene wunderbaren Gestalten, deren Erscheinen die Entwicklung der Hauptpersonen fördern soll, in den Handlungsverlauf ein.

Nun will ich für alle drei Epochen kurz den Handlungsverlauf skizzieren, wie er sich mir aus der Aneinanderreihung der Szenen des epischen Corpus erschlossen hat:

2.1 Die erste Epoche

Charakteristisch für die erste Epoche ist die Vorstellung, dass R. Schimon b. Jochai sein messianisches Amt noch nicht angetreten hat; er gilt noch nicht als Leiter der Gruppe.

Zu jener Zeit hatte die Gruppe keinen herausragenden Führer; die offizielle Leitung hatte offenbar R. Pinchas b. Jaïr. Dies ergibt sich aus der Szene 'Die Tamariske des R. Pinchas b. Jaïr'.²⁹ In dieser Erzählung widerfahren den Angehörigen der Gruppe etliche Wunder: Drei Bäume wachsen von selbst hervor und bieten den Rabbinen Schatten, und frisches Quellwasser sprudelt zu ihren Füßen aus der Erde. Die drei Bäume stehen für die drei zentralen Figuren innerhalb der Gruppe: R. Pinchas, R. Schimon b. Jochai und dessen Sohn, R. Elasar. Doch in der Episode mit den drei Bäumen ist nur R. Pinchas b. Jaïr genannt; demnach dürfte er damals die zentrale Figur unter den dreien gewesen sein.

Dieser offizielle Leiter der Gruppe weiß zwar schöne Predigten zu halten,

aber an geistigem Format scheint er R. Schimon b. Jochai nicht überlegen. Er selbst erkennt dessen Vorrang an; als er ihn nämlich (in eben dieser Szene) nach längerem Suchen findet, gibt er ihm einen Kuss als Ausdruck der Freude und des Segens. Hätte er sich ihm gegenüber als vorrangig empfunden, hätte er ihn auf die Stirn geküsst wie ein Vater seinen Sohn oder ein Meister seinen Schüler; hätte er sich ihm unterlegen gefühlt wie ein Sohn gegenüber seinem Vater oder ein Schüler vor seinem Meister, hätte er ihm die Hände geküsst. Er küsst ihn aber auf den Mund, wodurch er ihre geistige Gleichrangigkeit proklamiert - „ich küsse den Mund Gottes, duftend von den Düften seines Gartens“, sagt R. Pinchas über R. Schimon b. Jochai, wobei er nebenbei zu verstehen gibt, dass ‘Gottes Mund’ für die *Schechina* steht;³⁰ daraus folgt, dass sowohl R. Pinchas als auch R. Schimon b. Jochai der *Schechina* teilhaftig sind.

Nach einiger Zeit ziehen sich R. Schimon b. Jochai und sein Sohn in die Höhle zurück. Dies war offenbar die Phase der Vorbereitung für sein messianisches Amt. Vermutlich war die Sache so angelegt, denn auch aus den rabbinischen Erzählungen geht hervor, dass R. Schimon b. Jochai übernatürliche Fähigkeiten besaß, als er aus der Höhle kam.³¹ Und im epischen Corpus heißt es ausdrücklich, dass dies eine Zeit der mystischen Erhebung war, denn „Eliahu s.A. pflegte täglich zweimal zu ihnen zu kommen und sie zu unterweisen.“³²

R. Pinchas selbst, der inzwischen bei der Gruppe geblieben war, bedarf eines geistigen Wegweisers, und deshalb „besuchte er regelmäßig R. Rachumai am Ufer des Sees Genezareth, das war ein großer, hochbetagter Mann, dessen Augen nicht mehr sahen“.³³ Eines Tages erblickt jener Blinde mit den Augen seines Geistes, was R. Pinchas nicht sehen kann, nämlich dass R. Schimon b. Jochais Vorbereitungszeit abgeschlossen ist, so dass er aus der Höhle hervortreten wird. R. Schimon b. Jochai erscheint ihm in seiner Vision als Perle und Edelstein; er versenkt sich in den Anblick des „Lichtes, das jene Perle ausstrahlt, wie das Licht der Sonne, wenn sie aus ihrer Hülle hervorgeht, welches die ganze Welt erleuchtet. Und jenes Licht erstreckt sich vom Himmel bis zur Erde und erleuchtet die ganze Welt“.³⁴ Daraufhin sandte R. Rachumai R. Pinchas aus, jene Perle zu suchen, und durch diese seine Verkündigung war R. Schimon b. Jochai zum neuen Leiter der Gruppe proklamiert.

Schon vor seinem Aufenthalt in der Höhle hatte R. Schimon b. Jochai seine künftige Bestimmung einschließlich der messianischen Sendung gekannt, hatte auch gewusst, dass diese Phase erst nach seinem Ausgang aus der Höhle einsetzen würde. Dass er dies wusste, äußert sich in der bereits erwähnten Szene - ‘Tamariske des R. Pinchas b. Jair’ - als er die Vögel wegschickt, die über seinem Haupt dahinfliegen, um ihm Schatten vor der glühenden Sonne zu gewähren. Er entlässt sie bis „zum Tag des Felsens, wenn eine Wolke emporsteigt zwischen den beiden“³⁵ Gewaltigen, die nicht zusammenkommen.“ Das heißt, die Vögel

sollen wiederkommen am Tag, da sich der Fels, d.h. die messianische Figur, offenbart. Die häufig wiederkehrende Offenbarung der messianischen Figur wird stets zusammen mit dem Auftauchen einer Licht-, Feuer- oder Wolkensäule dargestellt - was an den Exodus erinnert - und die Säule erhebt sich zwischen den beiden Gewaltigen, d.h. zwischen Himmel und Erde. So war es in der Szene, wo R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle geschildert ist, und dieselbe Vorstellung findet sich in den Szenen, wo es um die Endzeit und die künftige Offenbarung des Messias geht.³⁶ Demnach schickt R. Schimon b. Jochai in der ersten Epoche die Vögel weg und heißt sie wiederkommen, wenn er sich als Messias offenbare. Und in der Tat, bei seiner Erscheinung in der neuen Funktion, d.h. bei seinem Hervortreten aus der Höhle, erstreckt sich sein Licht zwischen Himmel und Erde, und die Vögel haben wieder eine wichtige Aufgabe: sie helfen R. Pinchas, R. Schimon b. Jochai zu finden. Im Zuge dieses Geschehens sind übrigens etliche Fälle von indirekter Datierung zu beobachten.

2.2. Die mittlere Epoche

In der Szene, wo R. Schimon b. Jochai aus der Höhle austritt, ist auch die Übergabe der geistigen Führung von R. Rachumai an R. Schimon b. Jochai angedeutet; hier wird er zum offiziellen Leiter der Gruppe anstelle von R. Pinchas. Außerdem werden in dieser Szene die Grenzen der mittleren Phase im Leben der Gruppe genau abgesteckt.

R. Rachumai hatte R. Schimon b. Jochai in seiner Vision als köstliche Perle geschaut, deren Licht die ganze Welt erleuchtet, was R. Pinchas nicht hatte sehen können. Doch auch nachdem R. Pinchas R. Schimon b. Jochai endlich gefunden hatte und vor sich sah, vermochte er dessen Lichtglanz nicht wahrzunehmen. Vielmehr erblickte er die Perle von einer dicken Schmutzschicht überzogen. „Da ging er (scil. R. Pinchas) zu ihm (scil. R. Schimon b. Jochai) und fand ihn verändert, am ganzen Körper voller Ausschlag. Da weinte er und sprach: Weh mir, dass ich dich so gesehen!“ R. Schimon b. Jochai dagegen weinte nicht, sondern freute sich: „Er sprach: Wohl mir, dass du mich so gesehen, denn hättest du mich nicht so gesehen, dann wäre ich nicht so.“³⁷ R. Schimon b. Jochai wusste, dass sein äußerlich elender Zustand zu seiner messianischen Sendung gehörte, deren Ausgangspunkt die Stufe des elenden, kranken und leidenden Messias war; somit befand er sich noch im Stadium der *Schechina*, allerdings nicht mehr in seiner Eigenschaft als rabbinischer Gelehrter, sondern als potentieller Messias. Damit ist also der Beginn dieser Epoche markiert.

Und bis wann sollte das Licht der Perle leuchten? Darauf gibt R. Rachumai in derselben Szene die schlichte Antwort: „Bis der Alte der Tage kommt und

sich auf den Thron setzt nach Gebühr⁴. Soharkenner wissen genau, wann der Thron für den Alten der Tage errichtet wird, nämlich bei der *Idra suta*. Doch sobald die Einsetzung des Alten der Tage vollendet sein würde, sollte die Perle wieder in ihrer Hülle verborgen werden, oder weniger bildlich ausgedrückt: sollte R. Schimon b. Jochai sterben.

Demnach erstreckt sich der mittlere Zeitraum im Leben der Gruppe von dem Augenblick, da R. Schimon b. Jochai aus der Höhle austritt, bis zur *Idra suta*, bzw. vom Stadium der elenden *Schechina* bis zur Errichtung des Throns für den Alten der Tage. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten ereignet sich mancherlei: R. Schimon b. Jochai vollbringt Wunder, der eine oder andere Greis erscheint den Mitgliedern des Kreises, R. Schimon b. Jochai bewirkt Veränderungen an der Welt, insbesondere enthüllt er Geheimnisse aus dem Bereich der Oberen und der Unteren, Verborgenes, was er seinem Kreis endlich offenbaren darf. Die Hauptstadien dieses Entwicklungsprozesses will ich wenigstens kurz skizzieren, wobei die Entwicklung sowohl subjektiv als auch objektiv ist; diese Stadien markieren den Übergang vom Ausgangspunkt der elenden *Schechina* bis hin zum Endpunkt des Throns für den Alten der Tage.

Einige Zeit nach R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle stößt ein neues Mitglied zu seiner Gruppe, R. Chija der Große.³⁸ Was hier geschildert wird, schließt an das aus den Quellen³⁹ Bekannte an: R. Chija war ein bedeutender Tannait; er war unterwegs, um Überlieferungen für die Redaktion der Mischna zu sammeln. Dabei kam er auch ins Lehrhaus von R. Schimon b. Jochai, wo er zu seiner Verblüffung in eine Art *Idra* hineingeriet, eine Versammlung mit mystischen und messianischen Aspirationen. Sobald er sich von seiner Überraschung erholt hat, begreift er die Bedeutung des Geschehens und bittet um Aufnahme in den Kreis. Er durchläuft einen Initiationsprozess, der darin gipfelt, dass R. Elasar ihm mit der Hand über den Mund fährt, in Analogie zur Einsetzung des Propheten Jeremia durch Gott (Jer 1,9). Daraufhin wird er sowohl einer mystischen Schau gewürdigt als auch der Aufnahme in den Kreis um R. Schimon b. Jochai. In dieser Szene wird R. Chija ausdrücklich als im Stadium der *Schechina* befindlich bezeichnet, der noch mangelhaften *Schechina*, die jedoch im Zuge des hier geschilderten Vorgangs eine Aufbesserung erfährt. R. Schimon b. Jochai trägt in dieser Szene den Titel 'der Gerechte' (*Zaddik*), d.h. im Zuge des Geschehens hier ist er von der Stufe der *Schechina* zur Stufe des *Jessod* (Urgrund) aufgestiegen, nachdem er zur Verbesserung der *Schechina* beigetragen hat.

Ein weiteres Stadium ist durch die prächtige Veranstaltung der *Idra rabba* markiert. Von den zehn Teilnehmern dieser Versammlung bleiben nur sieben am Leben. Diese sieben werden als die Lampen des siebenarmigen Leuchters dargestellt, die ihr Licht vom mittleren Arm, das ist. R. Schimon b. Jochai be-

ziehen, der als der Siebente bezeichnet wird. Wie schon Tishby beobachtet hat, versetzt ihn sein Status als Siebter auf die Stufe der *Bina* (Vernunft).⁴⁰

Wenn R. Schimon b. Jochai sich bei der Initiation von R. Chija auf der Stufe des *Jessod* befindet und bei der *Idra rabba* auf der Stufe der *Bina*, ist eine Szene zu erwarten, die ihn auf der Stufe der *Tiferet* (Herrlichkeit) schildert. Eine solche Szene habe ich bis jetzt nicht gefunden; ich möchte vermuten, dass dieses Stadium in der verlorenen *Idra deBe Mischkan* beschrieben war, denn von ihr ist am Anfang der *Idra rabba* in der Vergangenheitsform die Rede.⁴¹

Das nächste wichtige Stadium nach der *Idra rabba* ist die *Idra suta*, worin R. Schimon b. Jochai, wie gesagt, zum Thronszitz für den Alten der Tage wird.

Das Faszinierende an diesem Vorgang ist dessen innerer Aspekt. R. Schimon b. Jochai hat nicht nur eine Verbesserung der oberen Welten bewirkt und durch seine Wundertaten auch die untere Welt verbessert, er hat außerdem eine innere Entwicklung durchlaufen. Er selbst, seine subjektive Welt, ist von Stufe zu Stufe aufgestiegen. Zunächst war er *Schechina*, wobei er mit ganzer Seele und ganzem Vermögen, d.h. auch körperlich das Sein und Tun der *Schechina* wiedergab, danach wurde er *Jessod*, und so stieg er immer weiter empor, bis er ganz zu *Rachamim* (Barmherzigkeit), abstrakt und transzendent wurde, d.h. bis er in eine andere Welt überwechselte. Ähnlich wie in Hesses *Siddharta* haben wir hier eine geistige Biographie vor uns, worin die stufenweise innere Entwicklung der Schlüsselfigur einer neuen Bewegung beschrieben wird.

2.3 Die dritte Epoche

R. Schimon b. Jochais Tod stieß die Mitglieder seines Kreises in einen Abgrund von Kummer und Betrübnis. Sie mussten erkennen, dass „der Edelstein, in dem die Oberen und Unteren sich gespiegelt und ihre Stütze gefunden hatten, ihnen verloren gegangen war“, d.h. die Perle, die mit R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle zu leuchten begonnen und stufenweise sämtliche Stufen des Seins reflektiert hatte, war in ihre Hülle zurückgekehrt und ihnen verloren gegangen. Und damit „war die Weisheit von der Erde verschwunden“, es bestand keine Möglichkeit mehr, Verborgenes zu enthüllen. Auch die Angehörigen des Kreises vermochten nicht mehr die geistigen Leistungen zu vollbringen wie früher: „Die Genossen pflegten Worte zu murmeln - die gingen ihnen nicht in Erfüllung.“⁴² Selbst die Vögel auf Erden verhalten sich anders: Sie schweben nicht mehr behutsam über den Köpfen von R. Schimon b. Jochai und R. Pinchas, sondern fallen über zwei lebendige Kamele her, als wären es Kadaver. Auch in einer anderen Szene, die in dieselbe Epoche gehört, wendet ein Vogel unnatürliche Gewalt an: Dort ist von zweien berichtet, die unterwegs einen Menschen sehen, der im Fluss steht und schreit, während ein Vogel mit seinen

Klauen ihn am Kopf gepackt hat und ihm mit dem Schnabel eine Rippe aus der Brust reißt.⁴³

Die dritte Epoche ist auch die Gelegenheit, wo die Verbindung zwischen der Gruppe und dem kosmischen Geschehen hergestellt wird. In etlichen Szenen von ähnlicher Ausrichtung, ungeachtet technischer Unterschiede, wird der messianische Prozess geschildert, der zum Ende der Weltgeschichte führt.⁴⁴ Unter den ersten Stadien ist die Feuer- bzw. Lichtsäule genannt, die zwischen Himmel und Erde steht. Danach werden die Säule und der Messias verborgen, und über die Welt kommt eine Epoche der Finsternis. An deren Ende wird der messianische Vorgang beschleunigt, darunter die Wiedererscheinung des Messias selbst, Kriege in den oberen Welten (sichtbar als Kämpfe zwischen Himmelskörpern) sowie Kriege auf dieser Welt. In größeren Zeitabständen erfolgen dann auch weitere Schritte auf dem Weg zur Erlösung, etwa die Totenauferweckung im Ausland und im Land Israel.⁴⁵

Wenn wir die Darstellung dieser Vorgänge zur Lebensgeschichte des R. Schimon b. Jochai in Beziehung setzen, folgt daraus, dass er seine messianische Sendung nicht vollendet hatte, sondern vorläufig in die oberen Welten entrückt wurde, woraufhin Finsternis über die untere Welt hereinbrach. Nach Ablauf einer gewissen Zeit der Finsternis soll er sich von neuem in einer deutlicheren messianischen Gestalt offenbaren. Somit erhält das Ende der *Idra suta* eine spezifischere, persönliche Bedeutung. Diese *Idra* endet mit dem Spruch einer Stimme vom Himmel: „Du aber, geh ans Ende, dort sollst du ruhen und aufstehen zu deiner Bestimmung gegen Ende der Tage“ (nach Dan 12,13). So schickt die himmlische Stimme R. Schimon b. Jochai in seinen vorübergehenden Tod, anders als der Tod der übrigen Menschen - für R. Schimon b. Jochai bringt er Glückseligkeit, für diese Welt Finsternis, und das obwohl das messianische Geschehen in vollem Gange ist und bereits beträchtliche Fortschritte gemacht hat, da R. Schimon b. Jochai den Thron für den Alten der Tage schon errichtet hat. Diese Finsternis wird andauern, nicht bis er vom Tode auferweckt wird, sondern bis er sich vom Tode erhebt, als Messias bzw. Totenerwecker, und seine Bestimmung erfüllt, indem er das Ende der Welt herbeiführt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Der innere Kern des epischen Corpus weist nicht nur ein hohes Maß an literarischer Einheitlichkeit auf, sondern auch an gedanklicher Kohärenz. Offenbar handelt es sich um ein wohlstrukturiertes, durchkonstruiertes literarisches Gebilde. Jede Szene hat ihren Ort, von jeder gehen Verbindungslinien aus zu den übrigen, sie sind aneinandergereiht wie Perlen auf einer Schnur. Diese formal und inhaltlich fest gefügte Einheit weist das epische Corpus als ein eigenständiges Ganzes aus, das m. E. in einer fernen historischen Vergangenheit tatsächlich für sich stand.

3. Die Redaktion des Sohar

Verlassen wir nun die geistige Biographie R. Schimon b. Jochais und seines Kreises sowie die darin enthaltenen kosmischen Vorgänge und kehren zur Frage nach der Abfassung des Sohar zurück. Hierbei beschränken wir uns, wie gesagt, auf fünf seiner Teile: die *Mischnajot*, *Sitre Tora*, *Midrasch ha-neelam*, *Sifra de-Zeniuta* und das epische Corpus.

Schon die flüchtige Betrachtung der Drucke und Handschriften des Sohar im Hinblick auf das Vorkommen der *Mischnajot* lehrt, dass diese häufig nicht für sich stehen, sondern einen Teil von *Sitre Tora* bilden.⁴⁶ Es stellt sich heraus, dass in *Sitre Tora* auf einen Mischna-Abschnitt oft dessen Auslegung folgt.⁴⁷ Gelegentlich sind auch Meinungsverschiedenheiten zwischen *Sitre Tora* und *Mischnajot* zu beobachten, die diskutiert werden.⁴⁸ Wenn wir für den Sohar nicht einen einzigen Verfasser annehmen, sondern etliche Angehörige desselben Kreises, lässt sich diese Beobachtung ganz zwanglos deuten:

Der Autor von *Sitre Tora* und der Autor der *Mischnajot* gehörten zwei verschiedenen Generationen an, wobei nicht eine biologische Generation gemeint ist, die mit ca. 25 Jahren angesetzt wird, sondern eine literarische, die sich von wenigen Jahren bis über etliche Jahrzehnte erstrecken kann. Der Autor von *Sitre Tora* hatte das Werk seines Vorgängers vor sich, konzipierte und gestaltete seine eigene Lehre unter Bezugnahme auf die *Mischnajot*, wobei zwischen den beiden Verfassern kein persönlicher Kontakt bestanden zu haben braucht.

Auch das epische Corpus nimmt auf andere soharische Texteinheiten Bezug, in erster Linie auf *Sifra de-Zeniuta*. Wie schon G. Scholem und Y. Liebes festgestellt haben, ist auch zwischen dem epischen Corpus und *Sifra de-Zeniuta* eine interne Exegese zu beobachten, wenn man die beiden parallel liest.⁴⁹ Das epische Corpus erwähnt *Sifra de-Zeniuta* häufig, zitiert auch daraus, obwohl die Zitate im Wortlaut nicht immer dem entsprechen, was wir heute im *Sifra de-Zeniuta* lesen; die Zitate werden zum Teil durch Auslegungen erweitert. Allem Anschein nach handelt es sich auch hier um zwei literarische Generationen.

Offenbar lässt sich zwischen einigen der literarischen Komponenten eine Generationenabfolge beobachten. Um die Relationen der fünf hier behandelten Einheiten untereinander zu bestimmen, können die uns verfügbaren historischen Daten hilfreich sein.

Laut Scholem findet sich das älteste Soharzitat, und zwar aus dem *Midrasch ha-neelam*, 1281 in der Schrift *Maschal ha-Kadmoni* des Isaak ibn Abu Sahula.⁵⁰ Daraus schließt er, dass eine Version des *Midrasch ha-neelam* zu Beginn der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts bereits schriftlich vorgelegen haben muss. Wie Scholem und Tishby gezeigt haben, stehen *Midrasch ha-neelam* und *Sitre Tora* einander inhaltlich und stilistisch sehr nahe.⁵¹ So dürften wir wohl nicht

fehlgehen, wenn wir diese beiden ungefähr zeitgleich ansetzen.

Daraus folgt, dass die *Mischmajot* davor verfasst sind. Allerdings haben wir keinen Anhaltspunkt dafür, ob sie in den siebziger oder sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts oder gar noch früher geschrieben wurden.

Wenn es dagegen um die Zeitbestimmung des epischen Corpus geht, müssen wir uns auf unseren Freund R. Moses de Leon besinnen. Das Hauptargument dafür, dass sowohl seine hebräischen Schriften als auch der gesamte Text des Sohar, d.h. die verschiedenen literarischen Einheiten, aus seiner Feder stammen, besteht in der eindrucksvollen Sammlung von Parallelstellen zwischen beiden mit bisweilen wörtlichen Entsprechungen.⁵² Doch haben schon etliche Forscher darauf hingewiesen, dass nicht zu allen literarischen Komponenten des Sohar und nicht zu allen seinen äußeren Merkmalen Parallelen in R. Moses de Leons hebräischen Schriften bestehen. So hat etwa Elliot Wolfson in seiner Edition des *Sefer ha-Rimmon* gezeigt, dass dieses Buch mit der Literatur der *Idrot* nicht zusammengeht, und Y. Liebes hat ähnliche Beobachtungen zu der allgemeineren Feststellung ausgeweitet, dass die mythischen, messianischen und narrativen Charakteristika dessen, was wir hier als das epische Corpus bezeichnen, mit den hebräischen Schriften von R. Moses de Leon nichts zu tun haben.⁵³ Demnach müssen wir wohl sagen, dass R. Moses de Leon dem Autor des epischen Corpus nicht nahestand, ja nicht einmal derselben Generation angehörte. Dagegen kommt er gedanklich sehr in die Nähe von *Midrasch ha-neelam* und von *Sitre Tora*.

R. Moses de Leon beendete die Niederschrift seiner hebräischen Schriften im Jahre 1292/3. Daraus ist zu schließen, dass die Abfassung des epischen Corpus in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts einsetzte. Stützen lässt sich diese Datierung durch das um 1292 verfasste Buch des R. Bechaj b. Ascher, das eine Menge Zitate aus dem Sohar enthält, allerdings nicht aus dem epischen Corpus.

Offenbar kann man sagen, dass die Schriften der zweiten Generation - *Midrasch ha-neelam* und *Sitre Tora* - zum einen Teil bereits vor den achtziger Jahren geschrieben wurden, zum anderen Teil (hauptsächlich die Bücher von R. Moses de Leon) im Verlauf der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts. Die erste Generation der Soharisten wirkte davor, vielleicht in den siebziger Jahren (möglicherweise schon früher). Das epische Corpus gehört demnach in die dritte Generation, seine Abfassung dürfte in den neunziger Jahren begonnen haben. Nach allem bisher Gesagten können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob *Sifra de-Zeniuta*, das dem epischen Corpus vorangeht, im Zeitraum der ersten oder der zweiten Generation entstanden ist, aber auf Grund seiner stilistischen Nähe zu den *Mischmajot* - was Änigmatik und Rhythmik betrifft - neige ich dazu (mit aller gebührenden Vorsicht), es den Angehörigen der ersten Generation zuzuweisen.

Damit ist unser Durchgang noch nicht zu Ende. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass sich die Niederschrift des epischen Komplexes über etliche Jahre hinzog. Der markanteste Beleg dafür sind zwei verschiedene Endzeitberechnungen, die darin vorkommen; die eine erwartet den Anbruch des messianischen Zeitalters im Jahre 1300 (Sohar I 115b-118a), die andere erst für 1334 (Sohar II 9a-10a);⁵⁴ demnach reicht die Abfassung des epischen Komplexes noch bis ins frühe 14. Jahrhundert hinein. Wenn wir ihn daraufhin noch einmal auf seine literarischen Besonderheiten hin überprüfen, ist dort tatsächlich eine interne Entwicklung wahrzunehmen, deren Darlegung hier zu weit führen würde. Andererseits finden sich bekanntlich Erzählungen aus dem epischen Corpus, etwa die *Idrot*, bereits im frühen 14. Jahrhundert zitiert, z. B. bei R. Josef Angelet. Wenn wir nun die Abfassung des Sohar unter etliche Personen verteilt sehen, müssen wir wohl auch von einer gewissen zeitlichen Streuung ausgehen, mindestens von den siebziger Jahren des 13. bis ins zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, d.h. über einen Zeitraum von fünfzig Jahren, wenn nicht noch mehr.

Nachdem wir uns einige Klarheit über die Abfassung des Sohar verschafft haben, steht noch die Frage nach seiner Redaktion an. Wir gehen davon aus, dass der Sohar ursprünglich aus einzelnen Schriften bestand, von denen jede ihre eigene Logik hatte. Die *Mischnajot* waren thematisch als Rufe eines göttlichen Künders angelegt;⁵⁵ *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam* sind exegetische Midraschim, deren Ordnungsprinzip die Bibelverse bilden; der Aufbau der hebräischen Schriften des R. Moses de Leon ist bekanntlich ebenfalls thematisch, jede Schrift nach ihrem eigenen Prinzip - allerdings sind diese ja nicht eigentlich in den Sohar eingegangen; und das epische Corpus seinerseits hat Gedanken in eine Handlung eingebettet. Nach Feststellung der primären Bestandteile des Sohar wird auch das seiner Redaktion zugrundeliegende Ordnungsprinzip deutlich, d.h. wie die Teile zu dem zusammengewachsen sind, was wir heute unter dem Titel 'das Buch Sohar' kennen. Die Kette der Redaktoren, die das Redaktionswerk im Lauf von Generationen vollzogen, wählten den exegetischen Midrasch als das Leitprinzip, das sie sämtlichen Bestandteilen des Sohar aufoktroierten. An Stellen, wo dies nicht die natürliche Struktur des Textes war, griffen die Redaktoren willkürlich diesen oder jenen Vers heraus und wiesen ihm seinen Ort zu, selbst auf die Gefahr hin, dem vorliegenden Text damit Gewalt anzutun.⁵⁶

Ein wichtiges Merkmal des Redaktionsprozesses ist hier hervorzuheben: Er ging in Etappen vor sich, und seine unzähligen Stufen werden sich wohl nie bis ins Einzelne rekonstruieren lassen. Die Textredaktion setzte bereits in der zweiten Generation der Soharisten ein, als etwa der Autor von *Sitre Tora* die *Mischnajot* nahm und in seinen Text integrierte. Auch der Autor des epischen

Corpus hat Schriften anderer Mitglieder des Kreises in sein eigenes Werk eingebaut und somit den Vorgang der Redaktion weitergeführt. Ich möchte annehmen, dass es noch ein Mitglied des Sohar-Kreises war, das dem exegetischen Moment den Vorrang in der Textgestaltung einräumte. Den Beweis dafür bieten Soharhandschriften, die so gut wie keine Elemente des epischen Corpus enthalten,⁵⁷ was den Anschein erweckt, dass eine erste Gesamtredaktion schon nach Abschluss der Schriften aus der zweiten Generation stattfand. Von da an und weiter produzierte jede Generation ihre Soharausgabe, die von den zeitlich benachbarten bisweilen erheblich differierte. Wenn unsere heutige Generation sich an eine neue wissenschaftliche Ausgabe wagen will, möchte ich dafür plädieren, nach Möglichkeit eine Rekonstruktion der ursprünglichen Bauelemente des Sohar zu versuchen, nach Texteinheiten gegliedert.

Den Wert einer solchen erneuten Redaktion würde ich, obwohl ich noch bei den ersten Schritten auf dem Weg zu einem solchen Ziel bin, hauptsächlich in der Herauskristallisierung der ästhetischen Qualität der Texte sehen. Nicht nur die gedankliche Linie und die sprachlichen Merkmale einer Texteinheit kommen deutlicher heraus, wenn ihre verstreuten Teile zusammengebracht und die im Zuge der Textüberlieferung eingetretenen Verderbnisse ausgesiebt werden; der ästhetische Wert scheint mir der Hauptgewinn eines solchen Verfahrens. Markant ist dies vor allem bei den *Mischnajot* und beim epischen Corpus, wo jeweils das poetische Moment besonderes Gewicht hat. So würde etwa die Zusammenfassung der über den Text verstreuten und darin entstellten *Mischnajot* zu einer geschlossenen Texteinheit deren stilistische, ästhetische und auch inhaltliche (vgl. die Untersuchungen von Gottlieb) hervortreten lassen. Eine Texteinheit, die ausschließlich aus solchen rekonstruierten *Mischnajot* bestünde, würde sich ganz natürlich vom epischen Corpus abheben, das seinerseits aus einer Kette von Szenen besteht, die durch Rahmenformeln und Auslegungen in einen narrativen Zusammenhang gebracht sind. Meine These, die in meinem hebräischen Buch noch ausführlicher dargelegt wird, ist also die, dass der Sohar ein Konglomerat von einzelnen literarischen Gebilden ist, die nach mancherlei Kriterien deutlich voneinander unterscheidbar sind und auf verschiedene Autoren zurückgehen.

Und wo bleibt in diesem komplexen Entstehungsprozess der ursprünglich angenommene Autor des Sohar, R. Moses de Leon? Am Schaffen der fruchtbarsten und kreativsten dritten Generation mit ihrer überschwänglichen phantastischen Energie war er nicht beteiligt, daher können wir ihn zumindest in jenem Zeitraum nicht als den geistigen Leiter der Gruppe ansprechen. Vielleicht war er das in der mittleren Generation; vielleicht hat er die erste Redaktion des Sohar vorgenommen, bevor das epische Corpus hinzukam. Vielleicht war er auch nur der Siegelbewahrer jener älteren Schriften in redigierter oder unre-

digierter Form. Ehrlich gesagt: Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, welche von diesen Vermutungen zutrifft.

4. Zusammenfassung

Ich gehe davon aus, dass der Sohar von mehreren Autoren verfasst ist, nicht nur von einem einzigen, sei es R. Moses de Leon oder ein anderer. Das Werk setzt sich aus literarischen Gebilden zusammen, von denen jedes für sich steht und seinen eigenen Charakter trägt. Eine Reihe von Redaktoren hat diese gesonderten Schriften zu dem verarbeitet, was uns heute unter der Überschrift Sohar vorliegt, wobei der exegetische Midrasch das oberste Ordnungsprinzip war, dem alle Eigenheiten der einzelnen Grundschriften untergeordnet wurden.

Das Schaffen der ersten Generation fällt in die siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts oder sogar früher; die Schriften dieses Zeitraums sind ausgesprochen poetisch, ihre Sprache rhythmisch und ängstlich. Dazu gehören die *Mischnajot* und allem Anschein nach auch *Sifra de-Zeniuta*, beide thematisch angelegt.

Die zweite Generation schrieb in den achtziger Jahren oder kurz davor. Aus diesem Zeitraum stammen *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam*. Diese Schriften sind thematisch oder exegetisch angelegt, bisweilen ist Erzählerisches eingeflochten. Diese Generation ist von R. Moses de Leon geprägt, dessen genauer Status aus dem uns zur Verfügung stehenden Material allerdings nicht klar hervorgeht.

Die dritte Generation, die in den neunziger Jahren und zu Beginn des 14. Jahrhunderts wirkte, verfasste Erzählungen, die sich teilweise zu einem durchlaufenden narrativen Strang zusammenfügen, worin ein messianischer Roman bzw. eine geistige Biographie R. Schimon b. Jochais und seiner Anhänger entworfen wird.

Aus der vierten Generation, die hier nicht zur Debatte stand, stammen verschiedene Schriften, die das epische Corpus bereits kennen; die wichtigsten darunter sind *Tikkune ha-Sohar* und *Raaja mehemna*.

Anmerkungen

* Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, den ich im Juli 1997 beim Zwölften Weltkongress für Jüdische Studien in Jerusalem gehalten habe. Eine ausführlichere (hebräische) Arbeit zu diesem Thema wird demnächst [2006, Red.] bei Mossad Bialik in Jerusalem erscheinen. Die hier vorliegende deutsche Fassung verdanke ich Frau Dr. Mach von der Hebräischen Universität Jerusalem.

** Der Familienname lautet Meros, die Schreibung mit *Zet* folgt dem Englischen.

- ¹ Dazu ausführlicher Tishby, Isaiah u. Lachower, Fischel: *The Wisdom of the Zohar*. An Anthology of Texts, translated by David Goldstein, I-III, London 1989, S. 13-17.
- ² Zusammengestellt bei Tishby: *The Wisdom*, S. 13-96.
- ³ Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), Frankfurt/M. 1980, S. 171-223 (5. Kapitel).
- ⁴ Liebes, Yehuda: *Kezad nitchabber Sefer ha-Sohar* (Wie wurde der Sohar verfasst)? In: *Sefer ha-Sohar we-Doro* (Das Buch Sohar und seine Generation), hg. von Joseph Dan, Jerusalem 1989 (*Mechqare Jerusalem be-Machschevet Israel* 8), S. 1-71.
- ⁵ Wenn ich hier vom Autor dieses oder jenes Teils spreche, soll damit nicht gesagt sein, dass es sich jeweils um einen einzigen Verfasser handelt. Die Untergliederung und etwaige Zuschreibung der einzelnen Teile würde eingehendere Untersuchungen erfordern, für die hier nicht der Ort ist. Außerdem sei bemerkt: Die beiden Schriften *Sefer Tikkune ha-Sohar* und *Raaja mehemna* sind hier nicht behandelt, wohl aber in meiner zur Veröffentlichung anstehenden hebräischen Arbeit.
- ⁶ Dies gilt etwa für die Sohar II 14a einsetzende Erzählung, die ich als 'die Initiation des R. Chija' bezeichnet habe (bei Tishby: *The Wisdom*, S. 130-135, heißt sie 'das Lehren des Rabbi Schimon b. Jochai'). Im Druck erscheint sie zwar als integraler Bestandteil des eigentlichen Sohar, aber da ein Teil der darin enthaltenen Schriftauslegungen hebräisch ist (ein für *Midrasch ha-neelam* charakteristisches Stilmittel), wird sie in der Regel dem *Midrasch ha-neelam* zugerechnet. Wie ich im Folgenden zeigen werde (vgl. Text zu den Anmerkungen 19 und 40), werde ich diese Beobachtung anders aus: Meines Erachtens ist diese Erzählung in den Quellen dem *Midrasch ha-neelam* zugewiesen worden, weil ihre hebräischen Auslegungen daraus entlehnt sind, nicht weil sie ursprünglich ein Teil des *Midrasch ha-neelam* gewesen wäre. Dazu ausführlicher in meiner in Vorbereitung befindlichen hebräischen Studie *Juvala ha-Sohar* (Zufüsse des Sohar). Weiteres zur Einbettung einer bestimmten Szene in eine größere Texteinheit vgl. u. Anm. 24.
- ⁷ Zu den *Mischnajot* vgl. Gottlieb, Ephraim: *Maamare ha-Matnitin weha-Tossefta scheba-Sohar* (Die Texte 'Mischna' und 'Tossefta' im Sohar). In: *Mechqarim be-Sifrut ha-Sohar* (Studien zur soharischen Literatur) hg. von Joseph Hacker, Tel Aviv 1976, S. 163-214, zu *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam* Tishby, passim.
- ⁸ Dazu Gottlieb: *Maamare ha-Matnitin*, S. 168f.
- ⁹ Dazu bes. Gottlieb: *Maamare ha-Matnitin*, S. 170, 172, 209.
- ¹⁰ Dazu Tishby, *The Wisdom*, S. 276, 467 u. ö.; Liebes, Yehuda: *Ha-Maschiach schel ha-Sohar* (Der Messias des Sohar). In: *Ha-Raajon ha-meschichi be-Israel* (Die messianische Idee in Israel) hg. von Shmuel Reem, Jerusalem 1982, S. 198-200; idem, *Kezad* (s. o. Anm. 4), S. 15-19; idem, *Sohar we-Eros*. In: *Alpajim* 9 (1994), S. 78f; idem, *Torat ha-Jezira schel Sefer Jezira* (die Schöpfungslehre im Sefer Jezira), Jerusalem/Tel-Aviv 1991, Kap. 18.
- ¹¹ Hier ist zu bemerken, dass sich im Zuge der Sichtung und Zuordnung des soharischen Erzählguts zum epischen Corpus die Liste der zu Beginn der *Idra rabba* aufgezählten Mitglieder des Kreises um R. Schimon b. Jochai als die maßgebliche herauskristallisiert hat.
- ¹² Sohar I 88a-89a.
- ¹³ So setzt etwa die Eröffnungsformel der Erzählung 'Zwischen Nacht und Morgen' (Sohar II 36b) mit folgenden Worten ein: "R. Chija und R. Jossi waren unterwegs von Uscha nach Lod, wobei R. Chija auf dem Esel ritt. Da sprach R. Jossi: Wir wollen hier anhalten und beten, denn es ist Zeit für das Nachmittagsgebet (*Mincha*)..." Eingehend behandelt ist diese Erzählung bei Pachter, Mordechai: *Bejn Lajla le-Boqer. Nituah sifrutit schel Maamar ha-Sohar* II 36a-38b. In: *Sefer ha-Sohar we-Doro*, vgl. o. Anm. 4, S. 311-346). Weshalb ich diesen Text schließlich doch nicht ins epische Corpus aufgenommen habe, vgl. u., Text zu

Anm. 20.

- ¹⁴ So hat etwa die Erzählung von der Initiation des R. Chija (dazu oben, Anm. 6) einen besonders langen und reichhaltigen Abschluss: "R. Schimon b. Jochai ist ein Löwe, und sein Sohn Elasar ist ein Löwe. Doch R. Schimon ist nicht wie die übrigen Löwen, über ihn sagt die Schrift: 'Der Löwe brüllt - wer wird sich nicht fürchten...' [Am 3,8]. Und wenn die oberen Welten erschüttert werden durch das, was aus seinem Munde ausgeht, um wieviel mehr die untrige. Er ist ein Mensch, der niemals ein Fasten bestimmt hat, wenn er etwas zu fragen oder zu bitten hatte, sondern er bestimmt und der Heilige, gelobt sei Er, führt es aus, der Heilige, gelobt sei Er, bestimmt, und er hebt den Beschluss auf. Das ist es, was wir gelernt haben. Was bedeutet der Schriftvers 'Der herrscht über den Menschen - ein Gerechter, der beherrscht Gottesfurcht' [2 Sam 23,3b]? Der Heilige, gelobt sei Er, herrscht über den Menschen, und wer herrscht über den Heiligen, gelobt sei Er? Der Gerechte, wenn Er etwas verhängt und der Gerechte das Verhängnis aufhebt" (Sohar II 15a). Die Ausführungen des Sohar entfalten hier eine talmudische Aussage: b *Moed qatan* 16b.
- ¹⁵ So lautet etwa eine Untergliederungsformel in der erwähnten Szene "Zwischen Nacht und Morgen" (Sohar II 38a): "Da kamen R. Chija und R. Jossi, warfen sich vor ihm (scil. R. Schimon b. Jochai) nieder, küssten ihm die Hände, weinten und sprachen...".
- ¹⁶ So verfährt etwa Tishby mit der Erzählung, die bei ihm (Tishby: *The Wisdom*, S. 169-177) 'Rav Hamnuna der Greis' heißt (Sohar I 5a); laut Tishbys Übersetzung (S. 169-177) endet die Szene auf der Mitte von fol 7a mit dem Abschnitt: "Da gingen sie her und wollten die Esel antreiben, aber die gingen nicht, sie wollten sie antreiben, aber die gingen nicht. Da bekamen sie Angst und ließen die Esel in Ruhe, und bis heute nennt man diesen Ort Eselstelle", doch bei sorgfältigerem Lesen des Sohartextes stellt sich heraus, dass die Szene hier noch nicht zu Ende ist, sondern erst auf der folgenden Seite unten.
- ¹⁷ So etwa im *Midrasch ha-nee lam* zu Gen 18-22 (Perikope: *wajjera*), Sohar I 100a-101b.
- ¹⁸ Sohar I 2b-3b.
- ¹⁹ Vgl. auch oben, Anm. 6, sowie unten, Text zu Anm. 40.
- ²⁰ Vgl. auch oben, Anm. 13.
- ²¹ *Idra rabba*: Sohar III 127b-145a; *Idra suta*: Sohar III 287b-296b.
- ²² So etwa die Erzählung vom Sohn Rav Hamnunas des Greises, Sohar III 186b-192a, aber es gibt noch weitere Erzählungen von 'Kindern'.
- ²³ Sohar II 94b-114a; die Bezeichnung rührt daher, dass die Bibelverse, die der Greis kabbalistisch auslegt, aus der Perikope *Mischpatim* (Ex 21-24) genommen sind.
- ²⁴ Gemeint ist die Szene, die bei Tishby 'Die Krankheit des R. Schimon b. Jochai' (Tishby: *The Wisdom*, S. 159-161) heißt; gedruckt erscheint sie im Sohar an zwei verschiedenen Stellen, das eine Mal als Teil von *Midrasch ha-nee lam* (Sohar *chadasch*, Gen, 18d-19a), das andere Mal als Teil des eigentlichen Sohar (III, Zusätze, 309a-b). An der letztgenannten Stelle ist dazu bemerkt, der richtige Platz dieser Szene sei genau vor der *Idra suta* (III 287b). Aufgrund der hier entfalteten literarischen Erwägungen möchte ich die Zugehörigkeit dieser Szene zum *Midrasch ha-nee lam* ausschließen und sie dem epischen Corpus zuweisen, das ein Teil des eigentlichen Sohar ist.
- ²⁵ Diese Szene steht im Sohar I 217b-218b; die Bezeichnung ist die von Tishby (Tishby: *The Wisdom*, S. 135-137) gewählte.
- ²⁶ Sohar III 186b.
- ²⁷ Sohar I 5a-7a; Weiteres zu dieser Szene s. o. Anm. 16.
- ²⁸ Auf den messianischen Aspekt des Sohar hat besonders Yehuda Liebes (*Ha-Maschiach*, vgl. o. Anm. 10) aufmerksam gemacht.
- ²⁹ Sohar III 200b-202b.
- ³⁰ Zur Gleichsetzung von Gottes Mund mit der *Schechina* vgl. Tishby: *The Wisdom*, S. 141 (Anm. 67) und Liebes: Eros (vgl. o. Anm. 10), S. 105.

- ³¹ Vgl. etwa b *Schabbat* 33-34 sowie GenR LXXIX.
- ³² *Sohar chadasch*, Dtn 26-28, 49c.
- ³³ Sohar I 11a-b.
- ³⁴ Ebd.
- ³⁵ So (*schnej*) lese ich mit etlichen Textzeugen; die andere Lesart *schinnej* "zwischen den Zähnen" hat Tishby übernommen sowie *Perusch ha-Ssulam*.
- ³⁶ Vgl. Sohar II 7b-9a.
- ³⁷ Sohar I 11a-b; der Wortwechsel zwischen R. Pinchas und R. Schimon b. Jochai entspricht einer Stelle im babylonischen Talmud: *Schabbat* 33b.
- ³⁸ Sohar II 14a-15a; diese Szene ist bereits oben bei den Anmerkungen 6, 14 und 19 angesprochen. Viele halten sie für einen Bestandteil des *Midrasch ha-neelam*, weil darin viel Hebräisch vorkommt, aber den oben dargelegten Kriterien zufolge gehört sie dem epischen Corpus an.
- ³⁹ So etwa b *Chullin* 141b; b *Schabbat* 6b.96b; b *Baba mezia* 92a; b *Menachot* 88b; j *Megilla* IV 1.
- ⁴⁰ Tishby: *The Wisdom*, S. 159, Anm. 150.
- ⁴¹ Zu den Merkmalen dieser *Idra* und ihrem Fehlen in der uns vorliegenden Ausgabe des Sohar, vgl. Liebes, *Ha-Maschiach* (s. o. Anm. 10), S. 153f, Anm. 238.
- ⁴² Die drei zuletzt angeführten Zitate stehen Sohar I 217a.
- ⁴³ Sohar I 216b-217a; Sohar 219a-b.
- ⁴⁴ Diese Szenen stehen hintereinander Sohar II 6b-10a.
- ⁴⁵ Diese Darstellungen sind von der apokalyptischen Literatur beeinflusst, die hauptsächlich in der muslimischen Epoche geschrieben wurde; vgl. auch Even Shmuel, Jehuda (Hg.): *Midrasche Gëula, Pirqe ha-Apoqalypsa ha-jehudit mi-Chatimat ha-Talmud ha-bavli we-ad Reschit ha-Elef ha-schischi* (Jüdische Apokalyptik vom Abschluss des babylonischen Talmud bis zum Anfang des 6. Jahrtausends), Jerusalem/Tel-Aviv 1954.
- ⁴⁶ Daher musste Gottlieb die Abgrenzung der *Mischnajot* selbst nach stilistischen Kriterien vornehmen. Vgl. auch oben, Anm. 8 und im zugehörigen Text.
- ⁴⁷ So schildert eine *Mischna* etwa das Schicksal derer, die am Baum des Lebens bzw. am Baum des Todes festhalten (Sohar I 154b-155a). In sehr knapper Form ist dort angedeutet, dass sich dieses Festhalten in den guten bzw. bösen Gedanken der Menschen äußert. Die Fortsetzung dieses 'Mischna'-Abschnitts als Teil von *Sitre Tora* befasst sich mit der Frage nach Art und Einfluss böser und guter Gedanken. Solche offenkundigen Fälle von unmittelbar nachfolgender Auslegung finden sich auch bei weiteren *Mischnajot*, z. B. Sohar I 151b-152a oder Sohar I 162a.
- ⁴⁸ Ein Beispiel: In den *Mischnajot* zu Gen 18-22 (Perikope: *wajjera*) wird der Aufbau der Welt der *Azilut* geschildert als die Errichtung eines königlichen Throns, der auf Beinen von Edelsteinen steht: "Das weisse Haupt errichtet einen Thron auf Säulen aus Edelsteinen" (Sohar I 107b-109a). In *Sitre Tora* zu Gen 28,10 - 32,3 dagegen heißt es, die Welt der *Azilut* stehe auf siebenerlei Hauch, der aus dem Mund von unmündigen Schülern im Lehrhaus hervorgegangen (Sohar I 146b, wobei die Vorstellung vom Hauch aus den Mündern von Schulkindern auf b *Schabbat* 119b zurückgeht). Sogleich nach dieser Feststellung wird dort ein Einwand erhoben, der nur aufgrund des Gegensatzes zur Aussage der *Mischnajot* verständlich ist: "Und wenn jemand sagt, es sind doch Edelsteine, worauf die Welt steht (wie in den *Mischnajot* zu Gen 18-22 ausgesagt), so steht an anderer Stelle geschrieben...", d.h. es gibt auch weitere Belege für Hauch das Mundes von Lernern als das, was der Welt Bestand verleiht.
- ⁴⁹ Scholem: *Hauptströmungen* (s. o. Anm. 3), S. 175; Liebes: *Kezad* (s. o. Anm. 4), S. 15-19. Liebes verwendet zwar nicht den Terminus 'episches Corpus', aber er nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die *Idrot*, die nach meinem Befund eindeutig dem epischen Corpus angehören.

- ⁵⁰ Scholem: Hauptströmungen (s. o. Anm. 3), S. 205.
- ⁵¹ Vgl. etwa Tishby, *The Wisdom*, S. 3.
- ⁵² Eine beträchtliche Anzahl solcher Parallelen hat bereits Scholem im 5. Kapitel seiner 'Hauptströmungen' zusammengestellt. Und seit damals hat fast jeder Sohar-Forscher einige weitere Beispiele entdeckt, etwa bei Wolfson, Elliot R. (Hg.): *The Book of the Pomegranate: Moses de Leon's Sefer Ha-Rimmon*, Atlanta 1988, passim, und bei Cohen-Alloro, Dorit: *Sefer ha-Rimmon le-Rabbi Mosche de Leon*, kritische Edition, Jerusalem 1987, passim.
- ⁵³ Wolfson, *The Book of the Pomegranate*, S. 50-55; Liebes passim, sowohl schriftlich als auch mündlich. Vgl. auch in der Einleitung bei Cohen-Alloro.
- ⁵⁴ Dazu Silver, Abba H.: *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, S. 90-92.
- ⁵⁵ Dazu den Beitrag von Gottlieb.
- ⁵⁶ Das markanteste Beispiel für 'Gewaltanwendung gegenüber dem Text' ist wohl die Einfügung des *Raja mehemna* in den eigentlichen Sohar nicht nach seiner ursprünglichen (narrativen) Ordnung, sondern nach der Folge der darin ausgelegten Bibelverse.
- ⁵⁷ So etwa MS Toronto, Friedberg 5-015.

„DER RABBINER“ – EINE VERGESSENE ZEITSCHRIFT EINES CHRISTLICHEN HEBRAISTEN

Von Nathanael Riemer

1. Einleitung

Bei der Vorbereitung eines Seminars über christliche Hebraisten stieß ich in dem Werk von J. F. A. de le Roi „Die evangelische Christenheit und die Juden“ auf einen interessanten Hinweis auf einen Hebraisten namens Johann Christian Schöttgen, der eine Zeitschrift mit dem Titel „Der Rabbiner“ herausgab. Die betreffende Stelle lautet:

„Weiter gab er [Schöttgen] im Jahre 1742 eine Wochenschrift ‚Der Rabbiner‘ heraus, welche den Zweck verfolgte, eine wirkliche Kenntniss der Juden unter den Christen zu verbreiten, damit man aufhören möge, nur ein völlig einseitiges Bild von denselben zu haben. Ihre Weisheit verdiene es bekannt zu werden, und solle eben desshalb der Christenheit einmal durch das Mittel einer solchen Zeitschrift entgegengebracht werden.“¹

Der heutige Leser dieser Zeilen kann durchaus den Eindruck gewinnen, es handele sich bei dem an der Schwelle zur Aufklärung stehenden Gelehrten Schöttgen um eine Person vom Format des bekannten Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseil, der nicht nur den Nutzen der rabbinischen Literatur für das Christentum hervorhob und den Talmud vom Vorwurf der Blasphemie zu befreien versuchte, sondern ihm auch „im bürgerlichen Alltagsleben anwendbare Elemente von Moral und Weisheit“² bescheinigte. Eine weitere Bemerkung von Le Roi unterstreicht diesen Eindruck: „Im Uebrigen gehört Schöttgen zu den bedeutendsten Kennern der gesammten jüdischen Literatur.“³ Und in der Tat zeigt bereits ein flüchtiger Blick in die Zeitschrift, dass Schöttgen sowohl zahlreiche Werke der rabbinischen Literatur als auch das zentrale Werk der Kabbala, das Buch Sohar, zitiert und darüber hinaus mehrere, der Forschung bislang unbekannte Auszüge aus dem Maase-Buch⁴ sowie eine westjiddische Version des Buches Eldad ha-Dani⁵ in einer ebenfalls unbekanntenen Bearbeitung wiedergibt.

Wer war Johann Christian Schöttgen und worum handelt es sich bei seiner Zeitschrift „Der Rabbiner“? Diese Fragen sind von grundsätzlicher Bedeutung, da sich bei der Recherche zeigte, dass Schöttgen selbst in Vergessenheit geraten ist.⁶ Wenn er heute überhaupt noch genannt wird, dann wird er zumeist als Pädagoge oder Historiker bezeichnet und im Kontext der sächsischen Regionalgeschichte erwähnt.⁷ Jedoch blieb sein Wirken als Theologe und Philologe nahezu unerforscht. Bislang ebenfalls unbeachtet blieb seine Zeitschrift „Der Rabbiner“.⁸

Im Folgenden möchte ich den Versuch unternehmen, zunächst die wichtigsten Stationen seines Lebens zu skizzieren und seine Arbeitsgebiete exemplarisch vorzustellen. Im Anschluss soll der Fokus auf die Zeitschrift „Der Rabbiner“ gerichtet sowie einige wesentliche Aspekte der Ansichten Schöttgens von der jüdischen Literatur einer näheren Betrachtung unterzogen werden. In diesem Kontext sind insbesondere seine Unterscheidung zwischen der „älteren“ und „neueren“ jüdischen Literatur, seine Position zum Buch Sohar und zur Kabbala im Allgemeinen von größerer Bedeutung. Diese Ausführungen erheben keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchten das theologische Verständnis Schöttgens einer ersten Verortung unterziehen.⁹

2. Johann Christian Schöttgens (1687-1751) Leben und Werk

2.1 Biographische Skizze

Johann Christian Schöttgen wurde am 14.3.1687 als Sohn des Schumachers Jeremias Schöttgen in Wurzen bei Leipzig geboren.

„Sein Vater war nicht nur sonst ein verständiger Mann, sondern ließ auch stets in guten Büchern, so gar wenn er sein Morgen-Brod zu essen pflegte [...]. Dieser ist auch zu Hause sein erster Lehrmeister gewesen. Wie er denn im 3ten Jahre seines Alters Deutsch hat lesen können, bald hierauf den kleinen Catechismus, und im 5ten Jahre den Donat [d.i. eine spätantike lateinische Grammatik] gewusst, welchen ihm sein sel. Vater, wenn er bei ihm herum gespielet, vorgesagt, und er so gleich behalten.“¹⁰

Der Hochbegabte verlor im Alter von acht Jahren seinen Vater, fand aber sowohl in seinem ersten Stiefvater Gottfried Mühlpforten, der ebenfalls nach siebeneinhalb Jahren starb, wie auch in seinem zweiten Stiefvater Joh. Lorenz Klügling wohlwollende Förderer. Die Fürstenschule Pforta, die er aufgrund einer Freistelle der Stadt Wurzen besuchen konnte, verließ er 1707 mit dem Zeugniseintrag des Rektors Johann Gottlieb Hartmann, dass „er mehr Bücher gelesen habe, als andere seines gleichen gesehen.“¹¹

Während des 1707 begonnenen Studiums der Theologie in Leipzig, widmete er sich den orientalischen Sprachen und knüpfte Kontakte zu bekannten Gelehrten und Buchhändlern seiner Zeit, so dass er Zugang zu ihren Bibliotheken erhielt und bereits in erste Publikationsprojekte einbezogen wurde. Nachdem er sich 1709 zum Magister promovierte, versuchte er sowohl ein höheres Schulamt anzustreben als sich auch mit einer Arbeit über die biblische Exegese zu habilitieren. Zunächst hielt er philologische Vorlesungen, begann verstärkt akademische Publikationen zu verfassen und arbeitete ab 1711 als

Kustos an der Leipziger Universitätsbibliothek, bevor er das Rektorat des städtischen Lyceums in Frankfurt/Oder übernahm (1716-19).¹² Hier wie auch in seinen folgenden Anstellungen als Rector der Stadtschule Stargard (1719-1727) und Professor der „Humaniora“ am dortigen „Collegium Groeningianum“ versuchte er den Schulunterricht zu reformieren und sein Niveau anzuheben. Im Januar 1728 wurde er Rector des Dresdener Gymnasiums zum heiligen Kreuz und bekleidete das Amt bis zu seinem Tod am 15.12.1751.

Der etwa 3500 Bände umfassende Teil seiner Bibliothek, die zahlreiche Titel zur jüdischen Literatur, Bibelexegese und Kirchengeschichte enthielt, wurde nach seinem Tode versteigert. Einen ungefähr ebenso umfangreichen Bestand über die sächsische Geschichte musste er bereits 1745 veräußern, um ein finanzielles Versäumnis zu decken.

2.2 Schöttgens Arbeitsgebiete und Schriften

Schöttgens Arbeiten, die, abgesehen von zahllosen Artikeln und Manuskripten, in über 100 selbstständig gedruckten Schriften erschienen, umfassen hauptsächlich folgende Bereiche: Kirchengeschichte, Bibelexegese, Judentum und jüdische Literatur – natürlich aus traditioneller christlicher Perspektive und durchwachsen mit antijüdischen Vorwürfen –, Philologie, Geschichte der Regionen Sachsens, Pommern und ihrer Fürstenhäuser, Schriften zur Schul- und Universitätsgeschichte, zum Bibliothekarswesen sowie zur Geschichte der Publizistik im weitesten Sinne. Ohne eine jede dieser Disziplinen berücksichtigen zu wollen, möchte ich nun im Folgenden vorwiegend theologische Werke exemplarisch hervorheben, um die Interessen Schöttgens lebendig werden zu lassen.

Schöttgen muss seine Kenntnisse über die jüdische Literatur mit Hilfe der Frankfurter Juden erworben haben, die ihm die wichtigsten Werke beschafften und ihn in ihren Inhalt einführten.¹³ Welches Intention das Studium der jüdischen Literatur des Gelehrten leitete, lässt bereits der Titel einer Einladungsschrift zu einem schulischen Festakt in Stargard erahnen: „Jüdisches Zeugniß von der Wahrheit des Allbereit gekommenen Messia“.¹⁴ Schöttgen bildet offensichtlich keine Ausnahme unter der Schar der Theologen, die die jüdische Literatur – in diesem Fall das 11. Kapitel des bT Sanhedrin – nach Hinweisen auf die Messianität Jesus von Nazaret durchforsteten.

Der erste Band von Schöttgens voluminösem theologischen Hauptwerk „Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum“¹⁵ ist als Ergänzung und Fortsetzung des gleichnamigen und unvollständig gebliebenen Werkes von John Lightfoot (1602-1675) gedacht.¹⁶ Beide Autoren unternahmen für das bessere Verständnis des Christentums den Versuch, die Bücher des

Christlichen Testaments Vers für Vers mit Kommentaren aus der jüdischen Literatur zu erklären. Während Lightfoot sich im Wesentlichen auf die beiden Talmudim, RaSCHI, Tosafot, RaMBaM und den Schulchan Aruch stützt, konsultiert der mit der jüdischen Literatur weitaus vertrautere Schöttgen u.a. auch die kabbalistische Literatur – ein Unternehmen, das, wie später in der Erörterung der Zeitschrift deutlich werden wird, sehr problematisch ist. Der zweite Band mit dem Titel „*Horae Hebraicae et Talmudicae in theologiam iudaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia*“¹⁷ enthält keine Darstellung der messianischen Vorstellungen anhand der „alten und orthodoxen rabbinischen Theologie“, – die niemals existierte – sondern einen Versuch, zu beweisen, daß die ganze orthodoxe dogmatische Christologie der Kirche zu Anfang unserer Ära schon bei den Juden in Geltung war und in ihren alten und autoritativen Büchern gelehrt wurde, den exoterischen wie den esoterischen.“¹⁸

Diese Haltung Schöttgens schlägt sich ebenfalls bereits in dem Titel eines nur sechs Jahre später erschienenen Werkes nieder: „Jesus Der Wahre Messias, aus der alten und reinen Jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Nebst einer Vorrede Von der Geschichte der Jüdischen Orthodoxie“.¹⁹ Genau wie in dem zweiten Band seines „*Horae Hebraicae et Talmudicae*“, so verweist Schöttgen in seiner Argumentation neben der rabbinischen Literatur mit Vorliebe auf das Buch Sohar, lässt aber dagegen die übrigen kabbalistischen Werke nahezu unbeachtet.

Eine weitaus größere Beachtung als seinen theologischen Werken wurde Schöttgen durch seine philologischen Arbeiten zuteil. So erschien u.a. 1719 ein „*Curiöses Antiquitäten-Lexicon*“,²⁰ in dem er neben der Bedeutung und Etymologie hebräischer, griechischer und lateinischer Wörter auch kulturell-religiöses Brauchtum erklärt. Darüber hinaus unterzog er Georg Pasors (1570-1637) bekanntes griechisch-lateinisches Lexikon zum Neuen Testament einer mehrfachen Überarbeitung und gab 1746 ein eigenes recht erfolgreiches „*Novum Lexicon Graeco-Latinum In Novum Testamentum*“ heraus, das drei Mal neu aufgelegt wurde. In einer Einleitung zu Pasors Lexikon wird Schöttgens Haltung als Theologe und Philologe deutlich. Hier „dringt Schöttgen auf dasjenige, was man nachmals die grammatisch-historische oder philologische Auslegung genannt hat. Er verlangt, daß zur Wort- und Sacherklärung des Neuen Testaments weit mehr als geschehen sey, die im Hebräischen und Chaldäischen, im Talmud, in der LXX und den Fragmenten der übrigen Uebersetzer des Alten Testaments dargebotenen Hilfsmittel benutzt werden“.²¹

Von den zahlreichen historischen Werken Schöttgens muss hier die zusammen mit Georg Chr. Kreysig herausgegebene „*Diplomatische und curi-*

euse Nachlese der Historie von Ober-Sachsen“ erwähnt werden,²² für die er u.a. Beiträge zur Geschichte der Sorbenwenden und zu anderen historischen Ereignissen Ostdeutschlands verfasste. So liefert er Emil Kuh zufolge hier die Quelle für Heinrich von Kleists Novelle „Michael Kohlhaas“. ²³ Ferner möchte ich noch Schöttgens „Inventarium Diplomaticum Historiae Saxoniae superioris“ nennen, in dem der Gelehrte 11924 Urkunden der sächsischen Geschichte aus der Zeit von 500 bis 1741 nachweist.²⁴ Johann Christian Adelung, der Schöttgens Arbeit zur Erforschung der Geschichte Sachsens fortsetzte, weist nicht nur auf die grundsätzliche Bedeutung Schöttgens hin, sondern gibt in einer Anmerkung mehrere Anhaltspunkte dafür, warum seine Werke in Vergessenheit gerieten:

„Schöttgen muß bey allen seinen Mängeln doch immer noch für den Vater unserer Geschichte [Sachsens] gehalten werden, weil er wenigstens den Weg gewiesen hat, wie und aus was für Quellen eine solche Geschichte geschrieben werden müsse. Was der fleißige Mann noch bey seinem Leben drucken lassen, ist gerade das wenigste, was er geschrieben hat; das meiste und wichtigste ist ungedruckt geblieben, vielleicht nicht sowohl aus Mangel eines Verlegers, als weil er seine Rechnung besser dabey fand, seine Arbeiten in der Handschrift zu verkaufen.“²⁵

Offenbar genügten der Theologie sowie der Geschichtswissenschaft des 19. Jh. die Arbeitsergebnisse und -methoden Schöttgens nicht mehr. Daneben hatte er – zumindest was seinen Ruf in der Nachwelt betrifft – den Fehler begangen, seine Werke als Manuskripte zu verkaufen,²⁶ so dass er die Verbreitung seines Ruhmes durch Publikationen über die eigene Region hinaus unterband.

3. Die Gelehrtenzeitschrift „Der Rabbiner“ und ihre Zielsetzung

Schöttgens nur noch in wenigen Bibliotheken erhaltene Zeitschrift „Der Rabbiner“²⁷ wurde als Wochenschrift im Zeitraum vom 5.1.1742 bis zum 28.12.1742 in Dresden publiziert. Die insgesamt 52 Ausgaben, die jeden Samstag erschienen und einen Umfang von acht Seiten umfassten, werden durch eine programmatische Vorrede vom 2.1.1742 eingeleitet.

Die Zeitschrift erhielt ein Titelblatt, die als Drucker Johann Wilhelm Halpetern angibt und mit einer Abbildung versehen ist. Diese zeigt einen in traditioneller Kleidung gehüllten Juden, dem drei Gestalten gegenübergestellt wurden. Diese können anhand ihrer Attribute identifiziert werden: Mose, dessen „Hörner“ oder Strahlen soeben noch zu erkennen sind, weist mit der linken Hand auf eine Gesetzestafel, die er neben seinem Stab in der Rechten hält.

Rechts von Mose steht, mit einem Strahlenkranz versehen, Jesus von Nazaret, der in der Linken ein Kreuz hält und mit der rechten Hand auf Mose deutet. Rechts von Jesus befindet sich Johannes der Täufer, an dessen linken Schulter ein Kreuzstab mit einem Wimpel lehnt, auf dem mit der Lupe noch das letzte Wort der Formel „Ecce Agnus Dei“ zu erkennen ist. An der Hüfte Johannes des Täufers ist das Lammfell befestigt; mit beiden Händen weist er auf Jesus hin. So deutet bereits das Titelblatt dem Leser an, dass diese Zeitschrift offensichtlich jüdische Themen verhandeln möchte, diese jedoch aus einer christlichen Perspektive erörtern wird.

Alle Beiträge der Zeitschrift stammen aus der Hand des Gelehrten selbst, ohne dass sie mit seinem Namen kenntlich gemacht sind. Seine recht lapidare Bemerkung am Ende der Vorrede bezeugt seinen hohen Bekanntheitsgrad unter seinen Zeitgenossen: „Wer der Verfasser dieser Schrift sey, wird man leicht errathen. Er hat es nicht nöthig seinen Nahmen vorherzusetzen, aber auch keine Ursach ihn zu verschweigen.“²⁸

Schöttgens Zeitschrift steht unter dem Einfluss der 1682 in Leipzig von Otto Mencke (1644-1707) begründeten „Acta eruditorum“.²⁹ Die erste in Deutschland erschienene wissenschaftliche Zeitschrift – eine ihrer wichtigsten Mitarbeiter war Gottfried Wilhelm Leibniz – wurde in lateinischer Sprache herausgegeben und enthielt überwiegend naturwissenschaftliche Abhandlungen. Schöttgen konnte in dem deutschsprachigen Tochterprojekt „Deutsche Acta eruditorum“³⁰ als Mitherausgeber Erfahrungen in der Konzeption von Zeitschriften sammeln. So ist es wohl nicht weiter verwunderlich, dass er drei Jahre nach der Einstellung der „Deutsche Acta eruditorum“ eine Lücke zu schließen versucht und gleich zwei neue Zeitschriften auf eigene Faust ins Leben rief: „Der gelehrte Zeitvertreib“, die in erster Linie historische Themen behandelt und wöchentlich erschien,³¹ sowie die Wochenzeitschrift „Der Rabbiner“.³²

Wie anhand der folgenden inhaltlichen Vorstellung deutlich wird, steht die Zeitung nicht nur unter dem Einfluss der großen Gelehrtenzeitschriften, sondern wurde auch von den „Moralischen Wochenschriften“ geprägt, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bei der Entstehung des Bürgertums eine bedeutende Rolle spielten. Mit Hilfe moderner Techniken und einer didaktisch vorbereiteten Darstellungsweise versuchte man durch populärwissenschaftliche Abhandlungen und moralphilosophische Überlegungen die Ideen der Aufklärung zu popularisieren.³³ In Anlehnung an einige der bekanntesten deutschen Wochenschriften „Der Vernünftler“ (1713/14), „Der Patriot“ (1724-26) und „Der Biedermann“ (1727-28) gab Schöttgen seiner Zeitschrift den prägnanten Namen „Der Rabbiner“.

Eine adäquate und greifbare Kurzvorstellung des Inhalts der Zeitschrift ist ein denkbar schwieriges Unternehmen, da Schöttgen nicht nur aufgrund

seiner später noch näher zu erläuternden Sichtweise verschiedene Aspekte des Judentums mit den Glaubensinhalten der christlichen Theologie vermischt, sondern zugleich ganz unterschiedliche Themen abzudecken versucht. Der größte Teil der insgesamt 54 Texte³⁴ umfasst Beiträge, die sich mit verschiedenen Werken der jüdischen Literatur auseinandersetzen. Dabei stellte sich heraus, dass sein Hauptinteresse den Schriften der rabbinischen Zeit gilt. In mehreren Fällen wählte Schöttgen Texte aus, die sich nicht nur für die Vermittlung seiner religionshistorischen Anschauungen, sondern auch moralischer Werte eigneten.³⁵ Auch dort, wo sein Interesse einem anderen Gegenstand gilt, pflegt er des Öfteren die Zitate mit sittlich-erbaulichen Belehrungen zu kommentieren.³⁶ Einen großen Raum widmete der Gelehrte den jüdischen Themen in der jüdischen Literatur, die durch seine Deutung in Wirklichkeit der im engeren Sinne christlichen Theologie zuzurechnen sind, da er z.B. im Heiligen Geist (Ruach ha-Kodesch) einen Teil der Trinität und im Messias (Maschiach) Jesus zu erkennen können glaubt.³⁷ Die dritte Gruppe von Artikel umfasst die zum Teil „religionshistorisch“ ausgerichtete Exegese von Texten aus der Hebräischen Bibel und dem Christlichen Testament.³⁸ Durch diese Mischung an Texten versuchte Schöttgen seine Zeitschrift lehrreich und kurzweilig zu gestalten.

Welches Publikum wollte Schöttgen erreichen und welche Ziele verfolgte er? In der Vorrede zum „Rabbiner“ signalisiert er, dass es ihm in erster Linie um die jüdischen Schriften und die Vermittlung ihrer Weisheiten geht: „Die Gelehrten haben sich nunmehr fast in die dreihundert Jahr lang mit denen heidnischen Scribenten bemühet, um aus ihnen allerhand nöthige und nützliche Sachen zu erlernen. Aber was die Jüdischen Schriften anbelangt, ist man damit noch lange nicht so weit gekommen.“³⁹ In der Erörterung der nun „bekannten Ursachen“ versucht der Autor zwischen den „alten Juden“ und den „neuen Juden“ zu differenzieren und zitiert dabei den Kanon der antijüdischen Vorurteile der christlichen Kirchen.⁴⁰ Dennoch kann er nicht ohne weiteres in einem Atemzug mit Johann Andreas Eisenmengers (1654-1704) berühmtes Werk „Entdecktes Judenthum“ genannt werden,⁴¹ da es ihm nicht um die „Enthüllung der Geheimnisse des Judentums“ und den „Schutz des Christentums“ durch jüdenfeindliche Positionen geht, sondern er sich vielmehr von ihm und von Johann Jakob Schudt (1664-1722) distanziert.⁴² Schöttgen möchte dagegen das vermitteln, was er unter jüdischer Gelehrsamkeit und Literatur versteht und Unterhaltendes, Erbauliches sowie Ermahnendes enthält:

„Um nun die alte Jüdische Weisheit unter denen Christen etwas bekannter zu machen, so hat man sich entschlossen, ein wöchentliches Blatt mit dergleichen Materien dem Leser in die Hand zu geben. Ich verspreche mir davon unterschiedliche Vortheile. Erstlich hoffe ich, es sollen die Christen

von Jüdischen Schriften, in so fern sie gut sind, ein gütiges Urtheil fällen. Hiernechst lassen sich vielleicht manche Eltern bewegen, daß sie ihre Kinder darzu anhalten, etwas in dieser Art von Gelehrsamkeit zu erlernen. In übrigen ist mein Endzweck, den Leser mit solchen Materien, die ihm nicht sehr geläuffig, theils zu belustigen, theils zu erbauen. Eine erlaubte Belustigung wird es seyn, wenn man artige und unerwartete Einfälle von allerhand Materien vor sich sehen wird. Erbaulich soll es zugleich abgefaßt werden, weil ich die guten Gedancken, welche ich bey denen Jüden finde, durch Nachdencken und weitere Ausführungen schmackhafter und brauchbarer zu machen gesonnen, dadurch sich vielleicht mancher möchte zum Guten ermuntern lassen.⁴³

Schöttgen wendet sich hier also zunächst an Christen und nicht, wie man bei dem Titelblatt der Zeitschrift auch annehmen könnte, an Juden, um sie – wie dies der Wunsch zahlreicher Theologen war – zu „bekehren“.⁴⁴ Angesprochen sind in erster Linie die Erwachsenen, unter denen sich Schöttgen eine größere Zahl erhofft, die den gelehrsam Wert der Zeitschrift erkennen und ihn an ihre Kinder vermitteln. Wenn man die einzelnen Ausgaben, den Schwierigkeitsgrad der verhandelten Themen und vor allen Dingen seine Verfahrensweise genauer betrachtet, wird schnell deutlich, dass er vor allen Dingen ein Publikum im Blickfeld hat – die gehobene Bürgerschicht, die 1. das Geld aufbringen kann, sich eine Zeitschrift halten zu können, 2. über die notwendige Bildung verfügt, um die Themen verstehen zu können, und 3. – sofern man hier die Kinder einbeziehen möchte – über die Voraussetzungen verfügen, ihren heranwachsenden Kindern ebenfalls eine höhere Schulbildung zu ermöglichen. Damit konzipierte Schöttgen den „Rabbiner“ als eine belehrende Familienzeitung für das höhere Bürgertum, dessen männlicher Nachwuchs in Gymnasien auf die Universität vorbereitet wurde. Gerade dieser Aspekt zeigt, dass der „Rabbiner“ nicht nur Schöttgens thematischem Interesse entsprach, sondern zugleich aus seinem täglichen Lebensumfeld als Pädagoge und Gymnasialrektor beeinflusst wurde.

Offensichtlich musste Schöttgen seine Zeitung bereits nach einem Jahr einstellen, weil der Schwierigkeitsgrad seiner Artikel eine genauere Kenntnis der jüdischen Literatur, der hebräischen Sprache und der Theologie verlangte, über die das anvisierte Lesepublikum nicht immer verfügte. Ein weiterer Grund für das Einstellen der Zeitschrift ist in dem nachlassenden Interesse für die Hebraistik zu suchen. So ist der „Rabbiner“ doch zu sehr eine fachspezifisch ausgerichtete Gelehrtenzeitschrift gewesen, als dass er sich zu einer Familienzeitschrift für das gebildete Bürgertum hätte etablieren können.

4. Schöttgens Ansicht vom Nutzen der jüdischen Literatur

Obschon der Gelehrte in seinem Vorwort die Zielsetzung mit der Vermittlung von jüdischer Gelehrsamkeit und Literatur angab, so besteht dennoch die Notwendigkeit, das Diktum einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Neben dem Vorwort finden sich verschiedene Ausgaben des „Rabbiners“,⁴⁵ in denen Schöttgen sich über den Wert der jüdischen Literatur äußert. Nach einer Beschreibung des babylonischen Talmuds, dessen Gmara er im Gegensatz zur Mischna als minderwertig und „confus“ beurteilt,⁴⁶ ermuntert er zum Studium der jüdischen Literatur, schränkt dies jedoch auf verhängnisvolle Weise dahingehend ein, dass man dieses Studium mehreren Beschränkungen unterziehen solle:

„Ohneracht nun der Talmud ein verworrenes Buch ist, in welchem viel unnütze Dinge stehen, so muß er doch gelesen werden, weil man, wie gesagt, in demselben auch viel gutes findet. Ja, möchte man sagen, zwölf Folianten durchzustören ist keine Kleinigkeit. Darauf ist zu antworten: Man läßt die Tosephos und den Rasche weg, wo man nicht nöthig hat der Erklärung wegen in denselben hinein zu sehen, als denn fällt schon ein groß Theil weg. [...] Ich rathe es auch niemanden, daß er sich den Kopf darüber [die Lehrmeinungen der Rabbinen bezüglich der Mizwot und Minhagim] zubrechen sollte. Denn so wenig, als es heutiges Tages einem wahrhaftig gelehrten Manne vor übel gehalten wird, wenn er nicht alle Winkel der Scholastischen Theologie und Philosophie durchkrochen hat; Eben so wenig kann mans einem vor übel halten, wenn er nicht alle Jüdischen Subtilitäten und Thorheiten im Kopfe hat.“⁴⁷

Nach einer scharfen Kritik an den Zensoren, den „Herren Papisten“,⁴⁸ die durch ihre Streichungen einigen Ausgaben ihrem „Zweck“ beraubten, wirft Schöttgen in traditioneller Weise dem Talmud „Gotteslästerungen wieder unsern Heiland“⁴⁹ vor. In der darauf folgenden Ausgabe plädiert er für eine weitere Beschränkung der jüdischen Literatur und verschärft den antijüdischen Ton: „Wer hats denn gesagt, daß Abarbanel [sic!] einer von den klügsten sey? Wer von ihm anfängt Rabbinisch zu dociren, der thut eben so gescheid, als wenn er die lateinische Sprache mit Lesung des Thomas von Aquin oder anderer Sententionisten und Scotisten anfangen wolte. [...] Denn Abarbanel ist ein Schrift-Verdreher, und starcker Lästerey der Christlichen Religion.“⁵⁰

Nach diesen Ausfällen führt er jedoch insgesamt vier Begründungen für den Nutzen der rabbinischen Literatur an.

1. „Der erste und wichtigste Nutzen, welchen die Rabbinischen Schriften uns

an die Hand geben, ist, daß sie zur gründlichen Erklärung der Heiligen Schrift Altes und Neuen Testaments ein vieles beytragen.⁵¹ Schöttgens Meinung zufolge ist die Kenntnis der rabbinischen Literatur in Bezug auf die Hebräische Bibel hilfreich, da die Rabbinen auf „messianische“ Stellen aufmerksam machen, bemüht sind, den Literalsinn (Pschat) zu ermitteln, die Etymologie hebräischer Wörter anhand des Arabischen zu erklären versuchen und exegetische Details hervorzuheben. Darüber hinaus könne die Kenntnis der rabbinischen Werke Klarheit über die „Ausdrücke und Redens-Arten“⁵² des Christlichen Testaments („NT“) verschaffen. Demzufolge versteht Schöttgen die Hebraistik als philologische Hilfswissenschaft der Theologie.

2. „Der andere Nutzen, welchen man aus der Durchlesung alter Jüdischen Schriften hat, besteht darin, daß man aus denenselbigen die Lehr-Puncte der alten Jüdischen Kirche vor Christi Zeiten ersiehet. Und wer das thut, der findet, daß die alte Jüdische und die Christliche Religion einander ganz gleich sind.“⁵³ Mit diesem Argument scheint er die neuesten Forschungen zur Entwicklung des rabbinischen Judentums und der christlichen Kirche als Schwesternreligionen vorwegzunehmen. Wie an späterer Stelle noch deutlich werden wird, geht Schöttgen bei seiner Vorstellung von der „alten Jüdischen Kirche“ fälschlicherweise von einer einheitlichen jüdischen Lehre aus, die er zudem seiner dezidiert christologischen Sichtweise unterwirft.⁵⁴ Insgesamt gesehen wird deutlich, dass Schöttgen die Rabbinica als Quelle eines „rabbinisch-dogmatischen“ Lehrgebäudes und historisches Zeugnis religiöser Strömungen für den „religionswissenschaftlichen“ Vergleich heranziehen möchte.

3. „Ich gehe weiter, und zeige den dritten Nutzen, Rabbinischer Schriften, daß sie nemlich die alten Gebräuche des Volcks GOTTes, und aus denenselben zugleich die Heil. Schrift erläutern.“⁵⁵ Schöttgen bemängelt, dass die „Hebräischen Alterthümer“ noch nicht in ausreichender Form untersucht worden sind. „Die Althertümer tragen das ihre bey zur Erkenntniß des Staates und der Haushaltung derer alten Hebräer.“⁵⁶ Zusammengefasst sieht er hier in der rabbinischen Literatur eine – im weitesten Sinne – kulturwissenschaftliche Quelle, die Informationen über den Kultus, Ritus, Bräuche und Politik des antiken Judentums vermittelt und sich dadurch ebenfalls als theologische Hilfswissenschaft eignet.

4. „Endlich will ich dieses mitnehmen, daß die Jüdischen Scribenten noch in allerhand Stücken der Gelehrsamkeit zu gebrauchen sind.“⁵⁷ Schöttgen versucht im Folgenden den Nutzen der jüdischen Literatur für die anderen Wissenschaften aufzuzeigen. In Bezug auf die Fächer Physik, Mathematik und Medizin weiß er kein Urteil abzugeben, erklärt aber im Hinblick auf die „Philosophie“: „Daran hat es nun der Jüdischen Nation, sonderlich zu denen alten Zeiten, nicht gefehlet. Sie haben die Lehre von der Interpretation oder Auslegung weit besser ver-

standen, als andere.“⁵⁸ Insgesamt beurteilt er die Leistungen des Judentums für die Disziplinen Moral, Politik, Recht, Geschichtswissenschaft und Geographie als nützlich und wertvoll. In Bezug auf die „Gelehrten-Historie“ verweist er auf R. Abraham Zacutos Chronik „Sefer Juchasin“ und das Werk „Schalschelet ha-Kabbala“ von Gedalja ben Josef ibn Jachia und schwärmt: „Ich habe vielmahl gewünscht, das sich ein gelehrter Mann drüber machen, und eine Historie der Rabbinischen Gelehrsamkeit in Chronologischer Ordnung schreiben möchte. Es würde solches zu vielen Sachen gut seyn, sonderlich aber darzu, daß man sehen könnte, zu welcher Zeit ein ieder Rabbiner, deren Aussprüche und Lehren erzehlet werden, gelebt habe.“⁵⁹ Abschließend beklagt Schöttgen die mangelnden Kenntnisse und fehlende Genauigkeit seiner Zeitgenossen in Bezug auf die jüdische Geschichte:

„Zur Gelehrten Historie gehöret auch die Kenntniß von allerhand besondern Lehren und deren Schicksal. Heutiges sind die Gelehrten gewohnt, eine Sache durch allerhand Nationen durchzuführen und zu zeigen, was hier und da davon geglaubt worden. Aber wenns an die Juden kommt, da stockts gemeiniglich. Es ist bekannt, daß man auf Universitäten die Historie der Philosophie vorzutragen pflegt; da müssen nun alle barbarische oder auswärtige Nationen mitgenommen werden. Aber das muß ich sagen, daß von allen andern mit mehrer Gründlichkeit gehandelt wird, als von denen Jüden. Da nimmt man etliche lateinische Bücher zur Hand, die ich eben itzund nicht nennen will, und meineth, man habe das seinige gethan. Es ist eben nicht philosophisch gehandelt, daß man die Verfasser nicht prüfet, ob ihre Wissenschaft in Jüdischen Schriften auch zulänglich sey, und alles auf guten Glauben annimmt, so gut mans findet.“⁶⁰

Im Gestus der Gelehrten seiner Zeit scheint Schöttgens Interesse an der Literatur des Judentums überwiegend wissenschaftlicher Natur zu sein. Freilich fühlt er sich in besonderer Weise seiner Wissenschaft, der Theologie, verpflichtet, und räumt daher der „Hebraistik“ keine Berechtigung als eigenes Fach ein, sondern definiert sie als Hilfswissenschaft der Theologie. Seine Motivation, vorzugsweise die Quellen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zu erforschen, entspringt einem dezidiert christologischen Interpretationsansatz. Darüber hinaus versteht er die jüdische Kultur als Bestandteil der europäischen Wissenstradition und zeigt ein „religionshistorisches“ und „anthropologisches“ Interesse am Judentum, das sich jedoch vom christlichen Antijudaismus nicht zu lösen vermag. Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Theologen seiner Zeit spielt die Kenntnis des Hebräischen und der jüdischen Literatur in Bezug auf die christliche Mission unter Juden keine nennenswerte Rolle.

5. Schöttgens Ansicht von den „alten“ und „neuern“ jüdischen Autoren

Für das Verständnis der Zeitschrift wie auch der übrigen Werke Schöttgens ist das Wissen um dessen Haltung zum Judentum unabdingbar. Der Leser des „Rabbiners“ stößt immer wieder auf Passagen, die gängige antijüdische Stereotypen seiner Zeit aufgreifen und scheinbar undifferenziert zu tradieren versuchen. Dennoch ist Schöttgens Position zum „Judentum“ genauer zu betrachten, da sein ernsthaftes wissenschaftliches Interesse, das sich u.a. in den letzten Zitaten über die jüdische „Gelehrten-Historie“ zeigte, sich nicht mit Äußerungen deckt, wie sie sich zum Beispiel bereits im Vorwort finden lassen:

„Daß in Jüdischen Schriften lauter Fabuln und Possen zu finden seyn, ist falsch. Von denen neuern Jüden giebt mans gern zu, als welche von Gott aus gerechten Ursachen mit Blindheit⁶¹ geschlagen sind. Und da sie sonst in schachern und andern Verrichtungen klug genug sind, so muß man sagen, daß keine elendern Scribeten sind, als die Juden. Sie verstehen keine Philosophie, sie befleißigen sich keiner guten Schreib-Art, sie führen keine Materie durch, und haben alle Eigenschaften eines schlechten und elenden Schriftstellers. Da über dem ihr Hertz voll Boßheit steckt, und sie Christum und seine Religion sehr herunter machen, so macht solches freylich bey denen Christen kein gut Geblüte. Hierzu kommt, daß einige Christen uns die Juden schlimm genug abmahlen, dahin von denen neuern sonderlich Eisenmengers entdecktes Judenthum, und Schudts Jüdische Merckwürdigkeiten zu zehlen sind. Allein sie beschreiben uns die Juden nur auf der einen Seite. Denn man solte den Haupt-Unterscheid unter den alten und neuern Jüden wohl anmercken. Die neuern lobe ich selber nicht. Aber die ältesten Scribeten sind ungleich besser.“⁶²

Demzufolge existieren für Schöttgen zwei Formen des „Judentums“ – das „alte“ und seiner Ansicht nach hochwertigere Judentum einerseits, sowie das „neuere“, mit negativen Attributen beschriebene Judentum andererseits. Bei dem Versuch, sein Bild des Judentums gegen pauschale antijüdische Klischees zu verteidigen, unterteilt er das Judentum in zwei Phasen und projiziert die negativen Attribute auf das „neuere“ Judentum. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Differenzen zwischen den einzelnen Texten zu verstehen, in denen ein Mal die Literatur und Philosophie des Judentums nahezu euphorisch gepriesen und ein anderes Mal mit drastischen Worten als minderwertig abgetan werden. Diese grundsätzliche Unterscheidung bestimmt das gesamte theologische Werk des Gelehrten und seine Vorgehensweise in Bezug auf die Zeitschrift: „Mein Hauptwerck ist zwar, die alten Jüden zu Rathe zu ziehen, und aus denensel-

ben etwas Gutes vorzubringen, aber deswegen will ich die heutigen Juden auch nicht weglassen. Es soll manchmahl von ihren Gebräuchen, bisweilen auch von ihren Schwachheiten, etwas vorkommen. Allezeit aber werde ich eine Liebe gegen das arme blinde Volck zeigen, nicht aber auf gehäßige Art mit ihnen verfahren.⁶³ Die Haltung, die aus dem letzten Satz des Zitates spricht, mag neben seinen Bemühungen um Sachlichkeit die Ursache dafür sein, dass Schöttgens Antijudaismus – jedenfalls wie er uns aus dem „Rabbiner“ entgegentritt – im Vergleich zu dem von Luther, Eisenmenger und Schudt noch relativ „moderat“ klingt.⁶⁴

Doch was versteht Schöttgen unter den „alten“ und den „neuern“ Juden? Offensichtlich lehnt er sich indirekt an einige Aspekte der u.a. durch Euseb von Cäsarea begründeten Unterscheidung zwischen den „Hebräern“ und „Juden“ an, nach der die „Hebräer“ sich als Nachkomme Abrahams und Erwählte Gottes durch eine besonders fromme Lebensführung auszeichneten. Die unter dem mosaischen Gesetz stehenden „Juden“ sollten ihrer Aufgabe entsprechend die Offenbarung Gottes aufzeichnen und zum allgemeinen Nutzen der Menschheit bewahren. Ihr zentrales Heiligtum, der Jerusalemer Tempel, wurde nach Euseb zerstört,

„damit die Juden deutlich erkennen sollten, daß ihre heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllt war und daß sie durch den Glauben an Jesus Christus den Übergang in das endgültige dritte Geschlecht der Christen zu vollziehen hätten. Diesen Schritt haben sie nicht getan [...]⁶⁵]. Das Judentum als geschichtliche Größe gehört der Vergangenheit an, seine staatliche und religiöse Ordnung ist von Gott verworfen, alle positiven Werte sind von den neuen christlichen Ordnungen in Kirche und Staat übernommen.“⁶⁶

Sechs Jahre später griff Schöttgen seine im „Rabbiner“ geäußerten Ansichten über das Judentum und die jüdische Literatur wieder auf und lässt sie in einer deutlich verschärften und radikalisierten Form in seine Schrift „Jesus Der Wahre Messias“ einfließen. Dem Untertitel seines deutschsprachigen theologischen Hauptwerk zufolge geht es Schöttgen darum, die Messianität des Nazareners anhand der „alten und reinen Jüdischen Theologie“ zu beweisen. Im Gegensatz zum „Rabbiner“ nimmt er hier eine genauere Definition seiner Unterscheidung in „alte“ und „neuern“ Juden vor: „Alle die Jüdischen Scribenten, welche nach Vollendung des Talmuds [sic!] bis auf unsere Zeiten gelebet, nenne ich die neuern, und kann sie zu diesem Wercke nicht gebrauchen. Denn sie sind von dem alten Glauben abgewichen, Feinde des Creutzes geworden, die Lästerungen derer Talmudisten haben sie fortgepflanzt und vermehret, und die gantze Theologie verderbet.“⁶⁷ Bei der Suche nach einer

einheitlich konzipierten Messianologie des Judentums, die es nie gegeben hat,⁶⁸ selektiert er die Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels und der rabbinischen Literatur und bewertet sie in Abhängigkeit zur Brauchbarkeit seiner Beweise. Durch dieses doch sehr irritierende Verfahren kommt er zu dem Ergebnis, „daß die alte Jüdische und die Christliche Religion einander gantz gleich sind“⁶⁹ – ja, dass ein Teil der Gelehrten der rabbinischen Zeit Christen gewesen sind:

„Viele werden sich wundern über eine Jüdische Theologie, die rechtgläubig ist, und zwar in der Lehre von dem Meßia. Man wird sagen, die Jüden lästern den Meßiam, sie sind Feinde des Creutzes Christi: wie kann man denn aus ihren Schriften die reine und gesunde Lehre vom Meßia heraus bringen? Ich gebe zu, daß dieses wahr sey, aber nicht von allen Jüden. Denn es wird niemand läugnen, daß zu Christi und derer Apostel Zeiten viel Jüden zum wahren Meßia bekehret worden, und auch in demselben Glauben viele Nachfolger gehabt. Daraus folget, daß viel Jüden gewesen, welche in der Theologie rein und orthodox gelehret.“⁷⁰

Schöttgens „alte“ Juden sind die Juden, die seiner Auffassung zufolge in Bezug auf den messianischen Aspekt „rechtgläubig“ waren. Dazu gehören für ihn prinzipiell die „Autoren“ der Hebräischen Bibel und die des Christlichen Testaments sowie einige Gelehrte, die an der Literaturproduktion zur Zeit des Zweiten Tempels und der rabbinischen Periode beteiligt waren. „Ich verstehe dadurch die Midraschischen Scribenten, welche ich fast vor halbe Christen halten möchte, weil sie von dem Meßia überall mit aller Ehre sprechen, die Schrift lieb haben, und von dem Pharisäischen Unwesen gar wenig Spuren blicken lassen.“⁷¹ Ohne sich zum Verhältnis zwischen Christentum und Judentum, der traditionellen Substitutionslehre und ihren Problemen zu äußern, erweitert er das aus christlicher Perspektive positiv besetzte Verständnis vom Alten Israel und überträgt dies auf einige Gelehrte der rabbinischen Zeit. Welch kuriose Irrtümer Schöttgen mit dieser Vorgehensweise fabriziert, wird noch in seinem Verhältnis zur Kabbala deutlich werden.

Die Passagen, die seiner Intention nicht genügen und einer christologischen Interpretation im Wege stehen, sind ihm zufolge durch unbefugte Eingriffe „verfälscht“ worden: „Die ältern Jüden haben sehr oft von dem Meßia wohl geschrieben, die neuern aber haben durch unzeitiges Einflicken die guten Gedancken ihrer Väter verderbet, und die Spuren der Vergangenheit verdunckelt. [...] Die Jüden haben ihre Bücher selber verfälscht, und uns die schönsten Stellen, welche von dem Meßia handeln, nicht gegönnet.“⁷² So sehr sich Schöttgen als umfassend gebildeter Gelehrter und historisch Interessierter auch um alte Quellen bemühte, hinderte ihn doch sein christologisches Interesse

daran, Redaktionsprozesse bei der Entstehung von Literatur⁷³ sowie den einzigartigen Stellenwert der mündlichen Thora in adäquater Weise nachzuvollziehen. Seine Vorgehensweise, die Schöttgen natürlich auf der Höhe der Wissenschaft seiner Zeit wähnt, besteht nun darin, diese „Zusätze“ „menschlicher Satzungen“ zu eruieren und von der angeblichen „ursprünglichen“ Lehre zu trennen. In Bezug auf den Talmud – auch dieses Urteil Schöttgens fällt im Vergleich zu den Passagen im „Rabbiner“ sehr vulgärer aus – erläutert er sein Verfahren folgendermaßen:

„In diesem Talmudischen Werke geben sich die Pharisäer offenbar vor Feinde des Meßiä aus, und lästern unsern Meßiam aufs höchste [...]. Indeßen hat Gott die Sache so einzurichten gewust, daß sie uns auch viel Gutes aufbehalten, so, daß auf diesem Misthaufen manche schöne Perle zu finden ist. Und ob gleich einige Lehren vom Meßia mit närrischen Zusätzen besudelt sind, so wird doch, wenn man den Unrath davon weghut, die Wahrheit ihren hellen Glantz behalten. Nach diesen Zeiten findet man bey denen Juden keine Spur mehr von der reinen Lehre.“⁷⁴

Im „Rabbiner“ beurteilt Schöttgen im Hinblick auf RaMBaM die „neuere“ jüdische Literatur etwas differenzierter und ohne sie prinzipiell abzutun. Hier ist der Talmud seiner Ansicht nach der Lektüre RaMBaMs vorzuziehen, da letzterer „allzu neu ist, und von den alten Sachen, welche über 1000. Jahr vor seinen Zeiten gebräuchlich waren, kein genugsames Zeugniß ablegen kann. Wenn nun dieser Maimonides denen ohnstreitig alten entgegen schreibt, so ists vernunftmäßig, daß man ihm nicht so viel Glauben bezumessen habe.“⁷⁵ Offensichtlich möchte Schöttgen auf das Phänomen hinweisen, dass historisches Wissen im Laufe der Zeit verschwindet. Doch ist in diesem Zusammenhang nicht zu vergessen, dass Schöttgen von einer zunehmenden „Verfälschung“ der „alten jüdischen Lehre“ ausgeht, wie sie oben in Bezug auf RaMBaM leise mitschwingt.⁷⁶ Darüber hinaus kann die Ablehnung von RaMBaM und Abravanel auch darauf zurückgeführt werden, dass Schöttgen sie wegen der Rezeption durch mittelalterliche Theologen mit den Scholastikern identifiziert und – hier bereits von der Aufklärung beeinflusst – zurückweist.⁷⁷

Ungemein maßloser wird Schöttgen in Bezug auf andere Werke der mittelalterlichen Literatur des Judentums: „Es habens aber die Neuern dabey nicht bewenden laßen, daß sie die alten und wahrhaftigen Lehren verfälschet, sondern es haben sich auch einige von ihnen bemühet, uns die Qvellen zu verstopfen, woraus man die alte Wahrheit ersehen kann. Denn sie haben sich unterstanden, derer alten ihre Schriften theils zu verfälschen, theils zu ändern, theils auch gar zu verstümmeln.“⁷⁸ Dieses Diktum, das Schöttgen in aller Ausführlichkeit

auf den „Jalkut Schimoni“ anwendet, hindert ihn jedoch nicht, zwei an der Schwelle zur Neuzeit stehende Werke mit fast euphorischen Referenzen zu bedenken. Es handelt sich dabei ausgerechnet um die beiden Werke „Sefer Juchasin“ und „Schalschelet ha-Kabbala“,⁷⁹ die am Ende des folgenden Kapitels noch eine Rolle spielen werden.

6. Schöttgens Position zum Buch Sohar

Dem Sohar wurde als kabbalistisches Referenzwerk eine ähnliche Bedeutung in der jüdischen Literatur zugeschrieben, wie der Bibel und dem Talmud.⁸⁰ Vor allen Dingen durch die Rezeption R. Jizchak Lurias (1534-1572) und seines Schülers Chaim Vital (1542-1620) prägte das klassische Hauptwerk der Kabbala über Jahrhunderte hinweg das jüdische Leben in Europa. Durch die Bearbeitungen anderer kabbalistischer Schriften seitens Johannes Reuchlin (1455-1522)⁸¹ sowie die Vermittlung des Sohars durch Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689)⁸² entstand auch unter protestantischen Theologen ein eingeschränktes Interesse an der mystischen Literatur des Judentums, die zur Entstehung der „christlichen Kabbala“ führte.

Die Tradition schreibt das im 13. Jh. in verschiedenen Redaktionsphasen um Mosche de Leon entstandene Werk dem Tannaniten R. Schimon bar Jochai (RaSCHBI,⁸³ 2. Jh. n.d.Z.) zu. Schöttgen, der hierin der jüdischen Tradition folgt, ordnet RaSCHBI in die Gruppe der „alten“ Juden ein und misst ihm eine ungeahnte Bedeutung zu. Ich möchte im Folgenden einen längeren Ausschnitt aus einem Artikel des „Rabbiners“ zitieren, aus dem nicht nur die hohe Wertschätzung Schöttgens für RaSCHBI hervortritt, sondern zugleich ersichtlich wird, dass der Gelehrte aus dem wenigen überlieferten Wissen eine christliche Legende der Glaubensverfolgung konstruiert.

„Ehe noch der andere Tempel zerstöret ward, und bis ins andere Jahrhundert nach Christi Geburt, lebte unter denen Juden ein berühmter Mann, Nahmens Rabbi Simeon der Sohn Jochai. Derselbe war erst einer von denen Pharisäern im höchsten Grade, welches daher zu erweisen, weil er sich mit allerhand Aufsätzen derer Alten herum geschlagen, und deswegen in Talmud mit Ruhm gedacht wird. Er ward aber aus GOTTES Wort gewonnen, daß er erkannte, der Meßias wäre bereits angekommen: Daher er sich auch zu demselben bekannt, und seine Mit-Brüder darzu angehalten. Unter denen Christen ist er nicht eben viel gewesen, daher auch seiner nirgends Meldung geschicht,⁸⁴ hingegen die Juden zu gewinnen, hat er sich äusserst angelegen seyn lassen. Er ist aber auch von denen Juden ins Gefängniß geworfen und sehr mitgenommen worden, und zwar um

des Meßiä willen. (a) Er sagt ausdrücklich, die Juden stritten wider den Messiam. (b) Er erklärt die schönsten Stellen A.T. von demselben. [...] Nun begab sich's, daß dieser Rabbi Simeon von Jüden und Heiden verfolgt ward, und also mußte er sich nebst seinem Sohne Rabbi Eleasar fast dreyzehnen Jahr in einer Höle aufhalten. Weil sie nun keinen Umgang mit Christen gehabt, folglich die Bücher des Neuen Testaments sich nicht zu Nutzen machen können, so haben sie sich aus der Schrift Altes Testaments erholet, über dasselbige fleißig meditiret, und sich die erkannten Wahrheiten in einen besondern Vortrag eingekleidet.“⁸⁵

Die christliche Umdeutung der Legende nimmt Schöttgen über verschiedene Stationen vor. Zu Beginn rechnet er RaSCHBI den Pharisäern zu, die aus christlich traditioneller Perspektive als „werkheilig“, „heuchlerisch“ und „Widersacher“ Jesu negativ konnotiert werden. Der Protagonist war als jüdischer Gelehrter zunächst an der Entwicklung der rabbinischen Literatur beteiligt, soll aber nach der Vorstellung Schöttgens in Anlehnung an das reformatorische Ideal „sola scriptura“ diese „Menschen-Satzungen“⁸⁶ der Heiligen Schrift untergeordnet und – hierin mündet nun Schöttgens extravagante Deutung – aufgrund des Studiums des „Wortes Gottes“ ein Bekehrungserlebnis gehabt und den „Messias“ erkannt haben. Seine anschließendes Schicksal, seine Aktivität als Missionar, die daraus resultierende Gefangenschaft, Verfolgung und Entziehung durch Verbergen lehnt sich als christlicher Leidensweg an prominente Vorbilder an.⁸⁷ Ebenfalls sich an einem Vorbild orientierend, macht Schöttgen – abweichend zu den literarischen Vorbildern – weniger die Römer („Heiden“), sondern in erster Linie die Juden dafür verantwortlich.⁸⁸

Damit wird RaSCHBI, der im Sohar noch selbst eine messianische Funktion einnimmt, in den Dienst eines anderen Messiasprätendenten gestellt.⁸⁹ In seinem theologischen Hauptwerk konkretisiert Schöttgen das angenommene messianische Bekehrungserlebnis RaSCHBIs: „In diesem Buche [Sohar] stehen viel herrliche Zeugnisse der göttlichen Wahrheit von unserm Meßiä, welche mich überzeugt haben, daß Rabbi Simeon die Jüdische Religion verlassen, und ein Christ geworden.“⁹⁰ Schöttgen möchte den Tannaiten RaSCHBI wegen dessen angeblichen christlich-messianischen Interesses und den ihm pseudepigraphisch zugeschriebenen Sohar in die oben dargestellte Kategorie der „alten“ Juden einordnen. Doch beim Studium des Sohar musste Schöttgen feststellen, dass auch der Sohar kein homogenes Werk ist: „Ich kann nicht das Wort geben, daß sich alles eben von Rabbi Simeon herschreibe, es sind allerdings einige Discurse, die von fremder Hand herkommen. Jedoch ein Geübter wird sie so wohl aus der Materie, als auch aus der Schreib-Art, bald kennen lernen.“⁹¹ Das, was im „Rabbiner“ durchaus als ein Einstieg in eine sachliche Auseinandersetzung mit

den verschiedenen Schichten und sprachlichen Brüchen der Sohartexte gelesen werden kann, erweist sich wiederum als die Unterstellung einer jüdischen Fälschung. Denn sechs Jahre später formuliert Schöttgen: „Es haben aber die neuern Jüden ihre alten Bücher nicht allein castriret, und was ihnen nicht anstehet, heraus genommen, sondern sie haben auch manches hineingeflicket, wie im Sohar [...] geschehen.“⁹² Schöttgen führt die von ihm eruierte „Zensur“ auf einen fortwährenden Konflikt zurück, den er zwischen den „Pharisäern“ und dem aus ihnen hervorgegangenen rabbinischen Judentum einerseits und dem Sohar als vermeintliches religiöses Erbe RaSCHBIs andererseits ausmachen zu können glaubt:

„Es hat aber die Lehre des R. Simeon so wohl unter Jüden, als Christen, ihr besonderes Schicksal gehabt. Die Pharisäischen Jüden wustun wohl etwas von R. Simeons Lehren, wie aus dem Talmud zu sehen ist, aber sie waren nicht nach ihrem Geschmack, und man hat sie also lange Zeit keiner Aufmerksamkeit gewürdiget. Ja R. Simeon selbst ward von ihnen so feindselig tractiret, daß er sich retiriren muste. Und also lag der Sohar in seiner Dunckelheit, biß etliche Jahrhundert hernach derselbe von denen Nachfolgern derer Pharisäer hervorgezogen ward: und das geschach aus der Ursache, weil sie von denen Streitigkeiten, welche ihre Vorfahren mit dem R. Simeon gehabt haben, nichts mehr wustun. Da sie nun von dem dreyzehenden Jahrhunderte an, bis auf unsere Zeiten, sich auf die Cabbala gelegt, den Meßiam aber in derselben weder gesehen, noch sehen wollen, so haben sie eben gethan, was dort [Matth. 9,16] Christus gesagt: sie haben einen neuen Lappen auf ein alt Kleid gesetzt, welches sich gar nicht zusammen reimet.“⁹³

Er unterstellt den an den Redaktionsprozessen des Sohar beteiligten Gelehrten, dass sie insbesondere die messianische Stellen zensiert hätten: „Im Sohar, wo bisweilen die herrlichsten Lehren vom Meßia vorgebracht werden, ist die Rede so abgebrochen, daß man wohl schließen muß, das folgende sey dem ersten gleich gewesen.“⁹⁴ Um diese „zensierten“ Stellen ermitteln zu können, macht Schöttgen auf „Hülffsmittel“, wie z.B. verschiedene Soharausgaben und -zitate in anderen Schriften aufmerksam, mit denen er eine im Dienst seiner christologischen Sichtweise stehenden „Textkritik“ durchführen möchte. „Allein, wer in dergleichen Schriften nur ein wenig bewandert ist, der wird das richtige von dem unrichtigen gar leicht unterscheiden können. Denn das was die alte und gute Lehre vorträgt, das ist richtig, wo man aber auf Grillen und unnütze Subtilitäten geräth, das ist von fremder Hand.“⁹⁵

Angesichts Schöttgens tendenziös interpretierter Feststellung, dass der Sohar

kein homogener Text ist und mehrere Eingriffe erfahren hat, verwundert es doch ungemein, dass er nicht auf eine seriösere Lösung kam, die zudem in der ihm bekannten Literatur regelrecht angeboten wurde. Das plötzliche Auftreten des Sohars im 13. Jahrhundert hatte unter den jüdischen Gelehrten nicht nur Verwunderung hervorgerufen, sondern gerade in Bezug auf seine Autorschaft heftige Kontroversen ausgelöst. Einigen Zeitgenossen Mosche de Leons (ca. 1240-1305) erschien es äußerst suspekt, dass ein Text des 2. Jahrhunderts nach mehr als 1000 Jahren plötzlich an die Öffentlichkeit gelangt sein sollte. So berichtet der Kabbalist Jizchak ben Schmuel aus Akko über zahlreiche Unstimmigkeiten, die sich in Bezug auf die Handschriften ereigneten, die Mosche de Leon allmählich in den Kreisen der Kabbalisten verbreitete. Dieses Zeugnis von R. Jizchak ben Schmuel aus Akko hat R. Abraham Zacuto (1452- ca.1515) in seinem „Sefer Juchasin“⁹⁶ aufgenommen. Das Buch wird von Schöttgen lobend erwähnt und muss seinen Äußerungen zufolge von ihm eingehender studiert worden sein.⁹⁷ Ebenso hätte er beim Lesen des Werkes „Schalschelet ha-Kabbala“ von Gedalja ben Josef ibn Jachia (1515-1587) seine Thesen überdenken müssen. In diesem ungemein populären Geschichtswerk, das als eine der bedeutendsten Quellen des Judentums der Renaissancezeit gilt, fasst der Autor einige Ansichten über die Autorschaft des Sohar zusammen und rezipiert dabei das hier anonym gebliebene Zeugnis von R. Jizchak aus Akko:

„Gegen das Jahr 5050 [der Schöpfung, d.i. 1290 n.d.Z.] gab es Gruppen von Personen, welche sagten, dass die Teile des Sohars, welche in der jersalemer Sprache [Aramäisch] geschrieben sind, die Worte RaSCHBIs sind, aber was in der heiligen Sprache [Hebräisch] geschrieben ist, nicht seine Worte sind. Und es gibt [wiederum] welche, die sagen, dass RaMBaN [R. Mosche ben Nachman], nachdem er ihn [den Sohar] im Heiligen Lande gefunden hatte, nach Katalonien schickte, von wo aus er nach Aragonien kam und in die Hände von R. Mosche de Leon fiel. Und es gibt andere, die sagen, dass der erwähnte R. Mosche de Leon ein Gelehrter gewesen sei und diese Auslegungen [,den Sohar,] aus seinem Verstande heraus angefertigt habe, und dass er, um von den Gelehrten [...] einen hohen Gewinn nehmen zu können, ihn unter dem Namen RaSCHBIs und seiner Gesellschaft verfasste – und dies [tat er], weil er arm war.“⁹⁸

Mosche de Leon und die verschiedenen Autorengruppen, die die Handschriften aus einem tieferen religiösen Bedürfnis heraus in pseudepigraphischer Form verbreiteten,⁹⁹ hatten durch die über mehrere Jahrzehnte andauernde Redaktionsphase einen Text entstehen lassen, der zahlreiche Brüche inhaltlicher und sprachlicher Natur aufwies. Diese sind nicht nur verschiedenen

jüdischen Gelehrten aufgefallen und von ihnen detailliert beschrieben worden,¹⁰⁰ sondern haben auch Schöttgens Aufmerksamkeit erregt. Doch zeigt sich, dass Schöttgens Differenzierung zwischen „alten“ und „neuern“ Juden sowie sein radikales christologisches Interesse seine Schlussfolgerungen hinsichtlich der Autorschaft und Entstehungszeit des Sohars in maßgeblicher Weise beeinflusste. Zwar wollte er den Verfassern des „Sefer Juchasin“ und der „Schalschelet ha-Kabbala“ in Bezug auf die Aufzählung der Gelehrten der rabbinischen Zeit Glauben schenken, muss sie aber in Hinblick auf ihre Ausführungen zum Buch Sohar als „neuern“ Juden eingestuft haben.¹⁰¹

7. „Wahre Cabbala“ und „falsche Cabbala“

Schöttgens Bemühen, den seiner Ansicht nach „ursprünglichen“ Text des Sohars zu rekonstruieren, schlägt sich in den verschiedenen Artikeln des „Rabbiner“, vor allen Dingen aber in seinem Werk „Jesus Der Wahre Messias“ nieder. Hier unterscheidet Schöttgen zwischen einer „wahren Cabbala“¹⁰² und einer „falschen Cabbala“.¹⁰³ Die „wahre Cabbala“ umfasst zum einen ihre „exegetische“ Erscheinungsform, die er im Einklang mit den messianischen Stellen der Hebräischen Bibel wähnt, zum anderen die „systematische Cabbala“, die daraus besteht, „daß sie die Lehre vom Meßia, seiner Person, Amt, Wercken und Kirche, aus allerhand dunckeln Dingen herausgesucht, und vor einem Unerfahrenen zwar etwas undeutlich, jedoch nach der Wahrheit, vorgetragen haben.“¹⁰⁴ Damit behauptet Schöttgen nichts anderes, als dass das messianische Konzept seiner „systematischen Cabbala“¹⁰⁵ auf Grundlage des Sohars homogener Natur sei und mit dem christlichen Verständnis der Messianität Jesu übereinstimme.

Die „falsche und unächte Cabbala ist“ – demzufolge für Schöttgen – „welche zwar verborgene und geheime Lehren vorträgt, die keinen Grund haben, sondern mehr eine wilde Einbildungs-, als gesunde Urtheilungs-Kraft, an den Tag legen.“¹⁰⁶ Unter der „falschen Cabbala“ versteht Schöttgen einerseits ihre „theoretischen“ Aspekte in Form von Gematria, Notarikon und Tmura sowie die „praktische Cabbala“, zu der er die Baal-Schem-Tradition¹⁰⁷ rechnet und einige ihrer Legenden erzählt.

Für Schöttgen, der sich im Besitz des wirklichen Schlüssels zum Verständnis kabbalistischen Denkens glaubt, ist seine Auffassung von der „wahren Cabbala“ mit dem Gesamtbegriff der „Jüdischen Cabbala“¹⁰⁸ identisch. Mit dieser Definition werden sowohl die unzähligen Werke, die zur kabbalistischen Literatur des Judentums gehören und das jüdische Leben in allen Bereichen geprägt haben, als auch die Rezeption der christlichen Hebraisten ausgeschlossen. In einem Artikel des „Rabbiner“ maßt sich Schöttgen sogar an, ihre

Bedeutung zu leugnen und ihnen ihre Existenzberechtigung abzuspochen: „Was die heutigen Juden und viele Christen alles zu Cabbala rechnen, das ist lauter Wischwasch und Hirnwerck verrückter Sinnen, welches nicht wert ist, daß man die Zeit darauf verwendet.“¹⁰⁹ Das Ergebnis seiner Forschungen reiht er wiederum in die Unterscheidung zwischen „alten“ und „neuern“ Autoren der jüdischen Literatur ein: „Aber die neuern Jüdischen Cabbalisten muß man dazu nicht nehmen, denn sie wissen nicht, was sie sagen.“¹¹⁰ Sie macht er vielmehr für die „Verwirrungen“ der christlichen Kabbalisten, wie z.B. der „Schwärmer“ Jakob Böhme¹¹¹ und Christian Knorr von Rosenroth, verantwortlich: „Der Herr von Rosenroth war halb auf guten Wege: aber er ließ einen Cabbalisten von Smirna kommen, der hatte zwar viel Grillen in seinem Kopfe, aber von der rechten Cabbala verstand er weniger als nichts. Daher auch das Buch Kabbala denudata ein dunckles Buch ist und bleibt, und sind nur wenige Stück darinn zu gebrauchen.“¹¹²

Von besonderem Interesse dürfte nun die Frage sein, welche Reaktionen Schöttgens Thesen bei seinen Lesern hervorgerufen haben. In Bezug auf die jüdischen Gelehrten in Dresden findet sich ein Hinweis, dessen eigentliche Quelle ich nicht weiter verfolgen konnte: „Unter dem Titel ‚Jesus, der wahre Messias‘ gab er [Schöttgen] in späteren Jahren (1748) einen Auszug jenes Werks [‚Horae Hebraicae‘], zu großem Misfallen der Rabbinen in der Dresdner Synagoge, die sich seitdem seinem beherrschenden Umgange entzogen und ihre frühere Verbindung mit ihm auflösten.“¹¹³ Diese Reaktion ist verständlich.

Doch wie reagierte die theologische Fachwelt auf Schöttgens Thesen zum Buch Sohar und seinem vermeintlichen Autor? Im „Rabbiner“ finden sich verschiedene Spuren, die auf einen theologischen Disput hinweisen. Ohne wichtige Details zu vermitteln, bemerkt Schöttgen an einer Stelle: „Er [RaSCHBI] erklärt die schönsten Stellen A.T. von demselben [Meßiam]: er redet von seiner Person, Amte und anderen Umständen so schön, als mans wünschen kann: welches alles bereits umständlich ausgeführet, auch der desfalls gethane Widerspruch beantwortet worden.“¹¹⁴ Schöttgen äußert sich Jahre später in seiner Schrift „Jesus Der Wahre Messias“ zu inhaltlichen Aspekten des Disputes konkreter, ohne jedoch auch hier Namen der Kontrahenten zu verraten:

„Es haben mir zwar gelehrte Männer den Einwurff gemacht, wenn ich diesen R. Simeon vor einen Christen ausgäbe, so würden mir zu meinem Wercke viel Beweisthümer abgehen, weil deßen Zeugniße nicht von einem Jüden, sondern Christen, hergekommen. Allein ich antworthe, ob gleich R. Simeon ein Christ gewesen, so haben ihn doch die Jüden allezeit vor den ihrigen erkannt, wie es denn noch heutiges Tages geschicht: also gelten doch diese Zeugniße wider die Jüden, und beweisen, daß die Lehre des

Meßia unter ihnen vor Zeiten gantz anders bekannt gewesen, als heutiges Tages.“¹¹⁵

Ein Blick in Gerschom Scholems „Bibliographia Kabbalistica“ wirft etwas Licht in diese Angelegenheit: Unter dem Namen Schöttgen verzeichnet Scholem drei Titel, die auf einen Ausschnitt einer Genese von Schöttgens Thesen sowie auf eine „Gegenschrift von Glaesener“ aufmerksam machen.¹¹⁶ Geht man diesen Spuren nach, so stellt sich heraus, dass der christliche Hebraist 1735 ein Schulprogramm veröffentlichte, in dem er die These vertrat, dass RaSCHBI Christ gewesen sei.¹¹⁷ Dieser These widersprach Justus Martin Glaesener, seines Zeichens ebenfalls christlicher Hebraist, der sich bereits mit dem Buch Sohar beschäftigt hatte.¹¹⁸ Im Anschluss an den zweiten Band seines 1742 erschienenen Werkes „Horae Hebraicae“ druckte Schöttgen nicht nur seine 1735 veröffentlichten Thesen,¹¹⁹ sondern auch die Ausführungen seines Kontrahenten ab,¹²⁰ die er wiederum zu widerlegen versuchte.¹²¹

Schöttgen war sich durchaus bewusst, dass die lateinischsprachigen Darlegungen seiner Thesen nur einem sehr eingeschränkten Kreis Gelehrten mit einem expliziten theologischen Interesse zugänglich bleiben konnten. Infolgedessen verkörpern die Bearbeitungen in seinem Werk „Jesus Der Wahre Messias“, vielmehr aber die stark verkürzten und etwas neutraler formulierten Ausführungen im „Rabbiner“, den Versuch, sein christologisches Verständnis der Kabbala zu popularisieren und in die bürgerlichen Schichten zu tragen.

Seine verschiedenen Versuche, die „Theologie“ des Judentums christlich-dogmatisch zu formulieren und zu publizieren, sollten in ein groß angelegtes Alterswerk münden, das er unter dem Titel „Theol. Iudaicam antiquam & puriorem“ bereits 1733 in den „Leipziger Gelehrten Zeitungen“ angekündigt hatte,¹²² jedoch sich von seiner Konzeption als zu umfangreich für einen Band erwies. Aus diesem Grunde entschied er sich dazu, die „Messianologie“ in einem separaten Band – eben als jenes Werk „Jesus Der Wahre Messias“ – erscheinen zu lassen.¹²³ Die übrigen Themen, die er sukzessive in weiteren Bänden drucken lassen wollte, hatte er wohl schon bis kurz vor seinem Tod weitgehend als Manuskripte vorbereitet.¹²⁴

8. Schluss

Schöttgens von den bekannten Gelehrtenzeitschriften und „Moralischen Wochenschriften“ beeinflusste Zeitschrift „Der Rabbiner“ entstand im Umfeld der sich allmählich ausbreitenden Aufklärung und wollte – wohl als eine Art gelehrte Familienzeitschrift – das gebildete und theologisch interessierte Bürgertum über die Literatur des „Judentums“ informieren. Da die verhan-

delten Themen aufgrund ihrer fachspezifischen Natur nur von Fachleuten zu verstehen waren, wird sich die Erstellung des Magazins nicht rentiert haben. Ein weiterer Grund für das Einstellen der Zeitschrift ist in dem nachlassenden Interesse für die Hebraistik zu suchen.

Schöttgens Bemühungen um die Literatur des Judentums sind überwiegend wissenschaftlicher Natur. Dennoch steht seine Motivation, vorzugsweise die Quellen des rabbinischen Judentums erforschen zu wollen, im Dienst des christologischen Interpretationsansatzes der protestantischen Theologie. Daher widmet er sich in seinen Darstellungen kaum dem Judentum seiner Zeit, das in einer extremen Weise blass und leblos wirkt. Auch wenn dies Schöttgen nicht explizit artikuliert, so scheint der Grund dafür darin zu liegen, dass für ihn das „neure“, nachtalmudische Judentum mit dem Auftritt Jesu von Nazaret seine historische Bedeutung verloren hat.

Schöttgens Vorstellungen von der „alten Jüdischen Kirche“ basieren auf der Annahme einer einheitlichen jüdischen Lehre, die es nicht gegeben hat. Dieser verpasst er zudem einen christlichen Anstrich, indem er der frühen rabbinischen Literatur „Wahrheiten“ zugesteht, die die Messianität Jesu von Nazaret „beweisen“ sollen, aber durch Tradierungen und Bearbeitungen „verfälscht“ wurden. Seine gegen das Judentum gerichteten Vorwürfe und Anschauungen hindern ihn ebenfalls an einer adäquaten Auseinandersetzung mit dem Buch Sohar und der Kabbala, obschon ihm die kritischen Passagen in der jüdischen Literatur bekannt gewesen sein müssen und er durch eigene Forschungen sprachliche und inhaltliche Brüche verschiedene Redaktionsphasen auszumachen vermag. Damit gehört Schöttgen in die Gruppe der Hebraisten, deren Haltung der bekannte Sohar-Forscher Jeschajahu Tischby folgendermaßen charakterisiert:

„Die traditionelle Haltung in den Kreisen der Kabbalisten legte von ihrem Anfang bis zu ihrem Niedergang eine starke Betonung auf die frühe Entstehungszeit des Sohar. Nur als antikes Werk konnte der Sohar als Beweis und Unterstützung ihrer Anschauung dienen, dass die Lehre der Kabbala die Grundlehren der Christen widerspiegelt, die in dem Glauben des frühen Judentums enthalten waren.“¹²⁵

Anmerkungen

¹ Roi, J[ohann] F[riedrich] A[lexander] de le: Die evangelische Christenheit unter dem Gesichtspunkte der Mission betrachtet. Bd. 1. Karlsruhe Leipzig 1884, S. 228-229. Le Roi, der um 1892 als Pfarrer in Elberfeld (Wuppertal) amtierte, beschreibt in seinem dreibändigen Werk die Geschichte der „Judenmission“ seit der Reformationszeit. Es ist also nicht verwunderlich, dass der zweite und dritte Band 1891-92 in der Schriftenreihe des „Institutum Judaicum“

- in Berlin erschien.
- ² Blastenbrei, Peter: Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum. Erlangen 2004, S. 55. Vgl. auch ders.: Ein Pionier des christlich-jüdischen Zusammenlebens. Johann Christoph Wagenseil zum 300. Todestag. In: PaRDeS. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien. 10 (Juni-Juli 2005), S. 4-5.
 - ³ Le Roi: Die evangelische Christenheit, S. 229.
 - ⁴ Die Auszüge werden selbst in der neusten Bibliographie zum Maase-Buch nicht aufgelistet (Un beau livre d'histoires. Eyn schön Mayse bukh. Fac-simile l'editio princeps de Bäle '1602'. Traduction du yiddish, introduction et notes par Astrid Starck. Bd. 1. Basel 2004, S. CIII-CXXIV). Schöttgen nennt die ihm vorliegende Ausgabe nicht. Die von ihm zitierten Erzählungen habe ich daher mit den Nummern der 1602 in Basel erschienenen editio princeps versehen: Der Rabbiner, Etwas aus dem Jüdischen Meise-Buch, Nr. 28, 14.7.1742, S. 221-224 (Basel Nr. 9); Nr. 29, 21.7.1742, S. 225-232 (Basel Nr. 6, 16); Nr. 31, 4.8.1742, S. 245-248 (Basel Nr. 41, 208). Die Veröffentlichung der Auszüge ist an anderer Stelle geplant. In einem anderen Werk übersetzt und kommentiert Schöttgen einige weitere Erzählungen des Maase-Buches. Vgl. Schöttgen, Christian: Rabbinicarum Lectionum. In: Horae Hebraicae et Talmudicae in theologiam iudaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia [...]. Band 2, Dresden 1742, S. 878-882.
 - ⁵ Der Rabbiner, Nr. 46, 16.11.1742; Nr. 47, 23.11.1742; Nr. 48, 30.11.1742; Nr. 49, 7.12.1742. Schöttgen vermerkt lediglich, dass er „es nach ihrer teutschen zu Jeßnitz gedruckten Übersetzung habe abdrucken lassen.“ (Nr. 46, 16.11.1742, S. 361) Vlnograd, Yeshayahu: Ozar ha-Sefer ha-ivri. Bd. 2. Jerusalem 1993, S. 352 erwähnt eine Ausgabe des Buches „Eldad ha-Dani“, die 1723 in Jesnitz bei Israel ben Avraham gedruckt wurde. Es ist davon auszugehen, dass es sich dabei um die Ausgabe handelt, die Schöttgen vorlag.
 - ⁶ Eine ausführlichere Biographie Schöttgens mit einer vollständigen Bibliographie möchte ich in absehbarer Zeit im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL) veröffentlichen. Die wohl letzte umfangreiche Würdigung Schöttgens mit zahlreichen Literaturhinweisen befindet sich bei: Müller, Georg: Schöttgen; Johann Christian. In: Allgemeine Deutsche Biographie. 32. Bd. Leipzig 1891, S. 412-417. Auf Müllers Text stützen sich in der Regel die kleineren Beiträge, die zu Beginn des 20. Jh. erschienen, wie z.B.: Steinschneider, Moritz: Christliche Hebraisten. Nachrichten über mehr als 400 Gelehrte Europa's, welche über nachbiblisches Hebräisch geschrieben haben. Frankfurt a.M. 1901. Anlässlich des 300. Geburtstages des Gelehrten eröffnete das Museum Wurzen am 13.3.1987 eine kleine Gedenkausstellung, die aber keine neuen Erkenntnisse förderte oder nachhaltiges Interesse hervorrief.
 - ⁷ So entstammt die insgesamt sehr dürftige Literatur, die über Schöttgen nach 1900 veröffentlicht wurde, nahezu ausschließlich den „Mitteilungen des Würzener Geschichts- und Altertumsvereins“ sowie dem „Würzener Erzähler“ und berücksichtigt bis auf wenige Ausnahmen lediglich Schöttgens Bedeutung für die Erforschung der Geschichte Sachsens. Ich möchte an dieser Stelle Frau Wilhelm, der Leiterin des Museums Wurzen, dafür danken, dass sie mir nicht nur diese kleineren Beiträge, sondern auch die Manuskripte der Reden zur Eröffnungen der Gedenkausstellung zur Verfügung stellte.
 - ⁸ Lediglich einem Biographen bekannt (Dresdener Gelehrte Anzeigen, aus denen meisten Theilen der Gelehrsamkeit [...]. Fortsetzung derer Schriften des sel. Hrn. Rect. Schöttgens. XVIII. Stück [Nr.], Dresden 1753, S. 162.) wird „Der Rabbiner“ ohne weitere Beschreibung in zwei Zeitschriftenverzeichnissen angegeben, vgl. Kirchner, Joachim: Die Grundlagen des deutschen Zeitungswesens. Bd. 2. Leipzig 1931, Nr. 601; Kirchner, Joachim: Die Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes von den Anfängen bis 1830. Bd. 1. Stuttgart 1969, Nr. 2015.
 - ⁹ Zur weiteren Auseinandersetzung mit Schöttgens Zeitschrift dürfte ein kommentiertes Inhaltsverzeichnis der Zeitschrift hilfreich sein: <<http://www.uni-potsdam.de/u/religion/riemer/rabbiner.pdf>>, 29.11.2005.

- ¹⁰ Goetten, Gabriel Wilhelm: Das Jetztlebende Gelehrte Europa, Oder Nachrichten Von Den vornehmsten Lebens-Umständen und Schriften Jetztlebender Europäischer Gelehrten [...]. Teil II. Braunschweig Hildesheim 1736, S. 295-296.
- ¹¹ Goetten: Das Jetztlebende Gelehrte Europa, S. 297.
- ¹² Schwarze, R.: Geschichte des ehemaligen städtischen Lyceums zu Frankfurt a. O. von 1329-1813. Frankfurt a. O. 1873, S. 31-36.
- ¹³ Müller: Schöttgen. In: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 416. Konkrete Hinweise auf Namen von jüdischen Lehrern oder Bekannten Schöttgens konnte ich nirgends finden.
- ¹⁴ Schöttgen, Christian: Jüdisches Zeugniß von der Wahrheit des Allbereit gekommenen Messia. Stargard 1726.
- ¹⁵ Schöttgen, Christian: Horae Hebraicae et Talmudicae in universum novum testamentum, quibus Horae Jo. Lightfooti in libris historicae [...]. Bd. 1, Dresden 1733. Dem Buch sind am Ende mehrere Aufsätze unterschiedlicher Thematik beigegeben.
- ¹⁶ Die von 1658-1678 erschienenen Werke Lightfoots werden aufgezählt in: Foot Moore, George: Das Judentum in christlicher Darstellung. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum. Heft 5-6 (1922), K. 159, Anm. 29.
- ¹⁷ Schöttgen, Christian: Horae Hebraicae et Talmudicae in theologiam iudeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia [...]. Band 2, Dresden 1742.
- ¹⁸ Foot Moore: Das Judentum in christlicher Darstellung, K. 160.
- ¹⁹ Schöttgen, Christian: Jesus Der Wahre Messias, aus der alten und reinen Jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Nebst einer Vorrede Von der Geschichte der Jüdischen Orthodoxie. Leipzig 1748.
- ²⁰ Schöttgen, Christian: Curiöses Antiquitäten-Lexicon. [...] Leipzig 1719.
- ²¹ Grimm: Kritisch-geschichtlicher Übersicht der neutestamentlichen Verballexika. In: Theologische Studien und Kritiken. Begründet von Ullmann und Umbreit. Jg. 48 (1875) Heft 1, S. 485; vgl. ferner S. 494-495.
- ²² Diplomatische und curieuse Nachlese der Historie von Ober-Sachsen und angrenzenden Ländern; zu einiger Erläuterung derselben gehalten von Christian Schöttgen und Georg Christoph Kreyzig. Theil 1-12. Dresden 1730-1733.
- ²³ Kuh, Emil: Die Quelle der Kleist'schen Erzählung: 'Michael Kohlhaas'. In: Stimmen der Zeit. Wochenschrift für Geschichte und Politik. Jg. 3 (1861), S. 161-171.
- ²⁴ Schöttgen, Christian: Inventarium Diplomaticum Historiae Saxoniae superioris [...]. Halle 1747.
- ²⁵ Adelung, Johann Christoph: Directorium, d.i. chronologisches Verzeichniss der Quellen der süd-sächsischen Geschichte [...]. Meißen 1802, Vorrede S. I.
- ²⁶ Der handschriftliche Nachlass Schöttgens wird u.a. aufgeführt in: Index librorum quibus utebatur beato Chr. Schöttgen [...]. Dresden 1753; Adelung: Directorium, Vorrede S. I.; von Carolsfeld, Franz Schnorr: Katalog der Handschriften der Königl. Öffentlichen Bibliothek zu Dresden. Bd. 1, S. 634, Bd. 2, 569. Leipzig 1880 ff. Ferner verzeichnet das Studienzentrum August Hermann Francke (Halle) 13 Briefe unter der Signatur AFSt/M.
- ²⁷ Die äußerst selten gewordene Zeitschrift wurde mir als Microfilm freundlicherweise von Fr. Michaelis von der Universitätsbibliothek Rostock (Cic-201) zur Verfügung gestellt. Ein weiteres Exemplar besitzt die UB Dresden.
- ²⁸ Der Rabbiner, Vorrede, 2.1.1742, [S. V]. Schöttgen war in der Tat unter seinen Zeitgenossen so bekannt, dass er weder die Zeitschrift noch die einzelnen Beiträge zeichnen musste. Unsicherheiten in Bezug auf die Autorschaft gibt es keine.
- ²⁹ Elektronische Ressource in <<http://gallica.bnf.fr>>, 20.11.05; vgl. Laeven, Augustinus H.: The „Acta eruditorum“ under the editorship of Otto Mencke. The history of an international lear-

ned journal between 1682 and 1707. Amsterdam 1990. Die Zeitschrift, die nach dem Tode Menckes an Bedeutung verlor, erschien von 1732/33 bis 1776/82 unter dem Namen „Nova acta eruditorum“. Elektronische Ressource in <<http://gallica.bnf.fr>>, 20.11.05.

- ³⁰ „Endlich ist noch [...] zu erinnern, daß dieses Werck, ungeachtet sein Tittel vielleicht zu dergleichen Verdacht Anlaß geben könnte, von denen so berühmten Lateinischen Actis Eruditorum, [...] die der seel. Herr L. [Otto!] Mencke, dessen Kupffer[stich] wir diesem Theile vorge-
setzt, in Schwange gebracht, keine Übersetzung sey, vielweniger zu derselben Praejudiz ange-
fangen worden, inmassen man alles mit guter Vorbewust und Einwilligung dieser gelehrten
Gesellschaft gethan.“ Deutsche Acta Eruditorum Oder Geschichte der Gelehrten, Welche
den gegenwärtigen Zustand der Litteratur in Europa begreifen. Erster Theil. Leipzig 1712,
Vorwort, [S. IV.] Die Zeitschrift erschien von 1712 bis 1739 und publiziert vorwiegend
Rezensionen „von allerhand Facultäten.“ (Ebenda, Vorwort, [S. II.]. „Es ist ein lobenswer-
thes Journal; noch mehr kritisch als die lateinischen Acta, und die Mitarbeiter sind meist
jüngere Gelehrte, unter denen sich Schöttgen, Justus Rabener, Jöcher, Walch, Gebauer befin-
den.“ Treitschke, Richard: Mencke, Burkhard, [...] Herausgeber der Acta Eruditorum. Zur
Geschichte der Geschichtswissenschaft im Anfange des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1842, S.
59.
- ³¹ Schöttgen, Christian: Der gelehrte Zeitvertreib. Meissen 1743. Die Zeitschrift erschien 1742
in 52 Nummern und ist ebenfalls nahezu unbekannt geblieben. Ein Exemplar besitzt die UB
Dresden. Den einzigen mir bekannten Hinweis inhaltlicher Natur fand ich in: Dreßdener
Gelehrte Anzeigen, aus denen meisten Theilen der Gelehrsamkeit [...]. Fortsetzung derer
Schriften des sel. Hrn. Rect. Schöttgens. XVIII. Stück [Nr.], Dresden 1753, S. 166-167.
- ³² Schöttgen war ferner Herausgeber folgender Zeitschriften: Ausführlicher Bericht von allerhand
neuen Büchern und anderen Dingen, so zur heutigen Historie der Gelehrsamkeit gehörig.
Frankfurt Leipzig 1708-11; Altes und neues Pommerland. Stargard 1721-27.
- ³³ Vgl. Maar, Elke: Bildung durch Unterhaltung. Die Entdeckung des Infotainment in der
Aufklärung. Hallenser und Wiener moralische Wochenschriften in der Blütezeit des Moral-
journalismus, 1748 - 1782. Pfaffenweiler 1995; Martens, Wolfgang: Die Botschaft der Tugend.
Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1971.
- ³⁴ Einige Ausgaben enthalten mehrere Texte unterschiedlicher Thematik. Ich zähle hierbei die
Titel der jeweiligen Ausgaben – auch wenn es sich hierbei um eine Fortsetzung handelt – um
einen Überblick über die Länge und Bedeutung der Texte zu erhalten. Ein Inhaltsverzeichnis
der Zeitschrift habe ich unter folgender Adresse ins Netz gestellt: <[http://www.uni-potsdam.
de/u/religion/riemer/rabbiner.pdf](http://www.uni-potsdam.de/u/religion/riemer/rabbiner.pdf)>, 29.11.2005.
- ³⁵ Dies trifft u.a. auf die Beiträge „Von der Trunckenheit“ und „Von dem Mammon“ (Nr. 4) sowie
auf den Text „Etwas aus dem Ben Sira“ (Nr. 39) zu.
- ³⁶ Vgl. u.a. „Etwas vom Sabath“ (Nr. 24).
- ³⁷ Vgl. u.a. die Texte „Jüdisches Zeugniß von der Gottheit des Heiligen Geistes“ (Nr. 19-28),
„Das Oster-Lamm ein Vorbild des Meßia“ (Nr. 11-12), „Von der Schechina“ (Nr. 13-14),
„Gedanken von dem Immanuel“ (Nr. 52).
- ³⁸ Vgl. u.a. „Gedancken über den 22. Psalm“ (Nr. 7-10) und einer „religionshistorisch“ geprägten
Exegese des Vater-Unsers „Spuren des heil. Vater Unsers in Jüdischen Schriften“ (Nr. 40-45).
- ³⁹ Der Rabbiner, Vorrede, 2.1.1742, [S. I].
- ⁴⁰ Vgl. Punkt 5 dieser Ausführung „Schöttgens Ansicht von den ‘alten’ und ‘neuern’ jüdischen
Autoren“.
- ⁴¹ Vgl. u.a. Wolf, Gerson: Der Prozeß Eisenmenger. In: Monatsschrift für Geschichte und
Wissenschaft des Judentums, Jg 18 (1869) Nr. 8, S. 378-384; Nr. 9, S. 425-432; Nr. 10, S.
465-473.
- ⁴² Zu Schudt vgl. Coudert, Allison P.: Five seventeenth-century Christian Hebraists. In: Hebraica

- veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe. I (2004), S. 286-308.
- ⁴³ Der Rabbiner, Vorrede, 2.1.1742, [S. III-IV].
- ⁴⁴ Vgl. u.a. die Geschichte der Judenmission in den einzelnen Beiträgen in Rengstorf, Karl Heinrich; Kortzfleisch, Siegfried von: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. 2 Bde. München 1988; zur Judenmission im 18. Jh. vgl. besonders Bd. 2, S. 87-128 und ferner Rymatzki, Christoph: Hallischer Pietismus und die Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728-1736). Tübingen 2004.
- ⁴⁵ Vgl. u.a. Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 249-256; Von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 33, 18.8.1742, S. 257-264; Nr. 34, 25.8.1742, S. 265-272; Nr. 35, 1.9.1742, S. 273-280.
- ⁴⁶ „Diese Mischna ist nach ihrer Art gantz gut gemacht. Der Verfasser hat doch einige Ordnung im Kopfe gehabt, und von ieder Materie die Aufsätze zusammengebracht. [...] Die Gemara aber ist ein recht confuses Werck.“ Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 250-251.
- ⁴⁷ Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 254-255.
- ⁴⁸ Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 256. Vgl. Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 71-72.
- ⁴⁹ Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 256.
- ⁵⁰ Der Rabbiner, Von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 33, 18.8.1742, S. 258.
- ⁵¹ Der Rabbiner, Von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 33, 18.8.1742, S. 260.
- ⁵² Der Rabbiner, Von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 33, 18.8.1742, S. 262.
- ⁵³ Der Rabbiner, Erste Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 34, 25.8.1742, S. 265.
- ⁵⁴ Vgl. dazu Punkt 5 dieses Artikels ‘Schöttgens Ansicht von den „alten“ und „neuern“ jüdischen Autoren’.
- ⁵⁵ Der Rabbiner, Erste Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 34, 25.8.1742, S. 269.
- ⁵⁶ Der Rabbiner, Erste Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 34, 25.8.1742, S. 272.
- ⁵⁷ Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 273.
- ⁵⁸ Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 274.
- ⁵⁹ Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 277.
- ⁶⁰ Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 279.
- ⁶¹ Dieses gegen das Judentum gerichtete Argument befindet sich bereits bei Origenes: „Wir behaupten, daß, ‘wenn Moses gelesen wird, ein Schleier auf ihrem Herzen liegt’, weil der Sinn des mosaischen Gesetzes denen verborgen bleibt, die den durch Jesus Christus gezeigten Weg nicht wandeln wollen.“ Origenes, Contra Celsum 5,60; zitiert nach: Rengstorf, Kortzfleisch: Kirche und Synagoge, S. 143.
- ⁶² Der Rabbiner, Vorrede, 2.1.1742, [S. I-II].
- ⁶³ Der Rabbiner, Vorrede, 2.1.1742, [S. IV].
- ⁶⁴ Von einem ausführlichen Vergleich der vier Theologen und ihre Verortung in die Geschichte

des Antijudaismus/Antisemitismus möchte ich hier absehen, da dies eine umfangreichere Untersuchung erfordert. Zusammengefasst kann konstatiert werden, dass Schöttgens Äußerungen im „Rabbiner“ sich in der Regel auf antijüdische Positionen im engeren theologischen Kontext beschränken. Gelegentlich unterstellt er den Juden das berühmte stereotype Vorurteil, dass sie auf Geld fixiert seien und „schachern“. Obschon sein Ton in der Schrift „Jesus Der Wahre Messias“ weitaus radikaler wird, gibt er keine konkreten Anweisungen, wie man mit Juden zu verfahren habe, wie das zum Beispiel von dem späten Luther bekannt ist. Er ergötzt sich auch nicht wie Eisenmenger an dem Vorwurf der Brunnenvergiftung oder der Blutbeschuldigungen. Auch hat Schöttgen nicht ein ausgeprägte Interesse an einer Darstellung des „jüdischen Wucherns“ oder angeblichen Stümperei bei der Beschneidung, wie dies bei Schudt zu finden ist. Vgl. zu Schudt: Coudert, Allison P.: Christliche Hebraisten des 17. Jahrhunderts: Philosemiten oder Antisemiten? Zu Johann Jacob Schudt, Johann Christoph Wagenseil und Franciscus Mercurius van Helmont. In: Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft. (1996) 6, S. 99-132; hier S. 111-119.

- ⁶⁵ Die Gründe dafür ermittelt u.a. Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth. Berlin 1930, S. 572-574.
- ⁶⁶ Köting, Bernhard: Die Entwicklung im Osten bis Justinian. In: Rengstorf; Kortzfleisch: Kirche und Synagoge. Bd. I, S. 154.
- ⁶⁷ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 67.
- ⁶⁸ Vgl. u.a. Stemberger, Günther: Messias/Messianische Bewegungen – II. Judentum. In: Theologische Realenzyklopädie. Berlin New York 1992. Bd. 22, S. 622-630, bes. die Bibliographie S. 631-630; Klausner, Joseph: The Messianic Idea in Israel. From its beginning to the completion of the Mischna. New York 1955.
- ⁶⁹ Der Rabbiner, Erste Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 34, 25.8.1742, S. 265.
- ⁷⁰ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorwort, §2.
- ⁷¹ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorwort, §12.
- ⁷² Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorwort, §18,3-4.
- ⁷³ In den Schriften Schöttgens finden sich verschiedene Stellen in denen er die Redaktionseingriffe in andere Werke kritisiert, vgl. u.a. Der Rabbiner, Nachricht von denen ältesten Rabbinischen Schriften, und ins besondere von denen Targumim, Nr. 15, 14.4.1742, S. 115-116 (Targumim, Homer, Vergil, Esther, Daniel!); Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 254-255 (christliche Zensur des Talmuds); .Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §18,5 (Vergil, Kirchenväter); S. 71-72 (christliche Zensur des Talmuds).
- ⁷⁴ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorwort, §16. Am Ende seines Werkes widmet Schöttgen dem Vorwurf der talmudischen Gotteslästerung, bzw. den „Toldot Jeschu“ ein ganzes Kapitel (hier S. 983-994).
- ⁷⁵ Der Rabbiner, Erste Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 34, 25.8.1742, S. 270-271.
- ⁷⁶ Sechs Jahre später äußert er sich erneut eher ablehnend über Maimonides und Joseph Albo und versucht die Gründe für die intensive Rezeption ihrer Schriften unter christlichen Gelehrten zu ermitteln. Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 67.
- ⁷⁷ Schöttgen stellt die Scholastiker mehrfach in einem negativen Licht dar: Der Rabbiner, Vom Talmud, Nr. 32, 11.8.1742, S. 254-255.; Von dem Nutzen derer Jüdischen Schriften, Nr. 33, 18.8.1742, S. 258; Vgl. auch Deutsche Acta Eruditorum. I, 1712, Vorwort, [S. I.]
- ⁷⁸ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 68.
- ⁷⁹ Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 277.

- ⁸⁰ Vgl. zum Sohar u.a. Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M. 1967, S. 171-266; Grözinger, K. E.: Jüdisches Denken. Theologie - Philosophie - Mystik. Bd. 2. Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus. Frankfurt a. M. 2005, S. 463-615.
- ⁸¹ Vgl. u.a. Grözinger, K. E.: Reuchlin und die Kabbala. In: Reuchlin und die Juden. Hrsg. von Arno Herzog und Julius H. Schoeps. Sigmaringen 1993, S. 175-187.
- ⁸² Vgl. u.a. die zahlreichen Publikationen im Jahrbuch „Morgen-Glantz“ der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft: <<http://www.knorr-von-rosenroth.de/>>, 20.11.05.
- ⁸³ Zur Erzählung selbst vgl. u.a. bT Schabbat 33b; Sohar Hadasch, S. 95c; Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden. Bd. 4. Leipzig 1908, S. 178-181.
- ⁸⁴ Dieses Argument, das Schöttgen wenig später wiederholt, scheint gegen Knorr von Rosenroth gerichtet zu sein: „Adde quod etiam contra christum in toto libro ne minimum quidem efutiat, prout in recentioribus Judaeorum scriptis plerumque fieri solet.“ Vgl. Knorr von Rosenroth, Christian: Kabbala denudata. Bd. 2. Liber Sohar. Frankfurt 1684, Praefatio ad lectorem, S. 7.
- ⁸⁵ Der Rabbiner, Von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 17, 28.4.1742, S. 129-130; vgl. Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §14.
- ⁸⁶ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §13. Wenig später erklärt er dies ausdrücklich: „Zum dritten, unterscheidet er sich von denen übrigen Pharisäischen Juden, weil er die heil. Schrift höher hält, als alle Jüdische Satzungen, die doch von ihnen dem Worte Gottes vorgezogen wurden.“
- ⁸⁷ Vgl. Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 87.
- ⁸⁸ Vgl. Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorwort, §15.
- ⁸⁹ Vgl. die Ausführungen von Ronit Meroz in dem vorangehenden Aufsatz „Der Aufbau des Buches Sohar“ (Kap. 2.1-2.3); vgl. ferner Liebes, Jehuda: Ha-Maschiach schel ha-Sohar di-Demuto ha-meschichit schel R. Schimon Bar Jochaj. In: Ha-Raajon ha-meschichi be-Jisrael. Jerusalem 1990, S. 87-236; Liebes, Yehuda: The Messiah of the Zohar; on R. Simeon bar Yohai as a messianic figure. In: ders., Studies in the Zohar. New York 1993, S. 1-84, 163-193.
- ⁹⁰ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 59.
- ⁹¹ Der Rabbiner, Fortsetzung von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 18, 5.5.1742, S. 143.
- ⁹² Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §18,5. Schöttgen erläutert seine Ansichten im Folgenden genauer (Vorrede, §18,5-18,6). Vgl. u.a. auch §15; S. 61, 69-71.
- ⁹³ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §15.
- ⁹⁴ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 70.
- ⁹⁵ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §18,5.
- ⁹⁶ Abraham Zacuto: Sefer Juchasin. London Edinburg 1857, S. 88-89. Zu diesem Dokument siehe die Übersetzung bei Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 2., S. 465-468 und in Winter, J.; Wünsche, A.: Die Jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. Bd. 3. Trier 1896, S. 341-342; vgl. ferner Tischby: Mischnat ha-Sohar, Bd. 1, S. 29-30; Tischby: The Wisdom of the Zohar, Bd. 1, S. 13-15; Scholem: Die jüdische Mystik, S. 208-211.
- ⁹⁷ Vgl. Punkt 5. „Schöttgens Ansicht vom Nutzen der jüdischen Literatur“ - Der Rabbiner, Andere Fortsetzung der Materie von dem Nutzen derer Jüdischen Scribenten, Nr. 35, 1.9.1742, S. 277.
- ⁹⁸ Gedalja ben Josef ibn Jachia: Schalschelet ha-Kabbala. Jerusalem 1962, S. 71, vgl. auch S. 70. Der Verfasser, der im Anschluss eine traditionelle Haltung vertritt, nimmt RaSCHBI und seinen Kreis als Autoren an, erwägt jedoch, dass RaSCHBI lediglich einzelne verstreute Werke hinterließ, die später redaktionell zu einem Werk zusammengefügt wurden.
- ⁹⁹ Zu dieser weit verbreiteten Vorgehensweise und dem tieferen religiösen Sinn der Pseudepigraphie

- vgl. Rabbi Moses Cordovero von Zefat: Tomer Deborah – Der Palmbaum der Deborah. Ins Deutsche übersetzt von Shulamit Zemach-Tendler und Klaus Schäfer. Freiburg i. Br. 2003, S. 50-51; vgl. auch S. 51-57.
- ¹⁰⁰ Vgl. u.a. Grözingen: Jüdisches Denken. Bd. 2, S. 468-469. Grözingen verweist hier auf die kritischen Arbeiten zum Sohar von Elijah del Medigo (1460-1497, Bechinat ha-Dat), Jehuda Arje Leon de Modena (1571-1648, Ari nohem) und Jaakov Emden (1697-1776, Mitpachhat Sefarim).
- ¹⁰¹ Möglicherweise lagen Schöttgen aber auch Bearbeitungen der beiden Werke vor, in denen die Passagen zu Mosche de Leon und zur Autorschaft des Sohars aus religiösen Gründen getilgt waren. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 9, S. 422, Anm. 5 nennt eine solche Bearbeitung.
- ¹⁰² Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 75-91.
- ¹⁰³ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 91-98.
- ¹⁰⁴ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 83.
- ¹⁰⁵ Ohne hier detailliert auf das Elaborat Schöttgens eingehen zu wollen, möchte ich eine kleine Kostprobe dieser „wahren Cabbala“ aus der Kategorie „systematische Cabbala“ geben: „Nachdem ich nun dieses alles reifflich erwogen, habe ich angemercket, daß Rabbi Simeon davor gehalten, die göttlichen Eigenschaften oder Sephiroth, welche die Jüden vor seiner Zeit Gott überhaupt, d.i. der ganzen heiligen Dreyeinigkeit [sic!], zugeschrieben, müsten auch ins besondere dem Meßia zugeschrieben werden. Und das war ein großes Stück seiner geheimen Theologie, welche er die seinigen gelehret, und aus Furcht vor denen Jüden, auf so eine dunkle und versteckte Art vorgetragen.“ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 87. Vgl. Der Rabbiner, Von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 17, 28.4.1742, S. 134-135.
- ¹⁰⁶ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 91.
- ¹⁰⁷ Vgl. dazu u.a. Grözingen: Jüdisches Denken. Bd. 2., S. 714-753.
- ¹⁰⁸ „Was sie [RaSCHBI und sein Sohn R. Eleasar in dem ihnen zugeschriebenen Sohar] nun in der Lehre vom Meßia, von GOtt überhaupt, und dessen Wercken, zusammen gebracht, in gleichen was sie in Erklärung der heiligen Schrift gethan, das nennet man alles zusammen die Jüdische Cabbala.“ Der Rabbiner, Von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 17, 28.4.1742, S. 130.
- ¹⁰⁹ Der Rabbiner, Fortsetzung von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 18, 5.5.1742, S. 141.
- ¹¹⁰ Der Rabbiner, Fortsetzung von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 18, 5.5.1742, S. 144.
- ¹¹¹ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 86.
- ¹¹² Der Rabbiner, Fortsetzung von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 18, 5.5.1742, S. 144; vgl. auch weitaus schärfer formuliert in Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, Vorrede, §15.
- ¹¹³ Döring, Heinrich: Die gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert nach ihrem Leben und Wirken dargestellt. Bd. 3. Neustadt a.d. Orla 1833., S. 883-892, hier S. 885.
- ¹¹⁴ Schöttgen verweist an dieser Stelle auf „Rabbinicarum Lectionum libro II“, dem Anhang zum zweiten Band seines Werkes „Horae Hebraicae“. Der Rabbiner, Von dem Buch Sohar und der Cabbala, Nr. 17, 28.4.1742, S. 130, vgl. auch S. 135.
- ¹¹⁵ Schöttgen: Jesus Der Wahre Messias, S. 59-60.
- ¹¹⁶ Scholem, Gerhard [Gershom]: Bibliographia Kabbalistica. Verzeichnis der gedruckten die jüdische Mystik [...] behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Leipzig 1927, S. 140-141, Nr. 1044. Scholem übersah, dass das Interesse Schöttgens an einer christologischen Deutung messianischer Texte des Judentums früher einsetzte. Vgl. Schöttgen, Christian: Jüdisches Zeugniß von der Wahrheit des Allbereit gekommenen Messia. Stargard 1726 und andere kleinere Schulschriften.
- ¹¹⁷ Schöttgen, Christian: Dissertatio docens, R. Simeonem filium Jochai auctorem Sohar religio-

ne fuisse Christianum. Dresden 1735.

- ¹¹⁸ Glaesener, Justus Martin: *Diatribae philologicae de R. Simeone filio Jochai auctore libri Sohar, in qua [...] Christiani Schöttgenii dissertatio docens R. Simeonem filium Jochai auctorem libri Sohar religione fuisse Christianum modeste examinatur et contrarium potius evincitur, illum nun fuisse Christianum, sed Judaeum*. Hildesheim 1736. Zu dem wohl etwas unangenehmen Zeitgenossen Glaesener vgl. u.a. Meusel, Johann Georg: *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*. Bd. 4. Leipzig 1802, S. 195-200; Rotermund, Heinrich Wilhelm: *Das gelehrte Hannover [...]*. Bd. 2. Bremen 1823, S. 127-131; Döring, Heinrich: Gläser, Justus Martin. In: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste [...]* hrsg. von J.S. Ersch und J.G. Gruber. Bd. 68. Leipzig 1859, S. 397-398.
- ¹¹⁹ Schöttgen: *Rabbinarum lectionum*. In: *Horae Hebraicae*, Bd. 2, S. 901-917. („Docens, R. Simeonem filium Jochai, auctorem libri Sohar, religione fuisse christianum“).
- ¹²⁰ Schöttgen: *Rabbinarum lectionum Horae Hebraicae*, Bd. 2, S. 918-935. („*Diatribae philologicae de R. Simeone filio Jochai [...]*. Hildesheim 1736“)
- ¹²¹ Schöttgen: *Rabbinarum lectionum Horae Hebraicae*, Bd. 2, S. 935-949. („*Vindicae dissertationis de christianismo R. Simeonis ben Jochai, viro adm. reverendo Justo Martino Glaesenero debitas*“)
- ¹²² Goetten: *Das Jetztlebende Gelehrte Europa*, S. 308.
- ¹²³ Vgl. *Dreßdener [Dreßdnische] Gelehrte Anzeigen, aus denen meisten Theilen der Gelehrsamkeit [...]*. Kurzgefasste Lebensgeschichte und Schriften des berühmten Herrn Rect. Christian Schöttgen [...]. XVI. Stück [Nr.], Dresden 1753, K. 150.
- ¹²⁴ „Zu diesen [Manuskripten] gehöret ein großes Bibelwerk mit exeget. und philol. Anmerkungen, so er unter Händen gehabt; ingleichen 3. bis 4. Quartbände Jüdische Alterthümer und zur Theol. Judaic. gehörige Schriften. Dieses sollte nebst dem Bibelwerke seine letzte Arbeit seyn. Deßhalber wollte er sich aller übrigen Werke, die er der Welt zu gönnen gewünschet, entschlagen, wie er noch in einem Briefe vom 30. Sept. 1751. meldete.“ *Dreßdener [Dreßdnische] Gelehrte Anzeigen, Kurzgefasste Lebensgeschichte*, K. 150.
- ¹²⁵ Tischby: *Mischnat ha-Sohar*, S. 48. Tischby weist hier (S. 48, Anm. 8) auf die radikale Position Schöttgens hin, in der RaSCHBI zum Christen erklärt wird.

JÜDISCHE FRIEDHOFSBAUTEN UM 1800 IN DEUTSCHLAND: ARCHITEKTUR ALS SPIEGEL DER AUSEINANDERSETZUNGEN UM HASKALA, „EMANZIPATION“ UND „ASSIMILATION“

Von Ulrich Knufinke

Die Jahrzehnte um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert sind für das Judentum in Deutschland in vielfacher Hinsicht eine Zeit tiefgreifender Veränderungen. Ökonomische, politische, rechtliche und religiös-philosophische Fragen drängten auf neue Antworten. Auch die Architektur jüdischer Gemeindeeinrichtungen machte in diesem Kontext Wandlungen durch: Funktionen, räumliche Dispositionen und stilistische Ausgestaltungen änderten sich, während ebenso die allgemeine architekturgeschichtliche Entwicklung neue Ideen und Formen hervorbrachte – die Stichworte „Klassizismus“ und „Revolutionsarchitektur“ mögen dies andeuten. Aus diesen vielfältigen Problemfeldern architektur- und allgemeiner kulturhistorischer Forschung die Baugattung jüdischer Friedhofsbauten herauszugreifen, deren tatsächlich realisiertes Bauvolumen in dieser Zeit marginal war, bedarf einer gewissen Rechtfertigung.

Fragen nach dem Sterben, dem Tod und den Toten gehören wohl in jedem Kulturkreis und zu jeder Zeit zu den wichtigsten und alle Menschen drängenden. Die unterschiedlichen Antworten finden ihren Niederschlag nicht nur in Philosophie und Theologie, sondern auch in einer sich wandelnden Praxis, die wiederum in regelhaften Traditionen und Gesetzen verbindliche Formen ausbildet. Daher konnten Aufklärung und Rationalismus mit ihrem neuen naturwissenschaftlichen und medizinischen Blick auf den Menschen kaum ohne Einfluß auf das Verständnis von Sterben und Tod bleiben. So ist es nicht nur von architekturhistorischem Interesse, diese Wandlungen am Beispiel des Erscheinungsbilds der Friedhöfe und ihrer Architekturen zu verfolgen. Der Widerstreit zwischen Tradition und Reform, der sie fast zwangsläufig begleitet – geht es doch um Fragen tiefster allgemeiner und im Hinblick auf den eigenen Tod zugleich persönlicher Bedeutung –, wird sich in den Anlagen und Bauten gespiegelt finden. Er betrifft besonders eine religiöse und gesellschaftliche Minderheit wie das Judentum, deren Fortbestehen in hohem Maße von Identität schaffenden, nach außen abgrenzenden und nach innen stärkenden Traditionen abhängt. So kann eine Untersuchung der jüdischen Friedhofsbauten diese Wandlungsprozesse anhand gebauter und entworfenen Beispiele veranschaulichen, die innerhalb von nur 40 Jahren auch zur Herausbildung einer neuen Bauaufgabe geführt haben. Um diese Veränderungen und Kontinuitäten darstellen und bewerten zu können, sei vorangestellt, welche Funktion und Bedeutung Gebäude auf den Friedhöfen traditionell im 18. Jahrhundert hatten und welche Gestalt sie daher annahmen.

Das Judentum zeugt schon in seinen frühen Überlieferungen von ausge-

prägten Regeln für den Umgang mit dem Tod und den Toten, aus denen sich religionsgesetzliche Festlegungen für die Anlage von Friedhöfen und ihren Bauten entwickelten.¹ Biblische, talmudische und spätere Autoren der Halacha sowie eine umfangreiche Responsenliteratur nehmen zu konkreten Fragen zulässiger oder verbotener Handlungen Stellung.² Eine eingehende Darstellung der historischen Entwicklung und der regionalen Besonderheiten der Trauer- und Bestattungsriten erscheint im Zusammenhang mit der Architekturgeschichte der Friedhofsbauten weder möglich noch nötig: Die an den Gebäuden zu findenden spezifischen, aus dem Bestattungsritus und den Religionsgesetzen erklärbar Merkmale scheinen auf wenigen, vergleichsweise allgemein gültigen Vorgaben zu beruhen.

In jüdischen Gemeinschaften ist der Umgang mit Krankheit und Tod, mit Toten und Trauernden traditionell in ein soziales Rollenspiel eingebettet, wie es ähnlich auch in anderen religiösen Gruppen zu beobachten ist: Die Einhaltung der rituellen Handlungen und die Beteiligung daran gilt als persönliche Verpflichtung, als eine „gute Tat“, eine Mizwa. Im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit bildete sich daraus eine feste soziale Institution, die Beerdigungsgesellschaft (Chewra Kadischa), die über den einzelnen Todesfall hinaus das Bestattungswesen regelte.³ Mit den Beerdigungsgesellschaften entstand eine herausgehobene, wegen ihres Ehrenamtes hoch angesehene Gruppe innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, die sich ihres Status sehr wohl bewußt war – und dementsprechend Neuerungen, die womöglich eine Änderung ihrer eigenen Position bedeutet hätten, manchmal vehement ablehnte.⁴

Die Aufgaben und Tätigkeiten einer Chewra Kadischa sind vielfältig: Sobald sich der nahende Tod eines Kranken abzeichnet, beginnt die Begleitung durch ihre Mitglieder. Sie versammeln sich am Bett des Sterbenden, um mit ihm zu beten. Nach dessen Tod übernehmen sie die Verantwortung für die weitere Behandlung des Leichnams: für den Transport zum Friedhof, für die rituelle Leichenwaschung, das Anlegen der Totenkleider, für die Fertigung des Sarges und für die Anlage des Grabes sowie für die möglichst rasche Beisetzung, damit der Tote nicht über Nacht unbestattet bleibt (Abb. 1).⁵ Als Einrichtung der sozialen Fürsorge übernehmen die Beerdigungsgesellschaften oft auch die Kosten der Bestattung von Armen und kümmern sich um die Versorgung der Trauernden. Bis ins 19. Jahrhundert dürften die Beerdigungsgesellschaften auch für den Bau der Friedhofsgebäude verantwortlich gewesen sein, in denen sie gelegentlich auch eigene Versammlungsräume einrichteten. Bei den großen Anlagen ungefähr seit der Mitte des 19. Jahrhunderts treten allerdings meistens die jüdischen Gemeinden als Bauherren auf.

Vor allem die rituelle Waschung des Leichnams (Tahara) und seine Ankleidung mit den Totenkleidern (den Tachrichim) führte zum Bau besonderer Häuser

auf den Friedhöfen, auch wenn dieses Ritual ebenso im Haus des Verstorbenen (und heute im Krankenhaus) stattfinden kann.⁶ Die Tahara soll so kurz vor der Bestattung durchgeführt werden wie möglich – Lamm gibt eine Frist von drei Stunden vor der Beisetzung an –, um zu verhindern, daß eine erneute Verunreinigung erfolgen kann.⁷



ABB. 1: „DIE LEICH-BEGÄNGNIß UND BEGRÄBNIS“ (NACH: KIRCHNER (1734), WIE ANM. I, KUPFER 14)

Vor dem 19. Jahrhundert führte ein anderes Element der Beisetzungszeremonien offenbar nur sehr selten zur Errichtung von eigenen Bauten: die Trauerrede (Hesped). Nachdem der Leichenzug mit dem traditionell auf einer Bahre getragenen, eingehüllten Leichnam am Friedhof angekommen ist, kann eine solche Rede nahe dem Friedhofseingang oder am offenen Grab ge-

halten werden.⁸ Die Aufwertung dieses Teils der Beisetzungszeremonie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründete die Errichtung geschlossener Trauerhallen, in denen später bisweilen auch das Totengebet (Kaddisch) gesprochen wurde.⁹

Die genannten Regeln der Beisetzung zu beachten gehörte und gehört zu den Voraussetzungen für die Gestaltung von Friedhöfen und ihren Bauten. Vor diesem Hintergrund sind die Wandlungen zu beobachten, die im Laufe der Jahrhunderte das Bild der jüdischen Friedhöfe verändern sollten.

Bis auf wenige Ausnahmen bricht in Deutschland die Belegung der mittelalterlichen jüdischen Friedhöfe mit den Pogromen und Vertreibungen des ausgehenden Mittelalters ab. Selten werden nach der Neubildung jüdischer Gemeinden wieder die alten Bestattungsplätze genutzt, mittelalterliche Friedhofsbauten fehlen aber gänzlich. So bleibt ungeklärt, ob die frühen Bauten der Neuzeit in ihrer Gestalt auf ältere Traditionen zurückgehen oder, den tradierten Erfordernissen entsprechend, ähnlich, aber neu entwickelt wurden.

Auch aus dem 17. und 18. Jahrhundert sind – verglichen mit der nun größeren Anzahl bekannter Friedhöfe – nur wenige Friedhofsgebäude in Quellen belegt, anhand von Abbildungen beschreibbar oder gar erhalten. Das älteste in Deutschland noch bestehende Taharahaus befindet sich in Worms (Rheinland-Pfalz).¹⁰ Es wurde 1625 gestiftet.¹¹ Die originale Ausstattung des 1956 wiederhergestellten bescheidenen Bauwerks ist jedoch verloren.¹²

Die meisten bekannten Taharahäuser befinden sich auf sogenannten „Verbandsfriedhöfen“ des fränkisch-südhessisch-schwäbischen Raums. Diese jüdischen Friedhöfe, die zu den größten in Deutschland zählen, gehen teilweise auf das Mittelalter zurück und wurden, nach Unterbrechungen durch Pogrome und Vertreibungen, bald wieder für Bestattungen genutzt. Weit abseits von Städten und Dörfern gelegen, dienten sie zahlreichen jüdischen Gemeinden aus der Umgebung als Bestattungsplatz. Der lange Transportweg des Leichnams zu einem solchen Verbandsfriedhof brachte die Gefahr mit sich, daß er im rituellen Sinn verunreinigt sein konnte, wenn er auf dem Friedhof ankam, zumal man die Leichen ja nicht im Sarg, sondern verhüllt auf einer Trage transportierte.¹³ Auch war die Frist von drei Stunden zwischen Tahara und Beisetzung nicht einzuhalten. Daher war eine Leichenwaschung auf dem Friedhof erforderlich, für die man schon früh entsprechende Häuser errichtete.

Die Taharahäuser des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihren Nachfolgern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind sehr bescheiden. Sie stehen meist vom Friedhofseingang zurückgesetzt am Rand des Gräberfelds und sind nur selten ein Teil der Einfriedung oder Ummauerung, sofern es eine solche überhaupt gibt. Die Zugänge zu den Bauten sind entweder so angelegt, daß man mit der Leichenbahre zur einen Seite (vom Vorbereich des Gräberfelds) hinein



ABB.: 2 TAHARAHAAUS IN ZECKERN (BAYERN): IM RECHTS DAS URSPRÜNGLICHE TAHARAHAAUS (UM 1710), LINKS DAHINTER DIE ERWEITERUNG UM EIN WÄCHTERWOHNHAUS VON 1893 (FOTO: KNUFINKE 2001)

und zur anderen (zum eigentlichen Begräbnisplatz) hinausgehen kann, oder so, daß sie insgesamt zum Gräberfeld ausgerichtet sind. Um den nötigen Brunnen nicht zu tief ausheben zu müssen, stehen sie meistens am tiefsten Punkt des Friedhofsgeländes. Die Grundausrüstung der Taharahäuser ist immer dieselbe: Ein steinerner Taharatisch für die Leichenwaschung bildet das Zentrum des Tahararaums. Für die Erwärmung des Wassers gibt es einen Ofen.

Eine in irgendeiner Weise repräsentative Wirkung war offenbar nicht gesucht – und wäre angesichts der meist abseitigen Lage der Friedhöfe auch nicht angebracht gewesen. Im Gegenteil erwecken manche der erhaltenen Bauten den Eindruck, sie seien in die Landschaft geduckt und möglichst unauffällig platziert. Den Bauten selbst fehlen zumeist sogar einfachste Gliederungselemente, wenngleich sie handwerklich zum Teil sehr sorgfältig und dauerhaft gearbeitet sind. Abgesehen von Stifterinschriften zeigen sie keine Dekorationen; jüdische Symbole, wie sie im 19. Jahrhundert zur Kennzeichnung jüdischer Bauten üblich werden sollten, sind in keinem Fall zu finden. Die Taharahäuser haben damit keineswegs den Charakter sakraler Bauten. Sie sind ihrer Funktion nach weder mit den Kapellen noch mit Beinhäusern oder Gruftgängen der christlichen Fried- bzw. Kirchhöfe vergleichbar.

Ein frühes Beispiel eines solchen Taharahauses ist in Zeckern (Bayern) erhalten (Abb. 2 und 3). Möglicherweise schon im 14. Jahrhundert wurde dort ein Verbandsfriedhof angelegt.¹⁴ Das Friedhofsgebäude befindet sich in einer



ABB. 3: TAHARAH AUS IN ZECKERN (BAYERN):
INNENRAUM MIT TAHARATISCH UND LEICHEN-
TRAGE (FOTO: KNUFINKE 2001)

Ecke des unregelmäßigen, mehrfach erweiterten Areals und steht damit am ungefähr tiefsten Punkt des Geländes. Der ältere Teil des Ende des 19. Jahrhunderts erweiterten Bauwerks, das eigentliche Taharahaus, ist ein rechteckiger, schmuckloser Massivbau mit Satteldach. Eine rundbogige Tür führt in das Innere, es ist von einem knapp über dem Boden ansetzenden Kreuzgratgewölbe überdeckt. Vor der dem Eingang gegenüberliegenden Seite steht der steinerne Taharatisch. Seine Platte lagert auf einem gemauerten Sockel und fällt zur Wand deutlich ab. Bis auf schmale Randstreifen an den Langseiten ist der Stein eingetieft, am Fußende ist der Streifen von drei schmalen Rinnen unterbrochen. Durch diese kann das Wasser der Leichenwaschung abfließen. Eine breite, in die

Steinplatten des Fußbodens eingearbeitete Rinne führt das Wasser zu einem Durchlaß in der Außenwand, durch den es außerhalb des Gebäudes im Erdboden versickern kann. Ähnliche einfache Taharahäuser sind in Bayern zum Beispiel in Kleinbardorf (1697), Mühlhausen (1738), Kleinsteinach (Mitte des 18. Jahrhunderts) oder in Ermetzhofen (Ende des 18. Jahrhunderts) erhalten.

Neben den einfachen, nur einen Tahararaum umfassenden Bauten sind mehrere Gebäude bekannt, in denen weitere Räume, zum Beispiel für eine Wohnung oder für die Zusammenkünfte der Chewra Kadischa, untergebracht sind. Hierzu gehören neben dem heute zerstörten Haus des älteren Friedhofs in Fürth, das auf Kirchners Stich abgebildet ist, auch die erhaltenen Bauten in Georgensgmünd (um 1729), Walsdorf (1742) und Schwanfeld (zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts).

Manche Friedhofsgebäude hatten Funktionen für die jüdische Gemeinschaft, die über die Anforderungen der Bestattung weit hinausgingen. Auf dem Friedhof an der Battonstraße in Frankfurt am Main gab es zum Beispiel neben zwei Taharahäusern des 17. Jahrhunderts (nach Geschlechtern getrennt) seit

1570 auch ein „Blatternhaus“.¹⁵ Hier sollten kranke arme Juden unterkommen, die in den Häusern der vollkommen überbesiedelten Judengasse schon aus hygienischen Gründen keinen Platz fanden, aber auch durchreisende Juden, denen das Übernachten in der Stadt verboten war. Im Gebäude bestand ein Betsaal, er war der Versammlungsraum einer Vereinigung, der Gemiluth-Chassodim-Kippe, die als Chewra Kadischa tätig war.¹⁶ Die Funktion der Friedhöfe als Asyl und Wohnstätte für gesellschaftlich nicht erwünschte Menschen ist heute nur schwer nachvollziehbar, sie kam aber seit dem Mittelalter auch den christlichen Friedhöfen zu, von denen sie wahrscheinlich auf die jüdischen in Teilen überging.¹⁷

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts setzte im Zeichen der Aufklärung und im Zuge der ökonomischen Veränderungen der sich abzeichnenden Industrialisierung auch in Deutschland die von Frankreich ausgehende Auseinandersetzung mit Fragen des Todes, der Bestattung und der Gestalt und Funktion von Friedhöfen ein. Dabei durchdrangen sich medizinische, ökonomisch-soziale und ästhetische Fragen. Letztlich sollte diese Entwicklung auch zur „Säkularisierung“ des Begräbniswesens beitragen, das allmählich aus der Verantwortung religiöser Institutionen herausgelöst und in die staatliche bzw. kommunale übergeben wurde.¹⁸

Die Probleme der seit dem Mittelalter geübten Praxis, in Kirchen oder in ihrem unmittelbaren, damit innerhalb der Siedlungen gelegenen Umfeld („Kirchhof“) zu bestatten, wurden in dieser Zeit immer deutlicher: Die wachsenden Bevölkerungszahlen in den großen Städten machten immer kürzere Bestattungszyklen erforderlich, zunehmend empfand man die „Leichendünste“ als gesundheitliche Gefahr. Vor allem aufgeklärte Mediziner strebten daher ein Verbot der Bestattung in den Kirchen und die Verlegung der Friedhöfe vor die Städte an.¹⁹ Dies führte schließlich zu neuen Gestaltungsformen der Friedhöfe, die in manchen utopischen Entwürfen der französischen Revolutionsarchitektur zu monumentalen Nekropolen überhöht wurden.

Das im Zuge der Aufklärung sich verändernde Bild des Todes – von einem abrupten Einschnitt äußerer Mächte hin zu einem allmählichen, metamorphotischen Übergang in der Natur – mag den Hintergrund für eine weitere Diskussion bilden, die zur beschriebenen „Säkularisierung“ des Todes beitragen sollte. Das Sterben als Übergehen von einem Zustand zum anderen zu betrachten bedeutet, daß der Zeitpunkt des Zustandwechsels nicht mehr genau zu bestimmen ist: Immer kann im einen noch ein kleinster Rest des anderen, im Toten also ein Rest Leben vorhanden sein, den zu entdecken das Instrumentarium der Beobachtung nicht ausreicht.²⁰ Die damit gegebene Möglichkeit des Scheintodes erweckte bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein medizinisch-wissenschaftliches Interesse am Sterben, die

menschliche (Ur-)Angst vor Scheintoten (als Widergänger) wandelte sich zu einer Angst vor dem (eigenen) Scheintod und dem lebendig Begrabensein.²¹

Wie in der Frage der gefährlichen Ausdünstungen der Gräber waren es auch in bezug auf den befürchteten Scheintod zunächst Ärzte, die das Problem untersuchten und Vorschläge zur Lösung machten. Als wichtigste Maßnahme wurde angesehen, die allgemein übliche Bestattung der Leichname unmittelbar nach dem Eintreten des (vermeintlichen) Todes um eine gewisse Frist hinauszuschieben, nämlich genau so weit, bis sich Merkmale der Verwesung zeigten – man war sich sicher, daß in einem verwesenden Körper kein Leben mehr sein könne.²² Dies bedeutete, wie die oben geschilderte Verlegung der Friedhöfe aus der Stadt, einen tiefen Einschnitt in die religiös motivierten Sitten des Sterbens und der Bestattung, für die eine rasche Beisetzung den Übertritt der Seele ins Jenseits gewährleistete. Aufgeklärte Herrscher erließen entsprechende Verordnungen, die eine unmittelbar auf den Tod folgende Bestattung untersagten und die Ausstellung eines Totenscheins durch einen Mediziner forderten.²³ Die Sorge um den individuellen Tod wurde als öffentliches, allgemeines Interesse erkannt, das ein staatliches Eingreifen rechtfertigte.

Um die Leichname nicht in den Sterbehäusern aufzubahren, wurde die Errichtung von Leichenhäusern diskutiert. Ihr Erfolgreichster Verfechter war Christoph Wilhelm Hufeland, der 1791 sein Werk „Ueber die Ungewißheit des Todes...“ veröffentlichte und 1793 in Weimar tatsächlich das erste Leichenhaus Deutschlands einweihen konnte.²⁴ Er publizierte auch einen Grundriß und eine Ansicht des geplanten Gebäudes:²⁵ Es war demnach ein schlichter, rechteckiger Fachwerkbau. Ein Vergleich mit der Architektur der im 18. Jahrhundert entstandenen Taharahäuser legt nahe, daß man für beide Bauaufgaben, die doch einen (im religiösen bzw. im medizinischen Sinn) entscheidenden Ort auf dem Weg zur ewigen Ruhe darstellen, keine Überhöhung in der Art sakraler und damit repräsentativ zu gestaltender Räume und Bauten wünschte.

Einen Idealentwurf für ein Leichenhaus, der in seinem allegorischen Programm über die in Weimar und in der Folge verwirklichte funktionelle Architektur deutlich hinausgeht, stellt Jacob Atzel (1754-1820), königlich preußischer Landbauinspektor in Ansbach, 1796 in seinem Werk „Über Leichenhäuser vorzüglich als Gegenstände der schönen Baukunst betrachtet“ vor.²⁶ Waren bei den zuvor geplanten und errichteten Leichenhäusern die Anforderungen der Aufbahrung und Wiedererweckung der vermeintlich Scheintoten entwurfsbestimmend, so zielt Atzel darüber hinaus darauf, die Lebenden zum „lebendigen Denken und innigen Fühlen“ des Todes zu „begeistern“. Dafür entwirft er einen von symbolischer Aussage durchdrungenen und mit einem ikonographischen Programm überzogenen Bau, einen säkularen Tempel der Metamorphose vom Leben in den Tod (Abb. 4). Das Leichenhaus

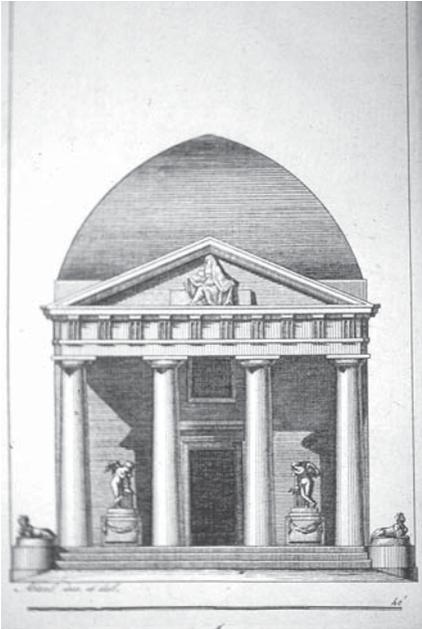


ABB. 4: IDEALES LEICHENHAUS, ANSICHT, ENTWURF VON J. ATZEL (NACH: ATZEL (1796), WIE ANM. 26)

– und nicht mehr das heimische Sterbezimmer mit den versammelten Angehörigen – wird zum eigentlichen Schwellenraum, nicht für die Seele, sondern für den Leib des Menschen, zum Ort seines Hinübergehens in den neuen Zustand. Den „Seelen“ der Lebenden ist es ein memento mori, ein Ort des Nachdenkens über die „Bestimmung“ des Menschen: zu sterben.

Es wurde kein Leichenhaus errichtet, das auch nur annähernd Atzels Programm umsetzte. Dennoch macht es deutlich, daß die gewandelten Vorstellungen vom Tod auch zu einer neuen, nicht mehr an kirchlichen Vorgaben und Bildprogrammen orientierten Architektur führen konnten, deren bewegendes, „begeistertes“ Moment nur mit (immer mehr „bürgerlich“ zu nennender) Bildung ganz erfaßt werden konnte.

Die Diskussionen um die Verlagerung der Friedhöfe aus den Städten mit ihrer Säkularisierung und die Angst vor dem Scheintod konnten vor den jüdischen Begräbnissen nicht haltmachen. Die von den Zeitgenossen als unerträglich empfundenen hygienischen (und ästhetischen) Zustände auf christlichen Kirch- bzw. Friedhöfen waren auf jüdischen Begräbnisplätzen jedoch kaum zu beanstanden: Da nach den Vorschriften des Judentums die Gräber nicht geöffnet und Leichname nicht exhumiert werden sollen, bestand hier die durch unzureichend verwesene Leichen befürchtete Gefährdung nicht. Außerdem lagen im 18. Jahrhundert die meisten jüdischen Friedhöfe am Rand oder außerhalb der Siedlungen, oft sogar sehr weit von ihnen entfernt. Anlaß für eine Diskussion konnte also nur der jüdische Bestattungsritus geben. Die nicht nur unter Juden verbreitete, im Judentum aber religionsgesetzlich hergeleitete Sitte, den Leichnam des Verstorbenen so rasch wie möglich beizusetzen, erregte die Befürchtung, es könnte zu Bestattungen Scheintoter kommen.²⁷

Eine erste Auseinandersetzung darum fand schon 1772 im Herzogtum Mecklenburg-Schwerin statt.²⁸ Am 30. April 1772 erließ Herzog Friedrich eine

Verordnung, nach der die rasche Bestattung der jüdischen Toten zu unterbleiben habe und sie erst nach drei Tagen beigesetzt werden sollten.²⁹ Eigentlichen Anlaß für dieses Eingreifen gab die Bestattung eines Juden nur drei Stunden nach seinem Tod. Darauf übermittelte der in Rostock und Bützow orientalische Sprachen lehrende Professor Oluf Gerhard Tychsen am 19. Februar 1772 ein Denkschreiben an den Herzog.³⁰ Tychsen stellt mehrere biblische und rabbinische Gründe dar, die als Anlaß für die Sitte der frühen Bestattung genannt werden. Er führt sie wesentlich auf Befürchtungen vor einer rasch einsetzenden Verwesung zurück, die bei den klimatischen Bedingungen „in Canaan, Babylonien und Egypten“, wo er die Herkunft dieses jüdischen Brauchs sieht, zu erwarten sei. Da in „unsere[n] kälteren Gegenden“ die Verwesung nicht so rasch erkennbar sei, befürchtet Tychsen die Bestattung Scheintoter. Er fordert den Landesherrn auf, entsprechende Verordnungen gegen die frühe Bestattung zu erlassen, denn „die Bemühung, die Juden von ihrem ungereimten Verfahren durch Gründe der Vernunft zu überzeugen, [würde] fruchtlos seyn“. Nur eine gesetzliche Festlegung des Landesherrn, der für „ihr [der Juden] Leben so große Sorge trägt“, also ganz im Sinn eines „aufgeklärten Absolutismus“, werde die Beerdigung Scheintoter verhindern.

Die jüdische Gemeinde Schwerins wollte aber an ihrem überlieferten Bestattungsritus festhalten. Um der Regierung die religionsgesetzliche Notwendigkeit der frühen Beisetzung zu erläutern, bat sie zwei anerkannte jüdische Gelehrte um Gutachten: Rabbi Jakob Emden und Moses Mendelssohn. Während Emden offenbar die erhoffte Argumentation lieferte, antwortete Mendelssohn differenziert mit einem Brief an die Fragesteller und einem „Schema“, das der Regierung vorgelegt werden sollte. Im Briefklärt Mendelssohn zunächst die historischen Bedingungen der Bestattung in Palästina, die zur Kodifizierung der frühen Beisetzung führen konnten. Er stellt fest:

Sie setzten nämlich ihre Verstorbenen in unterirdischen Höhlen und Gewölben bei und ließen sie da drei Tage bewachen, um zu sehen, ob sie noch lebten, oder etwa wieder erwacht wären. [...] Auf diese Weise konnten unsere Gesetzlehrer wohl verordnen, daß, wer mit der Wegschaffung des Abgeschiedenen aus dem Hause eilt, lobenswerth sei, da bei ihnen nicht die mindeste Gefahr vorhanden war. Wir aber, die wir unsere Todten auf eine Art bestatten, die keine Bewachung zuläßt, müssen sie freilich so lange unbeerdigt lassen, bis wir von ihrem Ableben die überzeugendsten Beweise haben.

Mit dieser Darstellung erteilt Mendelssohn der zeitgenössischen jüdischen Praxis eine Absage, um sogleich eine Verbesserung vorzuschlagen, die sowohl

den Konflikt mit der christlichen Obrigkeit lösen als auch der Gefahr der Beerdigung noch Lebender begegnen konnte:

Sollte aber der Landesherr auf Seinen Befehl bestehen; so können Sie nichts Besseres tun, als nach dem Beispiel unserer Vorfahren auf Ihrem Begräbnisplatz ein Gewölbe bauen, wo die Abgeschiedenen nach hergebrachter Sitte können gereinigt, drei Tage lang bewacht, und alsdann erst begraben werden.

Die Errichtung von „Gewölben“, also Leichenhäusern, auf den jüdischen Friedhöfen sah Mendelssohn einerseits als Wiederaufgreifen einer rabbinischen Tradition und andererseits als eine den medizinischen Erkenntnissen der Gegenwart entsprechende Maßnahme – schon rund 20 Jahre vor Hufeland.

Im „Schema“ für die Regierung ging Mendelssohn nicht so weit, die jüdischen Riten seiner Zeit offen als nicht aus der eigentlichen, frühen rabbinischen Gesetzestradition und ihrer Praxis ableitbar darzustellen. Er schlägt dort eine pragmatische, vernunftgemäße Regelung vor, die einer theologisch-historischen Fundierung gar nicht bedarf:

Um also unser Gewissen in alle Fälle zu befreyen und völlig versichert zu seyn, daß von der einen Seite Keine Person begraben wird, in der noch einiges Leben ist, so wie auf der andern Seite Kein Leichnam länger im Hause zu behalten, als nöthig ist, wollen wir es künftig nicht mehr auf unser eigenes Urtheil, sondern auf die Aussage eines Arztneyverständigen ankommen lassen, und die Todten nicht eher beerdigen, bis ein erfahrener Arzt den Leichnam besichtigt und nach den Regeln der Kunst urtheilet, daß an dem Todte nicht mehr zu zweyfeldn sey.

Schließlich gab sich die Obrigkeit mit dieser Lösung, der verbindlichen ärztlichen Leichenbeschau, zufrieden. Auch dies stellt aber schon ein bemerkenswertes Eingreifen in die gleichsam autonom vollzogenen jüdischen Gebräuche dar, da sie nun unter staatlicher Überwachung standen. Die bis dahin dem Bereich der religiös motivierten, rituellen Handlungen zugeordneten Abläufe der Bestattung wurden zumindest zum Teil aus der Geltung der Religionsgesetze in den Bereich der „bürgerlichen“ Verantwortung vor staatlichen Verordnungen überführt. Ähnliche Beobachtungen können bei den gleichzeitigen Änderungen der christlichen Bestattungsregeln gemacht werden.

Bereits mit dieser frühesten Auseinandersetzungen um die Bewahrung bzw. die angeordnete Veränderung jüdischer Bestattungstraditionen war erkannt, daß es hier auch um das Problem des Eingreifens in das Selbstverständnis

der jüdischen Minderheit ging. Es betraf sowohl die – relative, nämlich mit Geld erkaufte, vom Wohlwollen der Herrschenden abhängige – Freiheit der Religionsausübung der jüdischen Gemeinden als auch die Stellung der Juden als möglicherweise einmal gleichgestellte und damit unter das gleiche Gesetz gestellte Bürger. Die Haltung zu dieser Frage wurde bald zu einem wichtigen Gegenstand und Prüfstein in den Debatten um die „Emanzipation der Juden“ und die Reform des jüdischen Kultus.

Der Kreis der auf Mendelssohn folgenden Generation Berliner jüdischer Aufklärer nahm die Problematik der frühen Bestattung und des möglichen Begrabens Scheintoter auf. Der Arzt Mendelssohns, Marcus Herz, publizierte 1787 als „Zugabe“ einer der frühen Zeitschriften der Haskala, „Ha Me’assef“ (hebr. „Sammler“), seinen Beitrag „Über die frühe Beerdigung der Juden.“³¹ Seine Argumentation gegen die rasche Beisetzung gibt der Diskussion um diese Frage eine neue Wendung. Er faßt zusammen:

Wenn also weder die Religion noch die Sittenlehre, noch die Staatskunst, noch die Klugheit uns befiehlt, unsere Todten vier Stunden nach dem Verschwinden der Lebenszeichen zu begraben; so ist es allerdings sehr rathsam, nach dem Beyspiel unserer gesitteten und aufgeklärten Nebenvölker endlich einmal diesen Gebrauch zu unterlassen.³² Herz sieht also keine Gründe, bei der frühen Bestattung zu bleiben, wobei er Wert darauf legt, daß Religion und Vernunft gleichermaßen diesen Schluß fordern. So kommt auch er zur Folgerung, die Beisetzung um eine gewisse Zeit hinauszuschieben, wie es bei Mendelssohn und Hufeland vorgegeben ist. Anschließend setzt er sich mit Fragen der praktischen Umsetzung auseinander:

Sie meynen, wir sollten Hütten und Gewölber bauen, um sie unterdessen da hinein zu setzen: wozu? weil unsere Vorfahren in Palästina ihre Todte überhaupt auf diese Art beysetzten? was geht uns dies an? wozu denn immer die übergroße Anhänglichkeit an alter Sitte, die mit unserer Glückseligkeit nicht in der mindesten Verbindung stehet? der berühmte Rabbi Jacob Emden behauptet doch ohne dies, vermöge seiner Naturkunde, daß kein Land auf dem Erdboden zur Anlage von Hölen und Gewölbern so tauglich und schön ist, als das gelobte, welches so berg und felsenreich ist. Also warum sollen wir der Natur Gewalt anthun?

Mit dem etwas spöttischen Verweis auf die in Palästina für Höhlen günstigen, in Deutschland aber untauglichen geographischen Gegebenheiten verbindet Herz noch einmal eine grundsätzliche Kritik am Festhalten an der Tradition, die er als nicht bindend ansieht, wenn sie der „Glückseligkeit“ entgegen-

steht. War also die Tradition den Traditionalisten gerade ein Ursprung von „Glückseligkeit“, so ist sie dem Aufgeklärten das Gegenteil: ein Hindernis, an das sich zu halten schließlich „der Natur Gewalt“ antun müßte. Stattdessen schlägt Herz eine andere Lösung vor:

Allein das Aufbehalten der Todten im Wohnhause ist mit nicht wenigen Schwierigkeiten verbunden, diätetischen sowohl als oeconomischen, die Ausdünstung kann schädlich, der Raum zu eng seyn. Diesem abzuhelpfen ist freylich am rathsamsten, den Todten aus dem Hause zu bringen und in einem besonders dazu bestimmten Behältnis, das jede Gemeinde allenfalls unweit der Grabstätte anlegen kann, aufzubewahren. Doch es bedarf ja dazu nicht einmal einer solchen. Die meisten großen Gemeinden haben schon ein solches Haus nahe [dem Friedhof], das unter dem Namen Reinigungshaus bekannt ist, und außer zum Waschen und Reinigen der Todten zu nichts gebraucht wird. Dieß ist ja das allerbequemste. Was hindert es, daß wir unsere Todten nicht vier Stunden, nachdem wir die gewöhnlichen Lebenszeichen nicht mehr an ihm spüren, dahin bringen, ihn da einige Tage, entweder von gedungenen oder von freywilligen sich dazu bestimmenden in der That wohlthätigen Gesellschaften bewachen lassen, und alsdann erst als einen zuverlässig Todten, der Erde übergeben?

Nicht nur den traditionellen Taharahäusern gibt Herz also eine neue Aufgabe, sondern auch den Beerdigungsgesellschaften, die nun die Bewachung der aufgebahrten Körper übernehmen sollen. Die gewohnten und in den Gemeinden bewährten Strukturen der sozialen Sorge werden so in sein Konzept der Reform ausdrücklich einbezogen. Danach erläutert Herz einige weitere praktische Neuerungen, die aus der Aufschiebung der Beisetzung folgen. Er schließt:

Und so wird sich noch eine Menge Vorsichtsregeln finden, die von weisen Rabbinen und erfahren Aerzten einstimmig entworfen werden müßten: Wenn nur unsere Brüder erst des männlichen Entschlusses fähig seyn werden, sich von einer armseligen Vätersitte loszureißen, wider welche die Menschheit sich so laut empört!

Die letzte Äußerung Herz' macht noch einmal die neue Stoßrichtung seiner Überlegungen deutlich: Im Gegensatz zu Mendelssohn geht es ihm nicht mehr darum, religiöse Vorschriften, die „armselige Vätersitte“, mit der Vernunft, der „Natur“, der „Menschheit“ durch eine Freilegung des ursprünglichen Sinns in Einklang zu bringen, sondern um eine Umwälzung in der Religionsausübung, um ein „Losreißen“ von diesen Traditionen. Zum Beispiel sollen nicht mehr

die religiösen Autoritäten allein die Regeln festlegen und interpretieren, sondern sie sollen dies mit Ärzten, also säkularen Experten, gemeinsam tun. Verallgemeinert man dies, so ist ein Kern der jüdischen Reformbewegung getroffen: die Neuregelung des religiösen Lebens durch Aufklärung seines Innersten und durch Überprüfung anhand der allgemeingültigen Vernunft und nicht durch die Berufung auf traditionelle Autoritäten.

Daß die eher traditionell ausgerichteten Beerdigungsgesellschaften nicht die ersten sein würden, die eine solche Umwälzung beginnen, ist kaum verwunderlich. Ihre religiös aus den überlieferten Gesetzen und Regeln abgeleitete Autorität war durch die säkulare Argumentation herausgefordert, mit der Aufgabe dieser Traditionen sahen sie ihre Stellung gefährdet. Das Schwinden dieser Autorität und allgemeiner der verbindlichen sozialen Ordnung der in sich abgeschlossenen jüdischen Gemeinschaft ist gleichzeitig mit der Öffnung der sich als aufgeklärt empfindenden Teile der jüdischen Gesellschaft zum (christlich-aufgeklärten, zumeist protestantischen) Bürgertum zu beobachten. So durchliefen die Chewrot Kadischa im 19. Jahrhundert einen Wandlungsprozeß, der bis zur Auflösung der alten Gesellschaften führen konnte, meist aber in die Formen eines bürgerlichen karitativen Vereins mündete.³³ Dieser Prozeß setzte ein, als sich aus dem Kreis der Aufklärer eigene wohltätige Vereinigungen gründeten, die das Monopol der Chewrot Kadischa anfochten, über alle Belange des Bestattungswesens zu bestimmen.³⁴ So bildete sich in Berlin eine Vereinigung im Sinne der Herz'schen „in der That wohlthätigen Gesellschaften“, die sich dieser Frage annahm. Die „Gesellschaft der Freunde“, in der sich ein Kreis Berliner jüdischen Aufklärer 1792 organisierte, sah die Abschaffung der frühen Beerdigung als ein wichtiges Ziel ihrer Tätigkeit an.³⁵ Sie konnte 1794 bei der Berliner Chewra Kadischa erreichen, daß die verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft für drei Tage unbeerdigt blieben. Den entstehenden Aufwand und die Kosten wollte man selbst tragen. In der Folge wurde es als notwendig erkannt, für die Aufbahrung der Toten ein Leichenhaus zu errichten. Der Arzt David Oppenheimer, der eng mit den Gründern der „Gesellschaft“ verbunden war, fertigte 1795 ein Gutachten über den Bau eines solchen Hauses an, das man Hufeland in Weimar vorlegte und nach dessen Anregungen 1796 korrigierte.³⁶ Anschließend ließ sich die „Gesellschaft“ den Kauf eines Grundstücks und den Bau genehmigen. Um das Vorhaben bekannt zu machen und es zu finanzieren, ließ man das überarbeitete Gutachten 1798 mit einem architektonischen Entwurf drucken.³⁷ Der Entwurf stammt vom Architekten Salomon Sachs (1772-1855), der sich im Umkreis von Gilly und Gentz aufhielt, von 1799 bis 1808 an der Berliner Bauakademie lehrte und der erste jüdische Baumeister im preußischen Staatsdienst war (Abb. 5).³⁸ Die Entdeckung seiner Zeichnung, die hier erstmals seit 1798 publiziert wird und damit architekturhis-

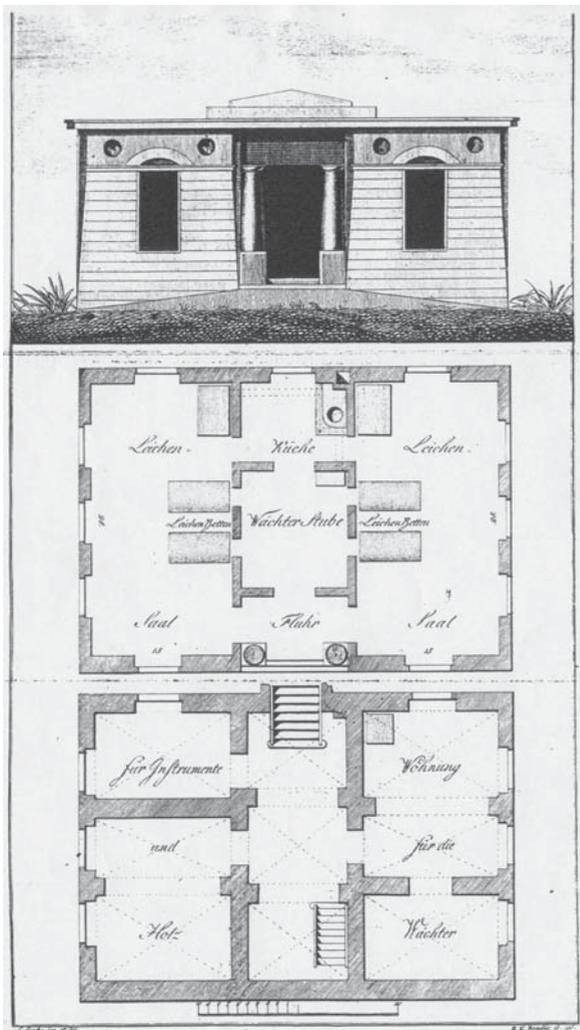


ABB. 5: LEICHENHAUS DER „GESELLSCHAFT DER FREUNDE“, ANSICHT, ERDGESCHOSS- UND SOUTERRAIN-GRUNDRISSE, ENTWURF VON S. SACHS, 1798 (NACH: OPPENHEIMER (1798), WIE ANM. 37)

torisch gewürdigt werden kann, verdankt sich Herrn Dr. Sebastian Panwitz (Berlin), der sie dem Verfasser freundlicherweise übermittelt hat. Sachs' Planung ist im Vergleich mit dem in Weimar wenige Jahre zuvor realisierten ersten Leichenhaus von bemerkenswerter architektonischer Gestaltung. Nach den publizierten Zeichnungen sollte das massive Leichenhaus auf rechteckigem Grundriß entstehen. Im Erdgeschoß sind die beiden Leichensäle mit je zwei „Leichen Betten“ axialsymmetrisch um einen Eingangsflur, eine „Wächter Stube“ im Zentrum und eine dahinter liegende „Küche“ angeordnet, in der das Wasser für Wiederbelebungsversuche erwärmt werden sollte. Durch eine Treppe auf der Rückseite des Gebäudes separat erreichbar, sind im Souterrain eine Wächterwohnung, ein Raum „für Instrumente“ und einer für Feuerholz vorgesehen. In der Verteilung der Funktionen ist das Ge-

bäude also an dem orientiert, was in Weimar gebaut wurde. Es fällt auf, daß die rituell nötigen Einrichtungen für die Tahara nicht eingeplant sind – vielleicht wollte man den traditionellen Bestattungsritus weiterhin der Chewra Kadischa überlassen und die aus medizinischer Vorsicht den möglicherweise

noch Lebenden gegenüber eingeforderte Neuerung nicht mit der religiösen Verpflichtung gegen die Toten vermengen.

Anders als in Weimar und allen anderen frühen Leichenhäusern soll die Eingangsfassade des Bauwerks (die anderen sind nicht dargestellt) eine über das rein Zweckmäßige hinausgehende Durchbildung erhalten. Sie ist streng symmetrisch aufgebaut: Eine flache, zweiläufige Rampe führt auf das Niveau des Erdgeschosses. Der Baukörper selbst erscheint in zwei Kuben aufgeteilt, die an den Gebäudekanten und an der zwischen ihnen verlaufenden Erschließungsachse erkennbar gemacht sind. Diesen Blöcken sind deutlich geböschte Fronten angedeuteter Pylone vorgesetzt. Die jeweils mittig eingeschnittenen rechteckigen Fenster geben ihnen eine je eigene Aufbauachse. Darüber setzt eine Art Frieszone an, die über den Fenstern flache Entlastungsbögen und je zwei kleine Oculi zeigt. Ein durchgehendes Traufgesims faßt die beiden Fassadenblöcke und das Portal in der Mitte zusammen. Dieses ist aus zwei in die Front eingerückten, auf Postamenten ansetzenden dorischen Säulen gebildet, die einen ungliederten Architravblock tragen. Darüber ist ein niedriger, bis über die mittleren Oculi reichender Attikablock mit einem flachen Giebel auf das Kranzgesims aufgesetzt, der für eine Verknüpfung der beiden seitlichen Fassadenteile sorgt.

Trotz der geringen Abmessungen zeigt das Bauwerk eine gewisse Monumentalität, die in zahlreichen Entwürfen des von der französischen „Revolutionsarchitektur“ beeinflussten Berliner frühen Klassizismus anzutreffen ist. Im Vergleich mit dem in derselben Zeit entstandenen Idealentwurf Atzels ist das Leichenhaus der „Gesellschaft der Freunde“ nicht eindeutig programmatisch zu interpretieren. Allerdings finden sich auch hier „Würde“ und „Ernst“ mit den wuchtigen Formen, den angedeuteten ägyptischen Pylonen und der dorischen Ordnung der Portalrahmung ausgedrückt. Die Mitglieder der „Gesellschaft“ schlugen also einen vergleichsweise aufwendigen und „progressiven“ Entwurf zur Umsetzung vor. Man kann annehmen, daß sie die Planungen frei und ohne weitere Rücksichten anfertigen lassen konnten und sie damit als angemessen für ihre Ziele ansahen. Auch wenn Sachs' Leichenhaus wegen der Zeitumstände nicht ausgeführt wurde, ist an diesem Vorhaben ein entscheidender Wandel festzumachen: Während das Bauwerk die allgemeinen, nicht auf das Judentum beschränkten funktionalen Ansprüche erfüllt, die mit der neuen Bauaufgabe „Leichenhaus“ entstanden waren, zeigt es sich als ein repräsentativer, „öffentlicher“ Bau, der die Bescheidenheit und Verstecktheit der älteren Taharahäuser hinter sich läßt.

Es sind nur wenige ausgeführte jüdische Leichenhäuser aus der Zeit um 1800 bekannt. Kaum eines ist erhalten, weil sie oft schon im 19. Jahrhundert wieder abgerissen und durch größere, repräsentativere Trauerhallen ersetzt wurden.

Ein bedeutendes Beispiel ist das sogenannte „Ceremonienhaus“ auf dem jüdischen Friedhof in Wörlitz (Sachsen-Anhalt), das Friedrich Wilhelm von Erdmannsdorff (1736-1800) um 1787 im Auftrag des Fürsten Franz von Anhalt-Dessau auf dem schon seit 1719 bestehenden Begräbnisplatz errichten ließ (Abb. 6).³⁷ Der Friedhof liegt am Rand der kleinen Residenzstadt an einer Landstraße und wird heute als Garten genutzt.

Das Ensemble aus dem Ceremonienhaus auf einer Ecke des Grundstücks und dem Stallgebäude auf der gegenüberliegenden Ecke ist um ein breites,



ABB. 6: WÖRLITZ, „CEREMONIENHAUS“ DES JÜDISCHEN FRIEDHOFS (UM 1787), STRASSENANSICHT, ENTWURF VON F. W. V. ERDMANNSDORFF (FOTO: KNUFINKE 1998)

von mächtigen Pfosten gefaßtes Friedhofstor gruppiert. Die Bauten und das Tor liegen direkt an der Straße. Das auf quadratischem Grundriß errichtete Ceremonienhaus zeigt zu allen vier Seiten weitgehend dieselbe Fassadengliederung: Ein horizontales Band teilt die Fronten in ein hohes Erdgeschoß über einem knappen, umlaufenden Sockel und in ein niedriges Mezzaningeschoß. Über einem weit ausladenden Traufgesims erhebt sich das Pyramidendach. Die Erdgeschoßfassaden werden durch eine hohe Blendbogenöffnung in der Mitte und durch kleinere Rundbogennischen rechts und links davon gegliedert, sie sind durch gemeinsame Kämpferbänder ver-

knüpft. Im Mezzaningeschoß sind in den Achsen der Blendbögen niedrige, rechteckige Fensterschlitze eingeschnitten. Die Innenräume sind heute stark verändert, doch darf man vermuten, daß im Erdgeschoß die Tahara stattfand und im Mezzanin eine Wohnung eingerichtet war. Ob das Gebäude über die Abhaltung der „Ceremonien“ und die Funktion als Wächterwohnhaus hinaus als Aufbahrungsort für Leichen, also als Leichenhaus genutzt werden sollte, ist nicht zu klären.

Die Wörlitzer Bauten sind das früheste Beispiel eines von einem namhaft zu machenden Architekten entworfenen jüdischen Friedhofsgebäudes überhaupt. Sie reißen sich in die weiteren christlichen Friedhofsgebäude ein, die von Erdmannsdorff und Fürst Franz in Anhalt-Dessau errichten ließen und die ein besonderes Interesse des Herrschers an der Frage der Bestattungen und der Friedhöfe erkennen lassen: Das bedeutendste Bauwerk ist der gleichzeitig mit der jüdischen Friedhofsanlage entstandene „Historische Friedhof“ in Dessau, aber auch auf dem christlichen Friedhof in Wörlitz entstanden ab 1795 neue Gebäude, die möglicherweise die Funktion eines Leichenhauses hatten.⁴⁰ Die Bauten der jüdischen Friedhofsanlage korrespondieren mit den zahlreichen als „Landmarken“ gesetzten Bauwerken der gestalteten, kultivierten Landschaft, ihre Gestaltung ordnet sie den einfachen öffentlichen Gebäuden wie Wachhäusern und Schulen zu.

Der jüdische Friedhof wird damit zu einem Teil der gestalteten Landschaft, die mit ihren zahlreichen literarisch-historischen Assoziationen und Denkmälern auch immer wieder im Leben an den Tod erinnert. Das Grab und der Friedhof in der Landschaft – eine ideale Vorstellung des Landschaftsgartens der Empfindsamkeit – rücken den Tod gleichermaßen in das Blickfeld der Lebenden wie in die Kontinuität des Werdens und Vergehens. Die Gestaltung des jüdischen Friedhofs kann auch dahingehend interpretiert werden, daß für den anhaltischen Herrscher und seinen Architektenfreund die jüdische Gemeinde ein Teil der von Aufklärung durchdrungenen Landschaft sein sollte. Noch anschaulicher demonstriert der Bau der Wörlitzer Synagoge diesen Anspruch. Sie wurde 1789 fertiggestellt, also nur kurz nach den Friedhofsgebäuden.⁴¹

Mit der neuen Gestaltung christlicher Friedhöfe, wie sie mit dem erwähnten Dessauer „Historischen Friedhof“ ein Vorbild fand, veränderten sich allmählich auch die jüdischen Friedhofsanlagen. Selbstverständlich behielt man die Tradition bei, bestehende Gräber und ihre Grabsteine nur in Ausnahmefällen zu verlegen. Auf vielen Friedhöfen legte man im 19. Jahrhundert neue Gräberfelder an, die sich von den älteren durch größere Ordnung und strikte Einhaltung gerader Reihen deutlich unterscheiden.

Eine frühe jüdische Friedhofsanlage, die dem neuen Gestaltungsideal folgt, entstand 1816 in München an der Thalkirchner Straße (Abb. 7).⁴² Die jüdische

Gemeinde der bayerischen Hauptstadt errichtete hier ihren ersten größeren neuzeitlichen Begräbnisplatz.⁴³ Das ungefähr rechteckige, nach Norden ausgerichtete Friedhofsareal lag seinerzeit außerhalb der Stadt an einer Landstraße. Dem Friedhof ist ein schmaler, gärtnerisch gestalteter Vorbereich vorgelagert. Ein mittlerer Weg führt auf das querlagernde Friedhofsgebäude in der Symmetrieachse des Geländes zu, zwei seitliche, geschwungene Wege leiten daran vorbei. Erst hinter dem Gebäude beginnt das Gräberfeld, das von einem Mittelweg, einem Querweg und Wegen entlang der einfriedenden Mauer erschlossen wird. Die Gräber sind in regelmäßigen Reihen angelegt.

Das Gebäude des Friedhofs, das 1816 oder bald darauf von einem unbekanntem Architekten errichtet wurde, zeigte keine außergewöhnliche archi-

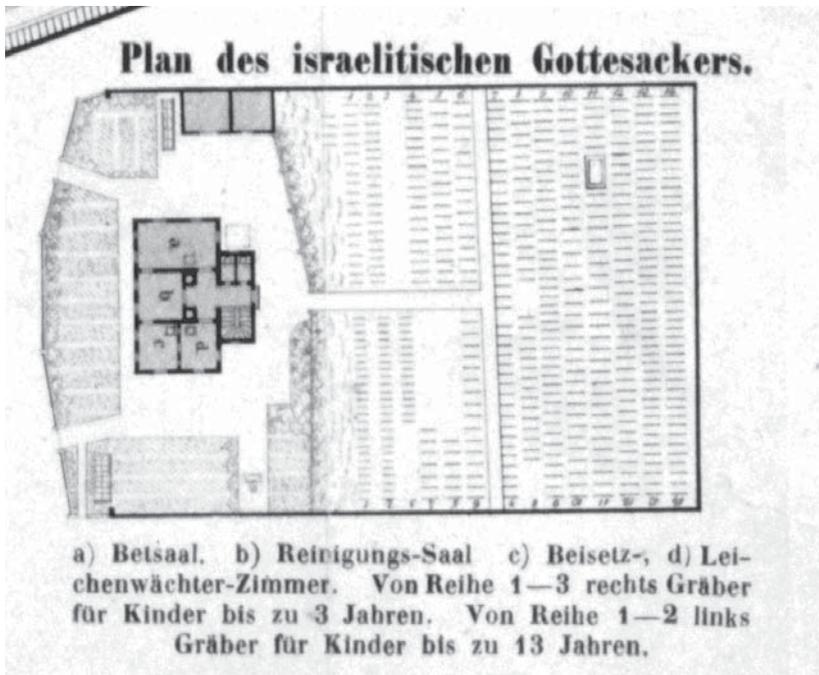


ABB. 7: MÜNCHEN, JÜDISCHER FRIEDHOF AN DER THALKIRCHNER STRASSE (1817), LAGEPLAN MIT GRUNDRISS DES „LEICHENHAUSES“ VON 1855 (MÜNCHNER STADTMUSEUM INV.-NR. M II / 137)

tektonische Gestaltung.⁴⁴ Das rechteckige Bauwerk war ein eingeschossiger Putzbau mit Walmdach. Nach dem einzigen überlieferten Grundriß betrat man das Gebäude durch einen Eingang auf der Seite des Gräberfeldes. Von einem Vorraum aus führte rechts eine Tür in einen „Betsaal“ genannten, rechteckigen

Raum, der etwa ein Drittel der Grundfläche einnahm. In der Mitte lag die Tür zum „Reinigungs-Saal“, links die zum „Leichenwächter-Zimmer“, an das sich ein „Beisetz-Zimmer“ anschloß. Betsaal, Reinigungsraum und Beisetzzimmer, in dem wahrscheinlich die Einsargung des Leichnams stattfinden sollte, waren untereinander mit Türen verbunden.⁴⁵ Das Münchner Friedhofsgebäude zeigt sich trotz seiner prominenten Lage auf dem Friedhof, dessen gesamte Anlage darauf Bezug nimmt, nicht als besonders repräsentatives Bauwerk. Es bleibt bei einer profanen, an zeitgenössischer Wohnhausarchitektur orientierten Gestaltung.

In Magdeburg entstand ab 1816 eine dem Münchner Beispiel ganz ähnliche Friedhofsanlage. Bezeichnend ist, daß beide – wahrscheinlich völlig unabhängig voneinander – von Gemeinden in Auftrag gegeben wurden, die in einer durchaus vergleichbaren Situation waren. In beiden Städten hatten sich Juden erst seit einer recht kurzen Zeit ansiedeln dürfen. Die Gemeinden gewannen durch Zuwanderung rasch an Mitgliedern. Traditionelle jüdische Friedhöfe gab es nicht, so daß sich bald ein großer Bedarf entwickelte, denn beide Gemeinden maßen der religiösen Verpflichtung, für einen angemessenen Friedhof zu sorgen, offensichtlich eine hohe Bedeutung bei.⁴⁶ Anstatt sich bei der Friedhofsgestaltung an den überlieferten Formen zu orientieren, bevorzugten die „jungen“ Gemeinden „moderne“ Anlagen.

Unter anderem angeregt von den geschilderten Diskussionen der Maskilim wandelte sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auch das Begräbniswesen der jüdischen Gemeinden: Der Einfluß der traditionell ausgeprägten und aus der Überlieferung ihre Autorität herleitenden Beerdigungsgesellschaften wurde von den reformorientierten Kräften nun auch praktisch zurückgedrängt, wovon die Bemühungen der Berliner „Gesellschaft der Freunde“ um die Errichtung eines eigenen Leichenhauses zeugen. Man bemühte sich darum, sowohl neue Riten einzuführen als auch die Verantwortung für die Friedhöfe insgesamt aus den Händen der Chewrot Kadischa in die der Gemeinden zu überführen.⁴⁷ Ein Beispiel ist die Neuanlage des Friedhofs in Berlin-Prenzlauer Berg an der Schönhauser Allee. Er wurde 1827 eingeweiht, als der ältere Friedhof an der Großen Hamburger Straße, 1672 angelegt, vollständig belegt war und, mittlerweile von der Besiedlung eingeschlossen, nicht mehr erweitert werden konnte.⁴⁸ Schon mit einer auf Deutsch gehaltenen Einweihungsansprache des Rabbiners Jacob Joseph Oettinger widersprach man der Tradition, aber auch damit, daß man auf dem Friedhof ein Bauwerk mit Räumen für die Tahara, einer Wächterwohnung und einer Versammlungshalle errichtete – zuvor fand in Berlin die Leichenwaschung in den Sterbehäusern statt.⁴⁹ Die Durchführung der Trauerriten oblag nicht mehr der alten Chewra Kadischa, sondern einer neu vom Gemeindevorstand gegründeten „Beerdigungsanstalt“.⁵⁰ Die Gemeinde er-

ließ eine der frühesten Begräbnisordnungen in deutscher Sprache und Schrift, die sogleich in einer der frühen deutschsprachigen jüdischen Zeitschriften, Sulamith, publiziert wurde.⁵¹

Stadtbaurat Friedrich Wilhelm Langerhans (1780-1851) entwarf die Anlage und auch die Bauten (Abb. 8). Ähnlich wie in München und Magdeburg,

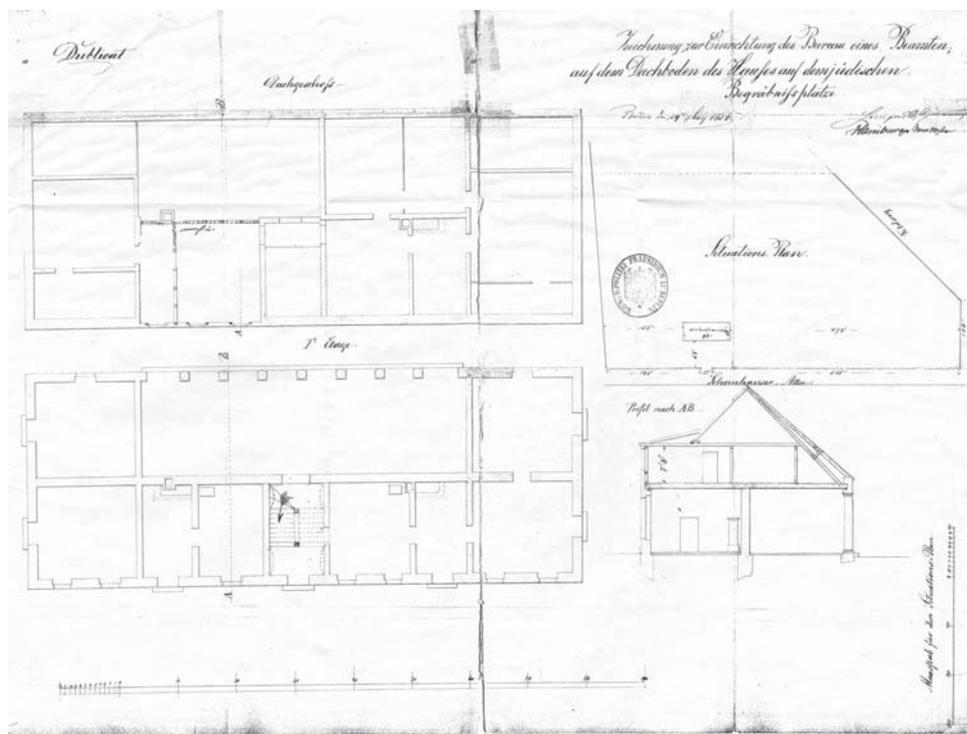


ABB. 8: BERLIN, JÜDISCHER FRIEDHOF AN DER SCHÖNHAUSER ALLEE (1827), LAGEPLAN, GRUNDRISS UND SCHNITT DURCH DAS ERSTE FRIEDHOFSGEBÄUDE FÜR EINEN UMBAU VON 1854 (NACH DER BAUKUNST IM BAUKUNSTENARCHIV PANKOW-PRENLAUER BERG, SCHÖNHAUSER ALLEE 22/25, BD. I, O. P.)

stand das Gebäude vom Tor zur heutigen Schönhauser Allee einige Meter zurückgesetzt in einer kleinen Grünanlage.⁵² Der querrrechteckige, eingeschossige Bau bildete den Ausgangspunkt des Hauptwegs, der das Gräberfeld erschließt. Die straßenseitige Fassade des Gebäudes war offenbar durch Pilaster gegliedert, die ein Gebälk trugen. Drei Türen führten in die Wächterwohnung. Auf der gegenüberliegenden Seite öffnete sich das Bauwerk zum Gräberfeld mit einer breiten, die halbe Gebäudetiefe einnehmenden offenen Halle, eine Kolonnade aus sieben dorischen Säulen trug hier ein das Bauwerk umlaufendes Gebälk.

Man darf annehmen, daß sich in dieser Halle die Trauergemeinde für die Leichenpredigt und die Gebete versammelte. Rechts und links davon lagen rechteckige Säle, die als Aufbahrungs- und Tahararäume dienten.⁵³ Mit der offenen Trauerhalle trat hier der Versammlungsraum, der bei den wenige Jahre älteren Gebäuden von außen nicht erkennbar war, deutlich in Erscheinung. Auch scheint der Bau durch die Pilaster- bzw. Säulen-Gebälk-Gliederung der straßen- und friedhofseitigen Fassaden insgesamt deutlich repräsentativer gewesen zu sein, die Anmutung eines dorischen Tempels war hier sicher gesucht und gegeben.

Nicht nur die frühe Trauerhalle, auch die Anlage und Belegung des Gräberfelds zeigen die neuen Vorstellungen von einem jüdischen Friedhof, die hier, in einer der bedeutendsten Gemeinden Deutschlands, umgesetzt werden sollten. Das Areal wird von Alleen durchschnitten, eine Kreuzung ist als Rondell ausgebildet. Entlang der Friedhofsmauer läuft ein weiterer Weg, an dem Erbbegräbnisse als Wandgrabmale aufgereiht sind. Bemerkenswert ist die Einführung einer „Ehrenreihe“ für verdiente Gemeindemitglieder.⁵⁴ Die Gliederung des Friedhofs in durch ihre Lage herausgehobene und durch ihre Größe repräsentative Erb- und Ehrenbegräbnisse und schlichtere, durch die dichte Belegung schwer zugängliche Gräber in den Feldern wurde hier von vornherein zum gestaltenden Prinzip, das die jüdischen wie christlichen Friedhöfe des 19. Jahrhunderts stärker prägen sollte als in den Jahrhunderten zuvor.

Mit dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts setzte also auch auf jüdischen Friedhöfen eine Entwicklung zu repräsentativen Eingangsanlagen und Trauerhallen ein. Neben den geschilderten errichteten Zweckbauten entstanden nun zunächst vor allem in größeren Städten Bauwerke mit hohem architektonischen Gestaltungsanspruch. Ein herausragendes Beispiel ist in Frankfurt am Main noch teilweise erhalten. Dort wurde in den Jahren 1826 bis 1828 die Verlegung der Friedhöfe aus der Stadt mit der Neuanlage eines großen städtischen Friedhofs vollzogen. Direkt an den christlichen Nordfriedhof angrenzend sollte auch ein neuer jüdischer Begräbnisplatz eingerichtet werden, der den älteren, seit dem Mittelalter bestehenden und mittlerweile dicht belegten Friedhof Battonstraße ablöste.⁵⁵ Die Gebäude beider Friedhöfe entwarf Friedrich Rumpf (1795-1867).

Der Gebäudekomplex bildet den Zugang zum jüdischen Friedhof, er nimmt fast die gesamte Straßenfront des ursprünglichen, später erweiterten Grundstücks ein (Abb. 9-11). Der alte städtische Nordfriedhof grenzt mit seiner Gruftarkade unmittelbar an. Der jüdischen Friedhof ist wahrscheinlich die früheste der wenigen Anlagen, deren Wegekreuz nicht einer strengen Geometrie folgt, sondern geschwungen zwischen den Gräbern hindurchführt. Mit dieser Unregelmäßigkeit ähnelt es der Wegeführung in englischen Landschaftsparks,

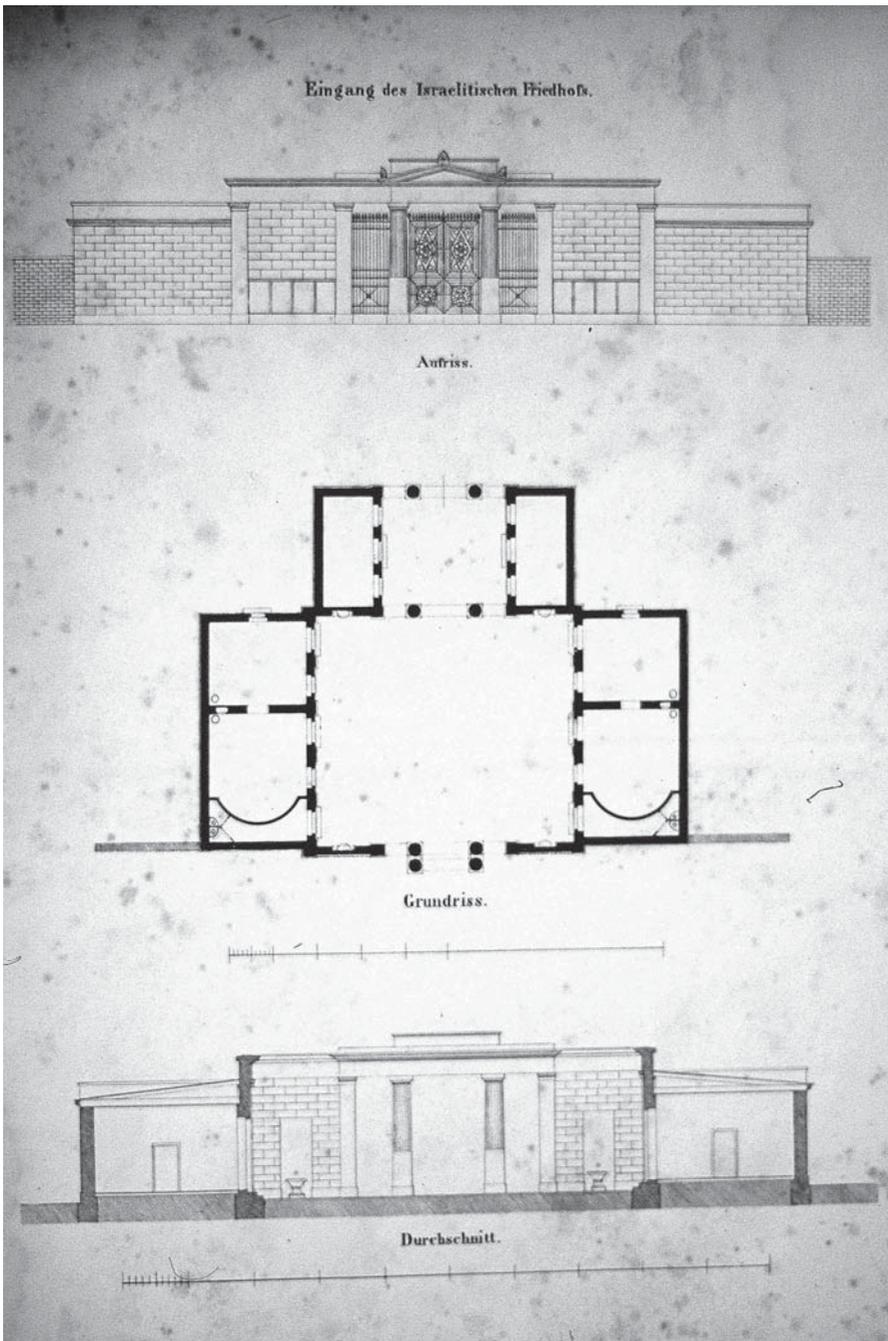


ABB. 9: FRANKFURT AM MAIN, JÜDISCHER FRIEDHOF RAT-BEIL-STRASSE (1828), STRASSENANSICHT, GRUNDRISS UND SCHNITT DURCH DEN HOF, ENTWURF VON F. RUMPF (NACH: BEIL, I. A.: DER NEUE FRIEDHOF VON FRANKFURT AM MAIN NEBST ALLEN DARAUF BEZUG HABENDEN AMTLICHEN VERORDNUNGEN UND ZEICHNUNGEN. FRANKFURT AM MAIN 1829)



ABB. 10: FRANKFURT AM MAIN, JÜDISCHER FRIEDHOF RAT-BEIL-STRASSE, STRASSENANSICHT
(FOTO: KNUFINKE 1998)



ABB. 11: FRANKFURT AM MAIN, CHRISTLICHER NORDFRIEDHOF (1828), STRASSENANSICHT, ENT-
WURF VON F. RUMPF (FOTO: KNUFINKE 2001)

wie sie auch beim „beltwalk“ des christlichen Friedhofs anzutreffen ist. Die reiche Bepflanzung, die noch heute das Gräberfeld prägt, dürfte teilweise aus der Entstehungszeit stammen.

Zur Straße zeigt die hochklassizistische Anlage eine Säulen- und Pilasterstellung, die von etwas zurückspringenden Mauerzügen eingefasst ist. Dem Durchgang in der Mitte ist eine übergiebelte Ädikula vorgesetzt, der dahinter aufragende Attikablock trägt eine hebräische Inschrift. Durch die Säulenstellung gelangt man in einen offenen, ungefähr quadratischen Innenhof. Seine Fronten setzen die Pilastergliederung des Eingangsbaus fort. Rechts und links des Durchgangs sind Waschbecken zur Handwaschung nach dem Friedhofsbesuch angebracht. Auf der rechten und der linken Hofseite gab es ursprünglich zwei symmetrische Flügelbauten. Sie umfaßten je einen Saal mit einer kleinen, halbrunden Apsis und weitere kleinere Räume. Der linke Flügel ist heute ein offener Hof, der als Gedenkstätte hergerichtet ist, der rechte wurde nach 1945 als Wächterwohnhaus wiederaufgebaut. Die dem Haupteingang gegenüberliegende Hofseite wiederholt dessen Säulen-Pilasterstellung. Im überdachten, zum Gräberfeld führenden Durchgangsraum sind rechts und links weitere Räume durch rechteckige Türen erreichbar. Ob der gußeiserne Tisch, der heute im Durchgang steht, als Taharatisch gedient hat, ist unklar. Er dürfte aber zur Zeit der Erbauung der Anlage oder wenig später entstanden sein.

Mit den beiden identisch gestalteten Sälen in den Seitenflügeln und ihrer Gruppierung um einen Vorhof zeigt die Frankfurter Anlage eine bisher bei jüdischen Friedhofsbauten unbekannte räumlich-funktionale Differenzierung und zugleich eine neue repräsentative Erscheinung.⁵⁶ Die klassizistische Formensprache, die – abgesehen von der hebräischen Giebelinschrift – auf Symbole des Judentums verzichtet, stellt den jüdischen Friedhof der Architektur des gleichzeitigen christlichen Nordfriedhofs gleich (Abb. 11). Allerdings sind einige Unterschiede zwischen der christlichen und der jüdischen Anlage zu beobachten: Das monumentale Tor des christlichen Friedhofs führt wie ein Stadttor direkt auf den Friedhof, die Leichenhallen bilden vom Eingangsbau abgesetzte Flügel. Ein Versammlungsraum für Trauerfeiern ist im christlichen Leichenhaus, das vornehmlich der Aufbahrung und Bewachung der Leichname dienen sollte, nicht vorgesehen. Dem jüdischen Friedhof fehlt der offene Arkadengang für die Familiengrüfte, sein Gräberfeld ist daher weniger klar durch Architekturen gefaßt als das christliche.

Die Einheitlichkeit der beiden Friedhöfe ist nicht nur hinsichtlich der Aufwertung des jüdischen Begräbnisplatzes durch eine eindeutig repräsentative, „würdige“ Architektur bemerkenswert. Auch die räumliche Zusammenlegung der Bestattungspätze, die in der damals noch recht offenen Landschaft vor der Stadt aus der Ferne als eine einheitliche Anlage gewirkt haben müssen, ist

eine für die weitere Entwicklung bedeutsame und später durchaus umstrittene Entscheidung.

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts kam es immer wieder vor, daß man jüdische Friedhöfe in räumlicher Nähe oder sogar zusammen mit christlichen Begräbnisplätzen anlegte. In Mannheim (1842), Leipzig (1864, der christliche Friedhof war gleichzeitig geplant, wurde aber erst einige Jahre später eingerichtet), Dresden (1867), Hamburg-Ohlsdorf (1883), Karlsruhe (1896) oder in Nürnberg (1905) und in zahlreichen weiteren Orten entstanden auf diese Weise neben den christlichen jüdische Friedhöfe. Sie sind mit eigenen Zugängen, einer sie gänzlich abtrennenden Umfriedung und eigenen Bauwerken aber als unabhängige Einrichtungen deutlich erkennbar. Daß man die Friedhöfe nebeneinander anlegte, wird unter anderem mit hygienischen Überlegungen zu erklären sein, nach denen eine Konzentration der Begräbnisse an einem Ort (und möglichst an einer sowohl der Bodenbeschaffenheit als auch der Windrichtung nach günstigen Stelle) wünschenswert war.⁵⁷ In dieser Hinsicht ist die Friedhofsanlage in Frankfurt also ein Vorreiter der „Assimilation der Friedhöfe“, die in einigen Fällen zu einem Aufgehen des jüdischen Begräbnisplatzes in einem kommunalen Friedhof führen sollte.

In Frankfurt zeigt sich auch eine Änderung in der Ausführung der Trauer- und Beisetzungsriten: Mit den beiden Sälen rechts und links des Hofes werden den Räumen für die Versammlung der Trauergemeinde eigene Baulichkeiten zugeordnet. Offenbar bekam die Trauerfeier mit der Leichenpredigt (Hesped) eine größere Bedeutung, so daß man sie in geschlossenen Räumen abhalten wollte. Auch das Innere der beiden Säle, das nur anhand des historischen Grundrisses beschrieben werden kann, weist auf eine solche Neubewertung hin: Ausgerichtet auf eine Apsis, in der möglicherweise ein Katafalk und ein Rednerpult ihren Platz fanden, nähern sie sich in ihrer Gestalt christlichen Kapellen an. Es hat also eine Verschiebung des Charakters der Räumlichkeiten stattgefunden, die nun nicht mehr einfache Räume ohne weiteren gestalterischen Anspruch sind, sondern sich an Sakralräumen orientieren. Ähnliches wäre für den wenige Jahre zuvor, um 1820, in Wien entstandenen Saal des Gebäudes auf dem Währinger Friedhof zu beschreiben.⁵⁸ Auch die allerdings offene Halle des Berliner Friedhofsbaus kann man als eine Orientierung an den repräsentativen, bürgerlichen Trauergebräuchen des 19. Jahrhunderts verstehen, die einen entsprechend aufgewerteten, größeren architektonischen Rahmen verlangen.

Die meisten um 1800 verwirklichten jüdischen Friedhofsgebäude blieben aber weitgehend schlichte Bauwerke, so zum Beispiel in Ansbach (1815), Gerolzhofen (1832) oder Buttenheim (um 1820). Obwohl sich auch auf ländlichen und kleinstädtischen Friedhöfen bei den Gräberfeldern ein stärkeres

Ordnungs- und Repräsentationsbedürfnis abzeichnet, erheben ihre Bauten keinen Anspruch auf eine besonders heraushebende, gar „sakrale“ Wirkung – ihre Funktion als Versammlungsräume, die eine solche Erscheinung nahelegen würde, stand nicht im Vordergrund und war nur in ersten Ansätzen entwickelt. Dennoch sind auch sie funktional meistens differenzierter als die des 18. Jahrhunderts.

Die hier vorgestellten Beispiele zeigen, daß die Bauwerke jüdischer Friedhöfe in der Zeit zwischen 1790 und 1830 insgesamt einen Wandel in verschiedener Hinsicht durchmachten: Die Debatten um den Scheintod und die frühe Bestattung der Juden führte auch für die jüdischen Friedhöfe zu einem Prozeß der allmählichen „Säkularisierung“, mit dem das Bestattungswesen aus den Händen der traditionellen religiösen Autoritäten, vertreten durch die Chewrot Kadischa, unter die Hoheit säkularer Verantwortung wanderte: Die staatliche Gesetzgebung und die in dieser Zeit sich bildende öffentliche Aufsicht in Gestalt der „Medizinalpolizei“ wurden zum äußeren Maßstab. Die Maskilim nahmen mit ihrem Bestreben nach rechtlicher Gleichstellung durch „Aufklärung“ diese Bestrebungen auf, sie wurden gleichsam zu einem Prüfstein der Möglichkeit, ob man Juden gleiche bürgerliche Rechte und Pflichten geben könne. Den klarsten Ausdruck findet dies in dem von einem privaten Kreis jüdischer Aufklärer geplanten Leichenhaus des Salomon Sachs, das einem jüdischen Sepulkralbau zugleich auch einen neuen, erstmals von jüdischer Seite angestrebten repräsentativen Charakter geben sollte.

Großstädtische Gemeinden waren die Bauherren der ersten jüdischen Friedhöfe, die sich in ihrer gesamten Erscheinung von den traditionellen Begräbnisplätzen ab- und den neuen Gestaltungsidealen geometrisch geordneter Anlagen zuwandten, sich also den christlichen bzw. kommunalen Friedhöfen näherten. Diese „Assimilation der Friedhöfe“ mündete darin, daß jüdische und christliche Bestattungsplätze nebeneinander angelegt und in ähnlicher Weise gestaltet werden konnten. Die Friedhofsbauten folgten dieser Entwicklung: Die traditionellen Räume für die Tahara sind zwar weiterhin vorhanden, doch allmählich nehmen die Versammlungshallen für Trauerfeiern immer größeren Raum ein, wie sich dies in Berlin oder Frankfurt um 1830 abzeichnet. In ihrer Gestaltung nahmen sie den in dieser Zeit geläufigen (Spät-) Klassizismus auf, der vor allem auf Bauformen der griechischen Antike zurückgriff. Funktionale Differenzierung und gestalterische Aufwertung ließen schließlich eine neue Bauaufgabe entstehen, der sich fortan immer wieder auch bedeutende Architekten widmen sollten.

Eine weitere Generation später, um 1860, konnten jüdische Trauerhallen dann als eigenständige, kapellenähnliche Bauwerke in Erscheinung treten, wobei allerdings weiterhin darauf geachtet wurde, die religionsgesetzlichen

Vorschriften der Bestattung einzuhalten.⁵⁹ Die jüdische Friedhofsarchitektur zeigt also auch dann noch spezifische, aus der Tradition abgeleitete Merkmale, als ihre Erscheinung dem „bürgerlichen“ Ideal der Sepulkralkultur des 19. Jahrhunderts und damit dem Historismus und Eklektizismus angepaßt war. Die hier dargestellten Entwicklungen der Zeit um 1800 legten hierfür die entscheidenden, nicht nur architektonischen Grundlagen.

Anmerkungen

- ¹ So in Gen. 35, 19-20, wo Abraham ein Grab für seine Frau Rachel anlegt, oder in Lev. 21, 1-23, wo die Regeln der Tempelpriester für den Umgang mit Toten beschrieben werden. Einen umfassenden bibliographischen Überblick zur Thematik „Tod und Judentum“ gibt Wiesemann, Falk: *Sepulcra judaica. Bibliographie zu jüdischen Friedhöfen und zu Sterben, Begräbnis und Trauer bei den Juden von der Zeit des Hellenismus bis zur Gegenwart*. Essen 2005. Für den vorliegenden Beitrag, der vor Erscheinen dieser Bibliographie weitgehend abgeschlossen war, wurden zum Bestattungsritus vor allem die folgenden neueren Darstellungen herangezogen: Roth, Ernst: Zur Halachah des jüdischen Friedhofs. In: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland 4 (1974), S. 97-120; ders.: Zur Halachah des jüdischen Friedhofs. Die Grabsteine. In: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland 5 (1975), S. 89-124; Gotzmann, Andreas: Die religionsrechtlichen Grundlagen des jüdischen Friedhofs. In: *Deutsche Kunst und Denkmalpflege* 48 (1990), S. 61-72; Simon, Heinrich: Leben und Tod in der Sicht des Judentums. In: Nachama, Andreas und Hermann Simon: *Jüdische Grabstätten und Friedhöfe in Berlin. Eine Dokumentation*. M. Beitr. v. Alfred Etzold und Heinrich Simon. Berlin 1992, S. 178-188; Steines, Patricia: „... mit den Trauernden um Zion und Jerusalem...“. Tod und Begräbnis im Judentum. In: Mraz, Gerda (Hg.): *Triumph des Todes? Eisenstadt 1992*, S. 140-155; oder Gröziner, Karl E.: *Die Totenruhe im Judentum*. In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1993, S. 259-272; religionsgesetzlich verfaßt ist Ganzfried, Shlomo: *Kitzur Shulchon Oruch. The classic guide to the everyday observance of Jewish law. A new translation with notes and diagrams by Rabbi Eliyahu Touger*. New York, Jerusalem 1991; als „praktische Leitfäden“ seien genannt: Rabinowicz, H.: *A Guide to Life. Jewish Laws and Customs of Mourning*. London 1964, zweite Aufl. 1969; Lamm, Maurice: *The Jewish Way in Death and Mourning*. New York 2000 (1. Aufl. 1969); oder Levy, Yamin: *Journey Through Grief. A Sephardic Manual for the Bereaved and Their Community*. Jersey City 2003. Schon die christlichen Autoren der (frühen) Neuzeit, die ihrem Publikum jüdische Riten beschreiben und erklären wollten, nehmen die Trauergebräuche in ihre Darstellungen auf, zum Beispiel Buxtorf, Johannes: *Synagoga Judaica. Das ist / Juden-Schul: Darinnen der ganz Jüdische Glaub und Glaubens-übung / mit allen Ceremonien / Satzungen / Sitten und Gebräuchen...* Basel 1643; Kirchner, Paul Christian: *Jüdisches Ceremoniell. Beschreibung jüdischer Feste und Gebräuche*. Nürnberg 1734 (Reprint Leipzig o. J.); und noch Obernberg, Joseph von, und Majer Bretzfeld: *Der Kultus der Juden*. München 1813. Ausdrücklich an eine christliche Leserschaft wendet sich Rabinowicz, I.: *Der Totenkultus bei den Juden*. Frankfurt a. M. 1889 (= Univ.-Diss. Marburg). Zu kunsthistorischen Aspekten vgl. als eine neuere Publikation Künzl, Hannelore: *Jüdische Grabkunst von der Antike bis heute*. Darmstadt 1999; zu jüdischen Friedhöfen in Deutschland allgemein Brocke, Michael und Christiane E. Müller: *Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland*. Leipzig 2001. Zur Architektur jüdischer Friedhöfe vgl. Knufinke, Ulrich: *Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland*. Braunschweig 2004 (Diss. masch. Man.).

- ² Eine historisch und regional vergleichende Überblicksstudie zu diesem Thema steht offenbar noch aus; als Arbeiten, die in diese Richtung zielen, seien genannt: Goldberg, Sylvie Anne: *Crossing the Jabbok. Illness and Death in Ashkenazi Judaism in Sixteenth- through Nineteenth-Century Prague*. Berkeley u. a. 1996 (engl. Ausg. v. Goldberg, Sylvie Anne: *Les deux rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkénaze: Prague XVIe – XIXe siècle*. Paris 1989); oder Zürn, Gabriele: *Die Altonaer jüdische Gemeinde (1611-1873). Ritus und soziale Institutionen des Todes im Wandel*. Münster u.a. 2001 (= Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte 8). Die unveröffentlichte Dissertation von Panitz, Michael Edward: *Modernity and mortality: The transformation of central European Jewish responses to death, 1750-1850*. Jewish Theological Seminary of America. New York City 1989 (= Ph.D.-Thesis), konnte nicht herangezogen werden.
- ³ Die Umstände der Entstehung der Beerdigungsgesellschaften sind nicht genau geklärt; vgl. hierzu Reinke, Andreas: *Gemeinde und Verein. Formen jüdischer Vergemeinschaftung im Breslau des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*. In: Hettling, Manfrede, Andreas Reinke und Norbert Conrads (Hg.): *In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit*. Hamburg 2003 (= Studien zur jüdischen Geschichte 9), S. 131-147. Die erste Chewra Kadischa mit festen Statuten gründet sich im aschkenasischen Raum 1564 in Prag. In Deutschland sind entsprechende Vereinigungen zum Beispiel in Frankfurt am Main seit ungefähr 1575 belegt, hier gab es eine Bruderschaft für die Tahara (rituelle Leichenwaschung) und die Herstellung des Sarges und eine, die die Auswahl des Begräbnisplatzes sowie die Aushebung des Grabes regelte, Krankenbesuch und Totengeleit übernahmen beide Bruderschaften; vgl. Hermann, Heidrun: *Zur Geschichte des alten jüdischen Friedhofs in Frankfurt am Main*. In: Brocke, Michael: *Der alte jüdische Friedhof zu Frankfurt am Main. Unbekannte Denkmäler und Inschriften*. Sigmaringen 1996, S. 18-30, hier S. 23. Während aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert nur wenige Bruderschaften bekannt sind, setzt um 1700 eine Welle von Neugründungen ein, vgl. Segall, Jacob: *Die Chewra Kadischa in Deutschland*. In: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 2. Halbjahr (1925), H. 2, S. 9-13, S. 9.
- ⁴ Zu den Reaktionen der traditionell eingestellten Juden auf Veränderungen des Bestattungswesens vgl. für Breslau und Berlin Reinke (1999), wie Anm. 3, S. 97-117; für Hamburg und Altona Zürn (2001), wie Anm. 2, S. 141-164.
- ⁵ Ganzfried (1991), wie Anm. 1, S. 741, fordert die frühe Bestattung, läßt aber Ausnahmen zu, wenn durch eine Verzögerung der Verstorbene besser geehrt werden kann (zum Beispiel durch einen Leichenredner, der erst anreisen muß). Die Abbildung bei Kirchner (1734), wie Anm. 1, zeigt den Ablauf einer jüdischen Beisetzung im 18. Jahrhundert auf dem Friedhof in Fürth.
- ⁶ Rabinowicz (1969), wie Anm. 1, S. 39. Für das Gebäude sind die Bezeichnungen Bet Tahara und Bet Metaher geläufig.
- ⁷ Lamm (2000), wie Anm. 1, S. 282.
- ⁸ Steines (1992), wie Anm. 1, S. 148. Für den alten Friedhof in Prag ist eine Rednernische nahe dem Eingang belegt. Auf dem zweiten erhaltenen Prager Friedhof gab es hierfür einen Balkon am Taharahaushaus (und ab 1908 auch auf dem alten Friedhof).
- ⁹ Zu dieser Aufwertung gehört, daß im 19. Jahrhundert auch jüdische Familien Trauerreden im Druck erscheinen ließen.
- ¹⁰ Einer der frühesten neuzeitlichen Belege für ein Taharahaushaus ist für den im 16. Jahrhundert oder früher angelegten Verbandsfriedhof im unterfränkischen Rödelsee überliefert. 1602 bzw. 1614 wurde hier der Bau eines Taharahaushauses gestattet, dessen Gestalt aber unbekannt ist; vgl. Reuther, Christian, und Michael Schneeberger: *Nichts mehr zu sagen und nichts zu beweinen. Ein jüdischer Friedhof in Deutschland. Lehrstücke und Lesarten zum Friedhof in Rödelsee, seiner Geschichte und seinen Menschen*. Berlin 1994, S. 73.
- ¹¹ Vgl. Böcher, Otto: *Der Alte Judenfriedhof in Worms. Ein Führer durch seine Geschichte und*

Grabmäler. Worms, dritte Aufl. 1962, S. 9. Wie auch für andere mittelalterliche Friedhöfe, zum Beispiel in Frankfurt am Main, überliefert, ist dem eigentlichen Gräberfeld ein ummauerter Vorhof vorgelagert. An dessen Eingang befindet sich ein Wächterhaus und in der Mitte steht eine Brunnenschale zur rituellen Handwaschung beim Verlassen des Friedhofs. Neben dem Taharahaushaus liegt das Tor zum Gräberfeld, das Haus fungiert aber auch selbst mit seinen zwei Toren als Durchgang. Zwei hebräische Inschrifttafeln sind links und rechts der Eingangstür in die Wand eingelassen. Die eine weist auf den Stifter David Oppenheim hin, die andere enthält das übliche, hier aber leicht abgewandelte Gebet für Friedhofsbesucher, die den Friedhof länger als 30 Tage nicht betreten haben. Der Verf. dankt herzlich Frau Dr. Ursula Reuter, Köln, für die Identifikation der hebräischen Texte und für weitere Hinweise. Es ist anzunehmen, daß die Inschriften erst bei der Wiederherstellung nach dem Zweiten Weltkrieg im Gebäude angebracht wurden, vorher aber außen sichtbar waren.

- ¹² Vgl. Fischer, Doris: Trauerhallen. In: „Ein edler Stein sei sein Baldachin“. Jüdische Friedhöfe in Rheinland-Pfalz. Hg. v. Landesamt für Denkmalpflege Rheinland-Pfalz. O. O. (Mainz) 1996, S. 89-108, hier S. 89-90.
- ¹³ Kirchner (1734), wie Anm. 1, S. 216, Anm. 1.
- ¹⁴ Vgl. Guth, Klaus (Hg.): Jüdische Landgemeinden in Oberfranken (1800-1942). Ein historisch-topographisches Handbuch. Bamberg 1988, S. 56; Trüger, Michael: Jüdische Friedhöfe in Bayern. In: Der Landesverband der Israelitischen Kulturgemeinden in Bayern 8 (1993), H. 60, S. 18-19.
- ¹⁵ Vgl. Hermann (1996), wie Anm. 3, S. 20; diese Gebäude wurde 1796 abgerissen und durch Neubauten ersetzt.
- ¹⁶ Vgl. Korn, Salomon: Synagogen und Betstuben in Frankfurt am Main. In: Schwarz, Hans-Peter (Hg.): Die Architektur der Synagoge. Frankfurt a. M. 1988, S. 347-395, hier S. 360. Daß Chewrot Kadischa ein Hospital und Armenhaus betrieben, gehört zum umfassenden karitativ-religiösen Auftrag, den sich diese Gemeinschaften geben konnten; vgl. hierzu am Beispiel Breslau Reinke (1999), wie Anm. 3, v. a. S. 42-58. Auch dort bestand nach Lewin, Louis: Geschichte der Israelit. Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft zu Breslau 1726-1926. Breslau 1926, hier S. 52-54, ein Hospital auf dem Friedhof, erstmals belegt 1781.
- ¹⁷ Vgl. hierzu ausführlich Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München, 8. Aufl. 1997, S. 83-94.
- ¹⁸ Vgl. Fischer, Norbert: Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 1996 (= Kulturstudien 17); oder Happe, Barbara: Ordnung und Hygiene. Friedhöfe in der Aufklärung und die Kommunalisierung des Friedhofswesens. In: Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung. Braunschweig 2003, S. 83-112.
- ¹⁹ Happe, Barbara: Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870. Tübingen 1991 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde 77), S. 188-203, macht deutlich, daß die Verlagerung der Friedhöfe schon im 16. Jahrhundert, als Folge der Reformation, begonnen habe.
- ²⁰ Vgl. zur Scheintod-Frage, vor allem im 18. Jahrhundert, zum Beispiel Patak, Martin: Die Angst vor dem Scheintod in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zürich 1967 (= Zürcher medizinisch-geschichtliche Abhandlungen, neue Reihe 44).
- ²¹ Vgl. Michael Ranfts „Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in den Gräbern“ von 1734, wo nach Erklärungen entsprechender Beobachtungen aus der „Cörperlichen Welt“ gesucht wird; zit. bei Stein, Marion Ursula: Das Leichenhaus. Zur Entwicklung einer

Sepulkralarchitektur in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert. Marburg 1992 (Diss. Univ. Marburg), S. 12. Den allmählichen Mentalitätswandel im Umgang mit dem Tod schildert ausführlich Ariès (1997), wie Anm. 17, S. 504-518.

- ²² Vgl. Stein (1992), wie Anm. 21, S. 16.
- ²³ Eine frühe Verordnung aus Hessen von 1782 zitiert Stein (1992) wie Anm. 21, S. 15.
- ²⁴ Hufeland, Christoph Wilhelm: Ueber die Ungewißheit des Todes und das einzige untrügliche Mittel sich von seiner Wirklichkeit zu überzeugen, und das Lebendigbegraben unmöglich zu machen nebst der Nachricht von der Errichtung eines Leichenhauses in Weimar. Weimar 1791. Kurz zuvor, 1788, erschienen bereits weitere Werke, die die Errichtung von Leichenhäusern forderten, zum Beispiel Frank, Johann Peter: System einer vollständigen medicinischen Polizey. Mannheim 1788, oder Thiéry, François: Unterricht von der Fürsorge, die man den Todten, oder denen, die todt zu seyn scheinen, schuldig ist. Aus dem Französischen übersetzt von Albrecht Wittenberg. Lübeck 1788.
- ²⁵ Die Zeichnungen sind abgebildet bei Stein (1992), wie Anm. 21, Abb. 18 und 19. Zur Geschichte der Leichenhäuser vgl. auch Boehlke, Hans-Kurt: Über das Aufkommen der Leichenhäuser. In: Wie die alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750-1850. Mainz 1979 (= Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 1), S. 135-146.
- ²⁶ Vgl. Atzel, Jacob: Über Leichenhäuser, vorzüglich als Gegenstände der schönen Baukunst betrachtet. Stuttgart 1796, S. 1.
- ²⁷ Über die Auseinandersetzung um die „frühe Bestattung der Juden“ im Kontext der Haskala vgl. vor allem Wiesemann, Falk: Jewish Burials in Germany – Between Tradition, the Enlightenment and the Authorities. In: Leo Baeck Yearbook 37 (1992), S. 17-31; Krochmalnik, Daniel: Scheintod und Emanzipation. Der Beerdigungsstreit in seinem historischen Kontext. In: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien 6 (1998), S. 107-147; Heinrich, Gerda: Akkulturation und Reform. Die Debatte um die frühe Beerdigung der Juden zwischen 1785 und 1800. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 50 (1998), S. 137-155; dies.: Haskala und Emanzipation. Paradigmen der Debatte zwischen 1781 und 1812. In: Schulte, Christoph und Carsten Zelle (Hg.): Haskala. Die jüdische Aufklärung in Deutschland 1769-1812 (= Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts 23 H. 2). Wolfenbüttel 1999, S. 152-175; und Schad, Margit: Moses Mendelssohn und die Frage der frühen Beerdigung der Toten. In: Ulbrich, Bernd Gerhard und Eva J. Engel (Hg.): Judentum: Wege zur geistigen Befreiung. Materialien der Dessauer Herbstseminare 2000 und 2001 zur Geschichte der Juden in Deutschland. Dessau 2002 (= Schriftenreihe der Moses-Mendelssohn-Gesellschaft Dessau e.V. 12), S. 59-78. Die Auswirkungen auf die Praxis der Beerdigung stellt Zürn (2001), wie Anm. 2, ausführlich am Beispiel Hamburg-Altona; und Reinke (1999), wie Anm. 3, am Beispiel Breslau dar.
- ²⁸ Zur Auseinandersetzung in Mecklenburg-Schwerin ausführlich Silberstein, Siegfried: Mendelssohn und Mecklenburg. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland. 1929, S. 233-244 und S. 275-290; und Schad (2002), wie Anm. 27.
- ²⁹ Silberstein (1929), wie Anm. 28, S. 233. Sie ist eine der frühesten Verordnungen, die in Deutschland überhaupt gegen die frühe Bestattung erlassen wurden.
- ³⁰ Zit. nach Silberstein (1929), wie Anm. 28, S. 278-282, dort auch die folgenden Zitate.
- ³¹ Herz, Marcus: Über die frühe Beerdigung der Juden. Des Sammlers vierten Jahrgangs erste Zugabe. Berlin 1787. Zu Grundzügen der Haskala und zum Berliner Kreis der Maskilim vgl. Pelli, Moshe: The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany. Leiden 1979; darin zur Position Isaac Euchels, des Herausgebers des Ha Me'Assef, im Bestattungsstreit S. 207-211. Zur Geschichte der Zeitschrift, die sich immer wieder mit der Frage der frühen Bestattung befaßte und durch polemische Artikel den Widerstand der traditionell Eingestellten herausforderte, vgl. Kennecke, Andreas: Ha Me'assef. Die erste mo-

derne Zeitschrift der Juden in Deutschland. In: Schulte, Christoph und Carsten Zelle (Hg.): Haskala. Die jüdische Aufklärung in Deutschland 1769-1812 (= Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Gesellschaft für die Erforschung des achzehnten Jahrhunderts 23 H. 2). Wolfenbüttel 1999, S. 176-199.

³² Herz (1787), wie Anm. 31, S. 32-33, dort auch die folgenden Zitate.

³³ Ein weiterer Aspekt dieser Entwicklung ist der, daß die Beerdigungsgesellschaften als autonome, nicht der jüdischen Gemeindeverwaltung unterstellte Organisationen arbeiteten. Die Obrigkeiten waren daran interessiert, diese Autonomie zu beschränken, um überschaubare Strukturen zu schaffen; vgl. Reinke (1999), wie Anm. 3, S. 105-118. Dieser Prozeß betraf mit der „Säkularisierung“ der christlichen Kirchhöfe zu staatlich-kommunalen Friedhöfen nicht nur jüdische Institutionen.

³⁴ Vgl. Reinke (1999), wie Anm. 3, S. 97-117.

³⁵ Zur „Gesellschaft der Freunde“ erarbeitet Sebastian Panwitz eine umfassende Dissertation. Der Verf. dankt Herrn Panwitz, Berlin, herzlich für die Mitteilung der folgenden Angaben.

³⁶ Die engen Kontakte zwischen Hufeland und der Gruppe der Berliner jüdischen Aufklärer zeigen sich mehrfach, zum Beispiel ist Herz (1787), wie Anm. 31, mit seiner Rede vom „zweifelhafte[n] Todte[n]“ der Hufeland'schen Inschrift des Weimarer Leichenhauses („vitae dubiosae asylum“) erstaunlich nahe. Auch viele seiner Überlegungen und Forderungen, nicht zuletzt nach der Ausstattung des Leichenhauses, finden sich bei ihm wieder. Hufeland wiederum beruft sich 1808 in seinem Werk „Der Scheintodt...“ im Abschnitt „Juden-Beerdigung – mörderische“ auf Herz und zitiert ihn ausführlich; Hufeland, Christoph Wilhelm: Der Scheintod. Oder Sammlung der wichtigen Tatsachen und Bemerkungen darüber, in alphabetischer Ordnung (1808). Hg. v. Gerhard Köpf. Bern, Frankfurt a. M., New York 1986 (Faks. d. Ausg. Berlin 1808), S. 128-132.

³⁷ Oppenheimer, David: Plan zu einer mit Königlicher Allerhöchster Bewilligung allhier zu errichtenden Leichen- und Rettungs-Anstalt. Berlin 1798, S. V.

³⁸ Zu Sachs vgl. Klemmer, Klemens: Jüdische Baumeister in Deutschland. Architektur vor der Shoah. Stuttgart 1998, S. 278. Die Entdeckung der Pläne bereichert die bisherige Forschung zu den frühen Leichenhäusern um ein wichtiges, bislang unbeschriebenes Beispiel. Herr Dr. Oliver Sander, Koblenz, machte dem Verf. Sachs' Autobiographie von 1842 zugänglich, wofür ihm herzlich gedankt sei; vgl. Sachs, S(alomon): Mein funfzigjähriges Dienstleben und literarisches Wirken. Ein Beitrag zur tatsächlichen Beleuchtung der Frage: „Sind Juden zum Staatsdienst geeignet?“. Berlin 1842.

³⁹ Im Inneren des Gebäudes ist eine Inschrift mit der Jahreszahl 1787 erhalten. Der Verf. erinnert sich dankbar an Frau Kreideweiß, Wörlitz, die die freundliche Erlaubnis gab, das Gebäude zu besichtigen. Friedrich Wilhelm von Erdmannsdorff 1736-1800. Sammlung der Zeichnungen. O. O. (Dessau) o. J. (1986), S. 34-35, datiert das Bauwerk auf zwischen 1787 und 1790, die Zeichnungen sind dort abgebildet auf S. 77 (dort nach: Anhaltische Gemäldegalerie Dessau, Inv.-Nr. Z 206 und Z 209). Zur Geschichte des Friedhofs vgl. z. B. Bungeroth, Dietrich: „Der gute Ort“ – Zur Geschichte der Juden in Wörlitz. In: Wörlitz. Weltkulturerbe der UNESCO. Zwölf Beiträge zur Geschichte der Stadt. Wörlitz 2004, S. 54-58.

⁴⁰ Der Dessauer „Historische Friedhof“ ist eine der einflußreichsten und frühesten klassizistischen Anlagen in Deutschland. Er verknüpft die Verlegung der Begräbnisse vor die Stadt mit einem neuen architektonischen Programm, einem geometrischen „Campo-Santo-Friedhof“ mit einem triumphbogenartigen Eingangsbau. Dessen Inschriften proklamieren das Verständnis eines metamorphotischen Todes. Vor dem Betreten des Friedhofs liest man: „tod ist nicht tod / ist nvr veredlung sterblicher natvr“, beim Verlassen: „kein drohendes grabmal vnd kein tod / wird mehr sein auf der neven erde gefilden;“ vgl. Harksen, M(arie Luise): Die Kunstdenkmale des Landes Anhalt Bd. 1. Die Stadt Dessau. Burg 1937, S. 93-94. Die Datierung des Wörlitzer christlichen Friedhofs folgt dem Grundstein am östlichen Gebäude.

- ⁴¹ Zur Synagoge, ihrer Analyse und Interpretation vgl. z. B. Thies, Harmen: Das architektonische Konzept der neuzeitlich-modernen Synagoge. In: Biegel, Gerd, und Michael Graetz (Hg.): Judentum zwischen Tradition und Moderne. Heidelberg 2002 (= Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 2), S. 7-29, bes. S. 20-24.
- ⁴² Vgl. Rauch, Alexander: Münchens jüdische Denkmäler. In: Denkmäler jüdischer Kultur in Bayern. M. Beitr. v. Hubert Bauch u. a., München 1994 (=Arbeitsheft Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege 43), S. 7-33, bes. S. 24-27; Burmeister, Enno: Israelitische Friedhöfe in München. München 1997 (= Arbeitshefte zur Denkmalpflege 62), S. 49-64.
- ⁴³ Zuvor begruben die Münchner Juden ihre Toten in Kriegshaber bei Augsburg, dort gibt es seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts einen traditionellen Verbandsfriedhof mit einem Wächterwohnhaus; vgl. Vogel, Stefan, und Gernot Römer: Wo Steine sprechen... Die jüdischen Friedhöfe in Schwaben. Ein Buch der Erinnerung. Augsburg 2000, S. 148.
- ⁴⁴ Vgl. Burmeister (1997), wie Anm. 42, S. 52-53. Der Grundriß ist in einem „Plan des israelitischen Gottesackers“ dargestellt, vgl. Röttgen, Steffi: Die jüdischen Friedhöfe Münchens. In: Metken, Sigrid (Hg.): Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern. München 1984, S. 312-314, Abb. S. 297. Die „Trauerhalle“ wurde schon 1881 wieder abgerissen, als ein größerer Neubau auf dem mittlerweile erheblich vergrößerten Gelände entstand; vgl. Burmeister (1997), wie Anm. 42, S. 50.
- ⁴⁵ Krieg, Nina A.: „Schon Ordnung ist Schönheit.“ Hans Grässels Münchner Friedhofsarchitektur (1894-1929), ein ‚deutsches‘ Modell? München 1990 (= Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München. Miscellanea Bavarica Monacensia 136), S. 166, weist darauf hin, daß im Gebäude auch die Leichenaufbahrung stattfand. Die Autorin nennt die Statuten des Frommen-Vereins in München von 1867 als Quelle dafür, daß es freigestellt war, die Aufbahrung der Leichname in der Sterbewohnung oder im Leichenhaus, also auf dem Friedhof, vorzunehmen.
- ⁴⁶ Die Friedhöfe mit ihren Bauwerken entstanden sogar einige Jahre vor den ersten größeren Synagogen der Städte (in München 1825, in Magdeburg sogar erst 1850), die Gottesdienste fanden vorher in Betsälen statt, die in bestehenden Gebäuden eingerichtet waren.
- ⁴⁷ So gründete sich 1804 auch in Hamburg eine „Neue Beerdigungsgesellschaft“, vgl. Zürn (2001), wie Anm. 2, S. 148-156. In Berlin löste sich die Chewra Kadischa um 1827 auf; vgl. Aust, Cornelia: Kontinuität und Wandel in den jüdischen Gemeinden Berlins und Warschaus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Ein kontrastierender Vergleich am Beispiel der B eerdigungsbruderschaften (Chewrot Kadischa). Freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium. Berlin 2004 (masch. Man.), o. P.; Frau Aust sei herzlich für die Übersendung ihres Manuskripts gedankt.
- ⁴⁸ Zeugnisse jüdischer Kultur. Erinnerungsstätten in Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Berlin, Sachsen-Anhalt, Sachsen und Thüringen. Berlin 1992, S. 123 bzw. 125; zur Geschichte des Friedhofs vgl. auch Köhler, Rosemarie, und Ulrich Kratz-Whan: Der jüdische Friedhof Schönhauser Allee. Berlin 1992, S. 9-12. Bereits 1794 war eine gesetzliche Festlegung erlassen worden, daß Friedhöfe in Vorstädten nicht mehr vergrößert werden sollten. 1799 wurde „die Verlegung des [...] Friedhofs verlangt. 1817 gab es erneut eine Aufforderung der Behörden, einen neuen Begräbnisplatz anzulegen, für den die Gemeinde dann 1824/25 ein Grundstück erwerben konnte; vgl. Jacob Jacobson in einem Artikel im Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin 17 (1927), S. 113, 134-135 und S. 137, zit. in Brocke, Michael, Eckehart Ruthenberg und Kai Uwe Schulenburg: Stein und Name. Die jüdischen Friedhöfe in Ostdeutschland (Neue Bundesländer / DDR und Berlin. Berlin 1994 (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 22), S. 125-130, hier S. 125.
- ⁴⁹ Vgl. Zeugnisse (1992), wie Anm. 48, S. 126.
- ⁵⁰ Vgl. Müller, Christiane E.: Anspruch der Steine. Jüdischer Friedhof Berlin Schönhauser Allee. Inventarisierung und Erforschung. Duisburg, Berlin 2000, S. 15.

- ⁵¹ Neue Beerdigungs-Anordnung in der Israelitischen Gemeinde zu Berlin. In: Sulamith (1826), S. 337-344. Offenbar ist die Frage der Einführung von jüdischen Begräbnisordnungen im 19. Jahrhundert bisher nur an einzelnen Beispielen erforscht; vgl. Reinke (1999), wie Anm. 3, Zürn (2001), wie Anm. 2; oder Aust (2004), wie Anm. 47.
- ⁵² Das Gebäude kann anhand der in der Bauakte im Bauaktenarchiv des Bezirks Pankow-Prenzlauer Berg, Schönhauser Allee 22/25, Bd. 1 (o. P.) beschrieben werden, in der u.a. ein Lageplan und Umbaupläne erhalten sind. Ein erster Entwurf, gezeichnet von Maurermeister A. Metzting und Zimmermeister A. Gosebruch, 1825, wurde offenbar bis zur Ausführung noch modifiziert, diese eigentlichen Bauzeichnungen fehlen allerdings in der Akte. Das Friedhofsgebäude wurde 1892 nach mehreren Umbauten abgetragen, sein Nachfolgebau wurde nach Kriegsschäden in den 1950er Jahren zerstört.
- ⁵³ Die Beerdigungs-Ordnung gibt einen Hinweis auf diese Nutzung der Säle: „§ 4 Wünschen die Hinterbliebenen, daß die Leiche bis zur Beerdigung außer dem Hause aufbewahrt werde, so ist zu diesem Behufe die auf dem Begräbnisplatze befindliche Leichenkammer bestimmt;“ Neue Beerdigungs-Anordnung (1826), wie Anm. 51, S. 339-340.
- ⁵⁴ Dies nimmt die seit dem Mittelalter bekannte Tradition von gesonderten Feldern für angesehene Gelehrte auf.
- ⁵⁵ Merkwürdigerweise gehen die neueren Darstellungen und Würdigungen der Geschichte des Hauptfriedhofs nicht auf den gleichzeitig angelegten jüdischen Teil ein, vgl. Happe (1991), wie Anm. 19, S. 139-142, oder Erche, Bettina: Der Frankfurter Hauptfriedhof. Frankfurt 1999 (= Beiträge zum Denkmalschutz in Frankfurt a. M. 11).
- ⁵⁶ Wahrscheinlich zeigen sie eine Geschlechtertrennung an, als Fortsetzung einer auf dem alten Friedhof begründeten Tradition, wo es ein Leichenwaschhaus für Männer und eines für Frauen gab. Aber auch in den christlichen Leichenhäusern der Zeit waren meist getrennte Säle vorgesehen, vgl. zum Beispiel den Entwurf von Schwabe, Carl: Das Leichenhaus in Weimar. Nebst einigen Worten über dein Scheintod und mehrere jetzt bestehende Leichenhäuser, sowie über die zweckmäßigste Einrichtung solcher Anstalten im Allgemeinen. Leipzig 1834.
- ⁵⁷ In manchen Orten ging man gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch einen Schritt weiter: Der jüdische Friedhof wurde hier lediglich als eigenes Gräberfeld auf dem kommunalen Begräbnisplatz eingerichtet, so daß man auf trennende Mauern verzichtete. Als Beispiele seien die Gräberfelder in Eisenach (1867) und Weißenfels (1883) genannt, etwas deutlicher abgegrenzt und mit einer eigenen Friedhofshalle versehen sind die in Schweinfurt (1874), Köthen (1888), Ingolstadt (1891/92) und Braunschweig (1904). Gelegentlich kam es zur gemeinsamen Nutzung von Trauerhallen, belegt ist dies für Nordhausen und Alsfeld. Traditionell eingestellte jüdische Kreise opponierten gegen diese Tendenzen; vgl. Wiesemann (1992), wie Anm. 28, S. 28-29; ein früher Beitrag zu dieser Diskussion stammt von Philippon, Ludwig: Die Begräbnisplatzfrage. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 1867, S. 509-511, 529-531 und 549-522, der eine Zusammenlegung christlicher und jüdischer Friedhöfe ablehnt.
- ⁵⁸ Vgl. Genée, Pierre: Der Währinger israelitische Friedhof. In: David. Jüdische Kulturzeitung 6 (1994), H. 21, S. 3.
- ⁵⁹ Ein frühes Beispiel ist die Anlage des jüdischen Friedhofs in Hannover, An der Strangriede (1858-64). Wohl erstmals seit Sachs' Leichenhaus zeichnete hier ein jüdischer Architekt, Edwin Oppler, für ein Friedhofsgebäude verantwortlich. Er entwarf eine freistehende, den Komplex beherrschende Trauerhalle in einem Mischstil romanischer und gotischer Elemente, die seitlich von separaten Häusern für die Tahara und für den Friedhofswächter begleitet wurde. Durch seine Publikation wurde der Friedhof vorbildlich für die weitere Entwicklung; vgl. Oppler, Edwin, und A. Haupt: Synagogen und jüdische Begräbnisplätze. In: Deutsches Bauhandbuch II: Baukunde des Architekten, zweiter Theil. Berlin 1884, S. 270-285.

DIE „FREIE WISSENSCHAFTLICHE VEREINIGUNG“ - EINE ANTI- ANTISEMITISCHE STUDENTENVERBINDUNG

Von Manfred Voigts

Der ‚Berliner Antisemitismusstreit‘, der 1879 durch einen Aufsatz von Heinrich von Treitschke ausgelöst wurde, hat gerade an der Berliner Universität ein großes Echo gefunden. Als die Berliner Notabeln am 12.11.1880 eine Erklärung gegen den kaiserlichen Hofprediger Adolf Stoecker veröffentlichten, waren unter den Unterzeichnern Theodor Mommsen und Rudolf Virchow. Dass sich die Studenten in diesen Streit einmischten, war höchst umstritten, ein politisches Mandat wurde ihnen abgesprochen, obwohl sich die Studenten auf ihre ‚glorreiche‘ Rolle im Kampf gegen die französische Besetzung zur Zeit Napoleons beriefen. Ein studentisches Komitee zur Bekämpfung der antisemitischen Agitation wurde verboten, die Begründung ließ der Rektor Hofmann auf einem Flugblatt verbreiten, an dem auch Theodor Mommsen mitgearbeitet hat. Am 23. Juni 1881 kam es dennoch zur Gründung eines Studentenverbandes, der den Kampf gegen den Antisemitismus aufnehmen wollte. Die ‚Freie Wissenschaftliche Vereinigung‘ entstand unter entsprechenden Bedingungen. „Die konstituierenden Versammlungen werden in den Restaurants bei Waßmann und Lauter von der Polizei aufgelöst. Daraufhin ziehen 70 Studenten nach den Zelten; dort unterschreiben sie eine gemeinsame Satzung, die von Tisch zu Tisch geht, und verpflichten sich auf die F.W.V. Hauptbegründer ...“¹

Nachlesen kann man dies in einem kleinen Buch, in grünes Leinen gebunden, mit dem Titel „F.W.V.er Taschenbuch“, das 1908 von der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung herausgegeben wurde. Über 14 Seiten wird hier in tabellarischer Form die Geschichte der Vereinigung beschrieben; der letzte Eintrag für das Jahr 1908 lautet: „20. Dez. Das F.W.V.er Taschenbuch herausgegeben.“² Dieses Buch ist im Leihverkehr nur einmal zu finden – wenn man es denn finden kann –, nämlich in der UB der Humboldt-Universität; dort aber scheint es so versteckt zu sein, dass es der Wissenschaft verborgen blieb.

Für die Forschung war die F.W.V. aus zwei Aspekten wichtig: Sie war die einzige entschieden gegen die antisemitischen Tendenzen gerichtete Studentenvereinigung und hatte deshalb einen überdurchschnittlich großen Anteil an Juden; und – fast noch wichtiger – sie war der Ausgangspunkt des Frühexpressionismus, der sich aus einer Abspaltung aus der F.W.V. entwickelte, der sich ‚Neuer Club‘ nannte. Kurt Hiller war hier die wichtigste Person, hier in dem F.W.V.er Taschenbuch, wo alle Vorträge verzeichnet, die die F.W.V. organisiert hat, finden wir wenigstens die Titel der Vorträge, die Hiller in diesem Rahmen gehalten hat: „Über das Problem der Kritik“, „Über den Darwinismus

in seinen letzten Folgen“, „Selbstmord und Strafrecht“ (sein Dissertationsthema), „Die Judenfrage“, und „Wortkunst“. Hier finden wir auch einen Vortrag, den Hans Davidsohn gehalten hat, der später als Jacob van Hoddis zu einer zentralen Figur des Frühexpressionsismus wurde: „Der modernde Baustil“. Aber nicht nur Studierende hielten hier Vorträge, sondern auch einige der bekanntesten Professoren: Rudolf Virchow, der damals führende Philosoph Adolf Lasson, Werner Sombart, Max Dessoir, Wilhelm Fließ, der Freund Sigmund Freuds, und viele andere. Jakob Fromer referierte 1905 über sein gerade erschienenes Buch „Das Wesen des Judentums“ und Gustav Karpeles über Heinrich Heine, Richard M. Meyer hielt hier Vorträge, und sogar Fritz Mauthner war hier zwei Mal zu hören. Der sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete Eduard Berstein war 1903 für einen Vortrag eingeladen, der Rektor aber verbot dies, weil er eine parteipolitische Beeinflussung der Studenten befürchtete – die genaue Begründung ist in den Akten der F.W.V. nachzulesen, die das Archiv der Humboldt-Universität verwahrt. Gelegentlich hielten auch Personen Vorträge, die der Universität nicht unmittelbar verbunden waren, so Maximilian Harden über „Theaterkunst“ oder Graf Bernstorff über „Die Flottenfrage“, ein damals höchst aktuelles Thema. Die Themen waren breit angelegt; von der Frauenfrage über Pressefreiheit, Völkerrecht und Pandemien, von Ibsen über Börsenreform, Todesstrafe und das deutsche Volkslied bis zu Versicherungsgesetzgebung und Anarchismus war die gesamte Breite der damaligen Wissenschaft vertreten.

Den Hauptteil des Taschenbuches machen aber Vorträge und Aufsätze aus. Die Gründungsrede von Max Spangenberg vom 4.7.1881, die schon damals veröffentlicht worden war, ist hier noch einmal abgedruckt. Er sprach nicht von der ‚Judenfrage‘, sondern von der ‚Antisemitenfrage‘, die „zum Schutz der nationalen Gesinnung“ ersonnen worden sei.

„Und wenn sie auch in wohlmeinendster Absicht gegen die Juden agitierten – wie die Tschechen gegen die Deutschen an der Prager Universität –, es ist doch ein Unterschied zwischen der Absicht, in welcher man gewaltsame Maßregeln vorschlägt, und der Wirkung, welche solche Vorschläge haben. Der Stein aus der Hand geht den Weg des Teufels. Sie haben das verkannt und tragen die Verantwortung dafür, denn sie waren reif genug, dies voll zu überlegen. Die Katastrophe, Kommilitonen, wälzt sich schon von Rußland her nach dem Westen Europas. Erst schlug man mit Worten und dann mit der Feder und jetzt mit den Fäusten.“³

Der Hinweis auf Prag ist wichtig; von 1881 bis 1908 – und sicher darüber hinaus – gab es unterstützende Beziehungen von der Berliner zur Prager Universität für die dort studierenden deutschen Studenten. Es ist anzunehmen,

dass das große Echo, das die frühen Schriften von Max Brod in Berlin fand, hier seinen Hintergrund hatte.

In einer zweiten Rede, die Max Spangenberg am 30.10.1882 hielt, befasste er sich nur mit der Judenfrage. Heinrich von Treitschke war für ihn ausdrücklich kein Feind der Juden: „Herr von Treitschke ist von unseren Freunden unabsichtlich missverstanden worden, weil er seine durchaus reservierten Auslassungen zufällig gerade in der Zeit der widerwärtigsten Exzesse veröffentlichte, und er ist von unseren Feinden absichtlich missdeutet worden, weil sie eine Gelehrten- und Patriotenstimme von der Tragweite und Autorität Treitschkes vorzüglich agitatorisch auszubenten gedachten.“⁴ Wie schon in seiner ersten Rede leitete er den Antisemitismus aus einem engen, ‚germanischen‘ Nationalismus ab, wohingegen die F.W.V. einen toleranten und weltoffenen Nationalismus vertrete. Er sah nur ein wirkungsvolles Mittel gegen den Antisemitismus: „Dieses Mittel, Kommilitonen, ist die Wissenschaft. Nichts wirkt verbindender, ausgleichender, ja nichts kosmopolitischer, als die Wissenschaft. Die Wissenschaft war der weltumspannende Begriff, von dem wir ausgegangen sind, wir müssen alle unsere Tendenzen wieder unter diesen Begriff rangieren. Unser Standpunkt in der Judenfrage fällt eo ipso darunter, da sich vor dem Ringen nach der Wahrheit und der Menschheit höchsten Idealen kein Unterschied behauptet in Nationalität und Konfession.“⁵ Dies war nichts anderes als die Bestätigung der großen klassischen und bildungsbürgerlichen Ziele.

Der damals bekannte fortschrittliche Jurist Franz von Liszt äußerte sich über „Organisation und Organisationsformen in der Studentenschaft, es wurde über den nationalen Gedanken der F.W.V. referiert, über „Die Beziehungen der F.W.V. zur Wissenschaft“ und über die „Stellung zur Satisfaktion“. Wie ernst dieses letzte Thema war, zeigt die Darstellung der Geschichte der F.W.V., wo zwei Mal auf den Tod eines Kommilitonen verwiesen wird, der für die F.W.V. im Duell starb. Alexander Leander stellte „Die Stellung der F.W.V. zur Politik“ dar. Auch hier war Verhältnis zum Antisemitismus von zentraler Bedeutung, es ging aber vor allem um die Frage eines allgemeinen politischen Mandates der Studenten, das Leander ablehnte, und um die Frage des studentischen politischen Mandates in Universitätsfragen, das er für die F.W.V. in Anspruch nahm.

Wie ein Fremdkörper in diesen Beiträgen steht Erwin Loewensons Beitrag „Der F.W.V.er Gedanke“. Loeweson trat 1908 mit Kurt Hiller aus der F.W.V. aus, um Gründungsmitglied der ‚Neuen Club‘ zu werden. 1908 hielt er einen Vortrag über Oskar Goldbergs Veröffentlichung „Die fünf Bücher Moses, ein Zahlengebäude“. Goldberg war seit den zwanziger Jahren und vor allem durch die Veröffentlichung von „Die Wirklichkeit der Hebräer“⁶ 1925 der Antipode Gershom Scholems. Der Beitrag Loewensons endete so:

„Wir führen einen Kampf gegen vielerlei Fronten: nicht nur gegen die ‚ausgehungerte Nüchternheit‘ des Fachgreisentums und die Verbißtheit der Zunftgelehrten; gegen die bornierte Macht der Volksverdummer wie gegen die kleinen Henker eigen-mächtiger Persönlichkeitskultur; gegen die Menschenfresserei völkischer Exklusivisten wie gegen den ochlokratischen Nivellierungsblödismus; und allen Götzenkult der Dogmen hohler Töne; nicht nur gegen die Beschränktheit rings umher – sondern wir führen auch einen Kampf gegen die desparate Ziellosigkeit und den tief-erlebten Nihilismus gerade der Edlen im Geiste; gegen die Impotenz der Skeptiker um jeden Preis; gegen die träge Flucht vor neuen Weltanschauungs-Problemen; und gegen die glanzlose Apathie höchstkultivierter Einsiedler-Menschen.“⁷

Der Abriss der Geschichte der F.W.V. gibt ein umfassendes Bild von den Siegen und Niederlagen bei studentischen Wahlen, von den Aktivitäten außerhalb der Vereinigung, so z.B. von der „Spalierbildung der Studentenschaft bei der Beisetzung Kaiser Wilhelms I.“, von der „Feier des 70. Geburtstages Mommsens“ oder der Teilnahme an der Beisetzung von Prof. Richard Boeckh, der 1866 in der von Moritz Lazarus und Heyman Steinthal geleiteten „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ den immer wieder herangezogenen Beitrag „Die statistische Bedeutung der Volkssprache als Kennzeichen der Nationalität“ veröffentlicht hatte. Hier finden wir auch den Hinweis, dass auch an der Technischen Hochschule eine F.W.V. gegründet wurde, ebenso eine in Heidelberg, mit der es später Konflikte gab. Am 15.11.1901 fand in Friedrichstadt ein Virchow-Kommers statt, an dem außer zwei nationalistisch orientierten Korporationen alle anderen teilnahmen; die Festrede hielt ein Mitglied der F.W.V., als Gäste waren anwesend: der Rektor, die Professoren Harnack und Schmoller, der Oberbürgermeister und Vertreter anderer Hochschulen – ein Beispiel nur für eine ganze Reihe von Feiern, die die F.W.V. organisiert hat oder an denen sie teilnahm.

Die F.W.V. gab nicht nur dieses Taschenbuch, sondern auch ‚Wissenschaftliche Beigaben‘ und Monatsberichte heraus; und 1931 wurde noch einmal von ‚Alten Herren‘ ein zweites Taschenbuch veröffentlicht. Dieses Material scheint weit verstreut und schwer zugänglich zu sein. Bisher wurde die F.W.V. nur selten thematisiert; 1980 erschien der erste Band „Die Schriften des Neuen Clubs“ von Richard Sheppard, der auf die F.W.V. einging; 1987 veröffentlichte Peter Gust den Aufsatz „Studenten in der künstlerischen Avantgarde. Der ‚Neue Club‘ und die Freie Wissenschaftliche Vereinigung an der Berliner Universität“.⁸ Gust hatte offensichtlich Zugang zu dem Taschenbuch von 1908, aber dieser Aufsatz blieb im Westen unbeachtet. Als Norbert Kampe 1987 im

Yearbook des Leo Baeck Institute den zweiten Teil seiner umfassenden Studie ‚Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany‘ veröffentlichte, war ihm – wie Sheppard zuvor – dieses Taschenbuch unzugänglich. Auch in seinem 1988 erschienenen Buch ‚Studenten und ‚Judenfrage‘ im Deutschen Kaiserreich‘ konnte er auf dieses wichtige Material nicht zurückgreifen.⁹ Keith H. Pickus, der 1994 den Aufsatz ‚Jewish University Students in Germany and the Construction of a Post-Emancipatory Jewish Identity. The Model of the Freie Wissenschaftliche Vereinigung‘ veröffentlichte,¹⁰ hatte ebenfalls keine Kenntnis von diesem Taschenbuch. Es wäre eine lohnende Aufgabe, alles Material der F.W.V. zu sammeln, zu kommentieren und zu veröffentlichen.

Anmerkungen

- ¹ F.W.V.er Taschenbuch. Hrsg. von der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung an der Universität Berlin. Berlin [1908], S. 94.
- ² Ebd., S. 106.
- ³ Ebd., S. 9f.
- ⁴ Ebd., S. 62.
- ⁵ Ebd., S. 72.
- ⁶ Ein von mir herausgegebener Nachdruck dieses Buches ist soeben erschienen. Goldberg, Oskar: *Die Wirklichkeit der Hebräer*. Hrsg. von Manfred Voigts. Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- ⁷ Ebd., S. 33.
- ⁸ Gust, Peter: *Studenten in der künstlerischen Avantgarde. Der ‚Neue Club‘ und die Freie Wissenschaftliche Vereinigung an der Berliner Universität*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe* 36, Heft 7 (S. 607 – 615).
- ⁹ Kampe, Norbert: *Studenten und ‚Judenfrage‘ im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus*. Göttingen 1988, S. 241, Anm. 4.
- ¹⁰ Pickus, Keith H.: *Jewish University Students in Germany and the Construction of a Post-Emancipatory Jewish Identity. The Model of the Freie Wissenschaftliche Vereinigung*. In: *Leo Baeck Yearbook* 39 (1994), S. 65-81.

KATALOGISIERUNG VON JUDAICA UND HEBRAICA AM BEISPIEL BERLIN-BRANDENBURGER BIBLIOTHEKEN

Von Susanne Marquardt und Petra Werner

Im Mittelpunkt dieses Textes soll nicht die Geschichte der Katalogisierung von Hebraica und Judaica sondern vielmehr die gegenwärtige Bestands- und Katalogsituation in Berliner und Brandenburger Bibliotheken stehen. Die Bibliotheken, die Hebraica und Judaica besitzen, werden mit ihren Sammlungen und Schwerpunkten vorgestellt. Die Kurzporträts¹ enthalten darüber hinaus Angaben zu Art und Anzahl der Kataloge, die das Wiederauffinden der Bücher und anderer Medien in einem Bestand erst ermöglichen. Im Weiteren werden einige für das Retrieval relevante Aspekte der formalen und sachlichen Katalogisierung diskutiert. Einer davon ist die Transliteration. Anliegen dieser Publikation ist es, Wissenschaftlern und Interessierten Kenntnisse an die Hand zu geben, die zu Kritik gegenüber Online- und Verbundkatalogen befähigen und eine Ziel gerichtete Literaturrecherche erlauben. Im letzten Abschnitt wird das Projekt „Fachverbund Judaica“ vorgestellt.

1. Die Bibliotheken und ihre Bestände

1.1 Abraham Geiger Kolleg

Die Bibliothek des Abraham Geiger Kollegs ist eine im Aufbau befindliche Studienbibliothek mit Schwerpunkten in den Bereichen Jüdische Theologie und Philosophie, Liturgie sowie der Geschichte des Liberalen Judentums. Der gegenwärtige Bestand beträgt ca. 3000 Medieneinheiten. Erst ein kleiner Anteil davon ist in einem elektronischen Katalog erfasst. Die Medien werden nach der so genannten Elazar-Klassifikation² aufgestellt. Durch zusätzliche Sacherschließung nach der Regensburger Verbundklassifikation (RVK)³ und der Schlagwortnormdatei (SWD)⁴ wird Kompatibilität zu anderen Katalogen angestrebt.

1.2 Freie Universität Berlin - Institut für Judaistik

Das Profil der Bibliothek des Instituts für Judaistik ist nicht zuletzt durch die Forschungstätigkeit an seinen Lehrstühlen geprägt. So werden neben Publikationen zur Geschichte des Judentums (allgemein) insbesondere solche zu den Themen Antikes Judentum und Mystik erworben. Das Institut besitzt mit 6100 Mikrofilmen und Mikrofiches und Veröffentlichungen in Buchform die größte Kabbala-Sammlung in Europa. Weitere Sammelschwerpunkte bilden Literatur zur deutsch-jüdische Geschichte, zu jüdischen Friedhöfen, zum Chassidismus und zur christlichen Kabbala in Europa. Der Bestand umfasst insgesamt 20.000 Bücher inklusive gebundener Zeitschriftenbände und die

oben genannten 6100 Mikroformen. 74 Zeitschriften werden laufend gehalten. Die Sammlung wird durch einen alphabetischen lateinischen, einen alphabetischen hebräischen und einen systematischen Zettelkatalog erschlossen. Die Systematik ist am Institut erarbeitet worden und lehnt sich an der des Frankfurter Instituts für Judaistik an. Die Erscheinungen ab 2002, gleich welcher Sprache und Schrift, alle lateinischschriftlichen Publikationen ab 1989 und jene lateinischschriftlichen Veröffentlichungen vor 1989, die nach und nach im Rahmen der Retrokonversion der Kataloge der Zentralen Universitätsbibliothek der FU in das ALEPH-System eingegeben werden, sind über den Online-Katalog der FU und den Kooperativen Bibliotheksverbund Berlin-Brandenburg (KOBV) zu recherchieren.⁵

1.3 Haus der Wannseekonferenz

Die Bibliothek des Hauses der Wannseekonferenz sammelt „Forschungsliteratur, Nachschlagewerke, Gedenkbücher, Augenzeugenberichte, Erinnerungen, literarische Werke, Kinder- und Jugendbücher und Fachzeitschriften zu den Themen Geschichte der Juden in Europa, Antisemitismus, Verfolgung und Völkermord, Nationalsozialismus, Rassismus, Neonazismus, Erinnerungskultur sowie Umgang mit der NS-Geschichte nach 1945.“⁶ Der 19.000 Bände und 120 Zeitschriften, eine Dokumentensammlung auf Mikroformen sowie audio-visuelle Medien umfassende Bestand ist durch eine im Haus entwickelte Systematik erschlossen, die später Grundlage von Systematiken anderer Bibliotheken wurde und kann über den Gemeinsamen Katalog der Gedenkstättenbibliotheken recherchiert werden.⁷ Auf Schlagwortvergabe wird aufgrund der automatischen Indexierung der Titelstichwörter durch die verwendete Bibliothekssoftware weitgehend verzichtet. Es werden nur dann Schlagworte vergeben, wenn beispielsweise der Titel einer Publikation nicht aussagekräftig ist und damit Präzisierung erforderlich macht.⁸

1.4 Humboldt Universität Berlin - Institut für Kirche und Judentum

Die Bibliothek des Instituts umfasst 12.600 Bände Literatur zum christlich-jüdischen Verhältnis und zu fast allen Bereichen des Judentums, darunter jüdische Überlieferung und Geschichte, Literatur und Kunst, Zionismus, der Staat Israel, Antisemitismus und Holocaust. Die Bibliothek des von Hermann L. Strack im Jahre 1883 gegründeten Institutum Judaicum Berolinense und die sogenannte Happach-Sammlung bilden darin abgeschlossene Einheiten. Die Bestände sind über einen Alphabetischen Zettelkatalog und zwei systematische Kataloge zugänglich. Letzteren beiden liegt eine jeweils andere Systematik zugrunde. Eine Recherche über den Online-Katalog der HU ist nicht möglich.⁹

1.5 Humboldt Universität Berlin - Theologische Fakultät

In der Zweigbibliothek der Theologischen Fakultät an der Humboldt Universität Berlin sind die Bestände der ehemaligen Kirchlichen Hochschule (Berlin/West) und der alten theologischen Fakultät der Humboldt-Universität vereinigt. Neben Literatur zu Haupt- und Nebendisziplinen der Theologie wird solche zur Judaistik, Religionswissenschaft und Nachbargebieten der Theologie wie Altorientalistik, Klassische Altertumswissenschaft, Philosophie und Soziologie gesammelt. Die Zweigbibliothek hält einen Bestand von ca. 314.000 Bänden und 200 Zeitschriftenabonnements. Die bis 2001 erworbene Literatur ist über einen alphabetischen und einen systematischen Zettelkatalog vor Ort zugänglich. Die ab 2001 angeschafften Medien können über den Online-Katalog der Universitätsbibliothek und den KOBV recherchiert werden.¹⁰ Eine hausinterne Systematik erschließt den Bestand nach sachlichen Kriterien. Die klassifikatorische Sacherschließung der Neuerwerbungen wird aber im Laufe des Jahres 2006 voraussichtlich auf eine verbale Form nach den Regeln für die Schlagwortkatalogisierung (RSWK)¹¹ umgestellt werden.

1.6 Jüdische Gemeinde und Centrum Judaicum

Die Bibliothek der jüdischen Gemeinde ist eine Öffentliche Universallbibliothek zum Thema Judentum. Ihr Angebot umfasst Unterhaltungsliteratur, Lehrbücher, Nachschlagewerke und wissenschaftliche Forschungsliteratur sowie Zeitungen, Zeitschriften, Bild- und Tonträger. Inhaltliche Sammelschwerpunkte liegen auf den Gebieten jüdische Religion, jüdische Geschichte und Kulturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart mit besonderem Augenmerk auf deutsch-jüdischer wie europäisch-jüdischer Geschichte und Zeitgeschichte, Quellen zur Antisemitismusforschung aus der Weimarer Republik und NS-Zeit, Geschichte des Staates Israels und Publikationen zur arabischen Welt. Weiterhin hält die Bibliothek jiddische Literatur und Belletristik, die in Sonderkatalogen erfasst sind und neben aktuellen jüdischen Tages- und Wochenzeitungen vor allem auch wichtige Ausgaben der deutschsprachigen jüdischen Presse des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die 30er Jahre hinein. Der Gesamtbestand der Bibliothek beträgt 80.000 Medieneinheiten in der Hauptstelle und 10.000 Bücher im Centrum Judaicum. Der Mischkatalog in der Hauptbibliothek, bestehend aus einem alphabetischen Verfasser- und einem Stich-/Schlagwortkatalog, erlaubt eine Recherche nach formalen wie sachlichen Kriterien. Seit 1996 werden Titel EDV-gestützt erfasst. Ungefähr die Hälfte des Medienbestandes kann mit Kurz- und Vollangaben in einem elektronischen Katalog vor Ort eingesehen werden.¹² Die Bestände des Centrum Judaicums sind durch andere als die zuvor genannten Kataloge erschlossen.

1.7 Jüdisches Museum

Sammlungsschwerpunkt der Bibliothek des Jüdischen Museums bilden historische Buchbestände zur Geschichte und Religion der Juden im deutschsprachigen Raum. Dazu gehören in Deutschland herausgegebene Bücher und Zeitschriften in hebräischer und jiddischer Sprache, Berliner Rabbinica, Schriften der zionistischen Bewegung und Publikationen des Centralvereins deutscher Bürger jüdischen Glaubens. Weiterhin besitzt die Museumsbibliothek sämtliche publizierte Drucke der 1924 in Berlin gegründeten Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches und Werke mit Originalgrafiken jüdischer Künstler. Eine fast vollständige Sammlung deutsch-jüdischer Periodika steht in Form von Microfiches und –filmen zur Verfügung. Die historischen Buchbestände werden durch den Erwerb aktueller Referenzliteratur ergänzt.¹³ Insgesamt vereint die Bibliothek des Jüdischen Museums Berlin ungefähr 40.000 Medieneinheiten, von denen zwei Drittel über den Online-Katalog oder auch den KOBV abgerufen werden können. Die Sacherschließung erfolgt einerseits klassifikatorisch nach einer intern erarbeiteten Systematik und seit November 2004 auch verbal durch einen im Haus entwickelten Thesaurus¹⁴ in Kombination mit Normdaten der Schlagwortnorm-, Personennamen- und Gemeinsamen Körperschaftsdatei.¹⁵ Der Thesaurus des Jüdischen Museums Berlin enthält keine Personen- oder Körperschaftsschlagworte. Eine retrospektive Verschlagwortung der älteren Erwerbungen ist vorgesehen.

1.8 Moses Mendelssohn Zentrum

Der Focus der 35.000 Bände umfassenden Bibliothek des Moses Mendelssohn Zentrums liegt auf der europäisch-jüdischen Geschichte, Kultur- und Literaturgeschichte sowie jüdischer Religions- und Geistesgeschichte. Antisemitismus- und Rechtsextremismusforschung stellen weitere Schwerpunkte dar. 50 Zeitschriften werden laufend gehalten. Den größten Teil des Bibliothekbestandes bilden Sammlungen, die aus privaten Nachlässen hervorgehen. Diese spiegeln im Wesentlichen die Arbeitsgebiete der jeweiligen Forscherpersönlichkeit wider. So beinhaltet beispielsweise die Alex Bein-Bibliothek hauptsächlich Literatur zu den Themen Zionismus, Palästina/Israel und zur deutsch-jüdischen Geschichte, während der Alphons Silbermann-Nachlass auf Literatursoziologie und Kommunikationswissenschaften ausgerichtet ist. Weiterhin hält die Bibliothek des Moses Mendelssohn Zentrums eine Sammlung von Memorbüchern (Faksimile) mit Schilderungen des jüdischen Lebens von Gemeinden in Rumänien, Litauen, der Ukraine und vornehmlich Polen zwischen 1860 und der Shoah. Die Bestände des Moses Mendelssohn

Zentrums können über den OPAC der Bibliothek und den KOBV erreicht werden. Neben dem Medienbestand der Bibliothek enthält der OPAC des Moses Mendelssohn Zentrum auch bibliographische Daten zu 7000 Aufsätzen aus Zeitschriften und Sammelbänden. Die Spezialsammlungen und die Hebraica sind nicht im OPAC erfasst. Die Sacherschließung erfolgt über eine intern entwickelte Systematik, die sich an der Systematik der Mediothek der Gedenkstätte Haus der Wannsee-Konferenz orientiert.¹⁶ Auf eine Verschlagwortung wird verzichtet.

1.9 Staatsbibliothek zu Berlin (SBB) - Fachreferat Judaistik

Mit einem Druckschriftenbestand von 10 Millionen Bänden ist die Staatsbibliothek zu Berlin die größte Universalbibliothek Deutschlands. Ihr Sammelschwerpunkt liegt bei den Geistes- und Sozialwissenschaften. Internationale Bedeutung erreicht die Staatsbibliothek vor allem durch ihren herausragenden Bestand an Musikalien, Karten, Ostasiatica und Orientalia.

Aus historischen Gründen und aufgrund der Sprachkompetenzen wird die Judaica-Sammlung in der Orientabteilung betreut, die dauerhaft im Haus am Potsdamer Platz untergebracht ist und zusammen mit der Ostasienabteilung über einen eigenen Lesesaal verfügt.

Basis und der besondere Schatz der Judaica-Sammlung der Staatsbibliothek ist der Bestand an ca. 570 mittelalterlichen und frühneuzeitlichen jüdischen Handschriften, darunter die weltweit größte hebräische Pergamenthandschrift überhaupt, eine der ältesten aschkenasischen Torarollen und die vollständigste Handschrift der Tosefta.¹⁷

Neben den Handschriften verfügte die SBB vor dem Zweiten Weltkrieg über ca. 40 wertvolle hebräische Inkunabeln (Drucke vor 1500), die aber heute – mit Ausnahme von drei Drucken - als Kriegsverlust gelten müssen. Vorhanden ist allerdings noch der von Luther für seine Bibelübersetzung benutzte hebräische Soncino-Druck von 1494.

Ebenfalls als Kriegsverlust gilt die große u.a. von Moritz Steinschneider (1816-1907), dem Vater der hebräischen Bibliographie, aufgebaute Hebraica- und Rabbincasammlung. Überliefert wurden hingegen die alten Kataloge dieser Bände, die als bibliographisches Nachweisinstrument für den Altbestand unverzichtbare Dienste leisten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gelangten die jüdischen Handschriften mit wenigen Ausnahmen in den Westteil und bildeten den Ausgangspunkt für den Aufbau der Judaica-Sammlung in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin-West. Besonderer Schwerpunkt der Tätigkeit nach dem Krieg war die Sammlung von israelischen Amtsdrukschriften und

Bibliographien. In Auswahl wurde auch der hebräische Altbestand nachgekauft und die aktuell in Israel erscheinende Literatur beschafft. Größere Teile dieser Nachkriegserwerbungen (bis ca. 1970) sind allerdings bis heute nicht katalogisiert. Die Staatsbibliothek Unter den Linden in Berlin-Ost erwarb in dieser Zeit nur wenig hebräischsprachige Literatur und kaum Judaica. Nach 1990 wurden beide Abteilungen als eine der ersten Sammlungen im Gebäude Potsdamer Platz vereinigt.

Zur Zeit erwirbt die Staatsbibliothek in breiter Auswahl Judaica in west- und osteuropäischen Sprachen, die vollständig im OPAC nachgewiesen werden.¹⁸ Das Regelwerk für die Sachkatalogisierung ab dem Jahre 2000 ist RSWK. Die Bestände vor 2000 wurden nach der Sacherschließungsmethode Eppelsheimer erschlossen.

In enger Auswahl kauft die Staatsbibliothek auch hebräisch- und jiddischsprachiges Material und hebräische Zeitschriften. Erwähnenswert für die Judaica-Sammlung der SBB sind ferner zahlreiche Nachlässe mit Bezug zur Judaistik. An erster Stelle ist hier die von der Musikabteilung betreute Sammlung der Familie Mendelssohn zu nennen (Mendelssohn-Archiv), außerdem die Dokumentensammlung Darmstaedter und Nachlässe zahlreicher jüdischer Gelehrter und Philologen.

1.10 Technische Universität Berlin – Zentrum für Antisemitismusforschung

Die Bibliothek des Zentrums für Antisemitismusforschung besitzt Quellen und Forschungsliteratur aus der Zeit vom 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu den Entstehungsbedingungen, geistigen Grundlagen und Erscheinungsformen des Antisemitismus und mit ihm verwandter Phänomene sowie zur Beziehungsgeschichte zwischen Juden und Nichtjuden. Zur Sammlung gehören ca. 32.000 Bände, 200 laufend gehaltene Zeitschriften und zahlreiche andere Medien, die über den Katalog der TU und den KOBV zugänglich sind.¹⁹

1.11 Topographie des Terrors

Die Sammeltätigkeit der Bibliothek der Stiftung Topographie des Terrors ist auf Tätergeschichte ausgerichtet. Die Bibliothek erwirbt überwiegend Literatur zu den Bereichen SS, Gestapo und Polizei im Nationalsozialismus, aber auch Veröffentlichung zu den Themen Antisemitismus und Shoah. Der Bestand von gegenwärtig insgesamt 19.000 Bänden und 100 laufend gehaltenen Zeitschriften ist über eine intern erarbeitete Systematik erschlossen. Ferner wird die Literatur durch einen parallel zur Erschließungsarbeit wachsenden, an die RSWK angelehnten und mit der SWD abgeglichenen Thesaurus thematisch erschlossen

und kann über den OPAC der Topographie des Terrors, den Gemeinsamen Katalog der Gedenkstättenbibliotheken sowie den KOBV recherchiert werden.²⁰ Ungefähr 3000 Titel des Gesamtbestandes sind Publikationen auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte (allgemein), des Antisemitismus, der Shoah sowie zahlreiche Berichte von überlebenden Juden.²¹

1.12 Universitätsbibliothek Potsdam

Neben der für die Religionswissenschaft und Jüdischen Studien allgemein relevanten Publikationen erwirbt die Universitätsbibliothek Potsdam Literatur entsprechend der durch die verschiedenen Lehrstühle repräsentierten Forschungsschwerpunkte. Darüber hinaus hält die Bibliothek drei Spezialsammlungen. Diese sind die Nachlass-Bibliotheken von Israil Berkovici, Israel Mehlmann und Yehuda Aschkenasy. Die Bercovici-Bibliothek (ca. 2000 Titel) enthält größtenteils jiddische Literatur, Publikationen zu jiddischer Literatur- und Theatergeschichte sowie jiddische Zeitschriften.²² Der Schwerpunkt der Mehlmann-Sammlung (ca. 1500 Titel) liegt im Bereich der Kabbala, des Chassidismus, der Liturgie sowie der jiddischen und hebräischen Volkserzählung, ergänzt um Quellen aus den Bereichen Talmud, Midrasch und Halacha sowie Forschungsliteratur.²³ Die Bibliothek Yehuda Aschkenasys (ca. 5600 Titel) umfasst biblische und rabbinische Quellen- und Kommentarliteratur, mittelalterliche halachische und philosophische Werke, Kabbala und Liturgie und diesen Gebieten zugehörige Sekundärliteratur. Die Sammlung enthält Teile der ehemaligen Bibliothek der Berliner Veitel Heine Ephraimschen Lehranstalt, antiquarische Titel und aus dem Jemen stammende Handschriften.²⁴ Die Nachlass-Bibliotheken sind nur teilweise katalogisiert und über den OPAC der Universität oder den Gemeinsamen Bibliotheksverbund (GBV) zu recherchieren. Die Sacherschließung erfolgt nach der Regensburger Verbundklassifikation (RVK), der Basisklassifikation (BK)²⁵ und über die Schlagwortvergabe gemäß der Schlagwortnormdatei (SWD).

Der cursorische Überblick zeigt, dass sehr viele Hebraica und Judaica in Berlin und Brandenburg noch nicht in Online-Katalogen nachgewiesen sind.

Die Retrokonversion der alten Kartenkataloge, d.h. Einlesen der auf Katalogkarten festgehaltenen Informationen in Datenbanken durch Scannen und Bearbeiten mit Texterkennungsprogrammen, schreitet, wenn überhaupt, nur langsam voran. Bei der Nachbearbeitung werden die digitalisierten Daten mit den Katalogkarten abgeglichen. Die Bücher selber werden nicht zur Hand genommen und nach heute gültigen Regeln erneut katalogisiert. Auch fehlt bei diesem Verfahren eine Sacherschließung. Beide Umstände haben erhebliche Auswirkungen auf das Retrieval.

Die Erschließung der Bücher in alphabetischen Katalogen (Formalerschließung) und die Transliteration hebräischer und jiddischer Titel erfolgt überwiegend nach denselben Regelwerken. Im Hinblick auf die Sacherschließung, d.h. die Erschließung nach dem Inhalt, ergibt sich ein sehr viel heterogeneres Bild. Vor allem die Spezialbibliotheken arbeiten mit Systematiken und Thesauri, die dem jeweilige Sammelgebiet angepasst wurden. Für die Recherche in Metasuchmaschinen wie dem KOBV oder dem Karlsruher Verbundkatalog (KVK) bedeutet dies, dass eine thematische Suche über Klassifikationen oder Schlagwörter aufgrund der Heterogenität nicht stringent durchführbar ist.

2. Katalogisierung

2.1 Formalerschließung

2.1.1 Preußische Instruktionen (PI) und Regeln für die Alphabetische Katalogisierung (RAK)

Die Formulierung der Rechercheanfrage ist abhängig von der Art und Weise der Katalogisierung der Medien, für die es feste Regeln gibt. Die Katalogisierung in deutschen wissenschaftlichen Bibliotheken erfolgte bis in die 80er Jahre hinein nach den Preußischen Instruktionen (PI). Die PI waren 1899 durch ministerielle Anordnung in preußischen Bibliotheken eingeführt worden, nachdem zuvor jeweils nach hausinternen Regeln gearbeitet wurde. Die Einführung der PI beschränkte sich zunächst auf Preußen. Die Verbreitung des Regelwerks über Preußen hinaus erfolgte in den ersten Jahrzehnten nur vereinzelt. Gelegentlich wurden die örtlichen Katalogvorschriften in einigen Punkten an die Preußischen Instruktionen angeglichen.

Der Einzug der elektronischen Datenverarbeitung war der Anlass für viele Bibliotheken, die Regeln für die Alphabetische Katalogisierung (RAK) zu übernehmen, für die sich später eine Variante für Öffentliche und eine für Wissenschaftliche Bibliotheken ausdifferenzierte. Die RAK waren ein Gemeinschaftsprojekt der Bundesrepublik Deutschland, der DDR und Österreichs und erschienen von 1969–1976 in Vorabdrucken bis zur Druckausgabe von 1977. Das Regelwerk wurde im jeweiligen Entwicklungsstand übernommen und dementsprechend unterschiedlich angewendet. Die Bibliotheken der DDR wurden ab 1975 auf die Regeln verpflichtet. Die großen Bibliotheken in der Bundesrepublik, die Bayerische Staatsbibliothek sowie die Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz (Staatsbibliothek zu Berlin) arbeiten seit 1982 beziehungsweise 1984 nach den RAK. Obwohl alle eingangs vorgestellten Bibliotheken verbindlich nach RAK-WB katalogisieren, weichen die Katalogisate in der Tiefe voneinander ab.

2.1.2 Normdateien

Im Zusammenhang mit der formalen Suche sind weiterhin zwei Normdateien von Bedeutung. Diese sind die Personennamendatei (PND)²⁶ und die Gemeinsame Körperschaftsdatei (GKD).²⁷ Die PND vereinfacht entscheidend die Suche nach einem Autor, die GKD die nach Institutionen. Dem Normdatensatz mit seiner Ansetzungsform sind verschiedene Namensvarianten hinterlegt, die ein Retrieval auch dann ermöglichen, wenn der Autoren- oder Körperschaftsname der bibliographischen Angabe von der Ansetzungsform abweicht. Das heißt: Trotz der Eingabe von „Rambam“ in die Suchmaske des OPAC werden Veröffentlichungen gefunden, die Maimonides, Moshe Ben Maimon, Abu, Imran Musa Ibn-Maimun Ubaidallah etc. und nicht „Rambam“ im Titelblatt enthalten. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Datensätze zuvor mit dem Normsatz verbunden wurden, was beispielsweise bei Titeln aus Retrokonversionsprojekten meist nicht der Fall ist. Tendenziell gilt, dass die großen Bibliotheken mit Normdatensätzen arbeiten, die kleineren nicht.

2.2. Sacherschließung

Die sachliche Erschließung in Bibliotheken basiert auf zwei grundlegenden Prinzipien. Das eine ist die klassifikatorische, das andere die verbale Sacherschließung. Die klassifikatorische Sacherschließung in deutschen Bibliotheken ist geprägt durch die Dominanz verschiedenartiger Haussysteme. Sie wurden intern erarbeitet und den speziellen Bedürfnissen der jeweiligen Bibliothek angepasst.

Erst die Katalogisierung in Bibliotheksverbänden führte zu einer stärkeren Vereinheitlichung. Im Berlin-Brandenburger Zusammenhang sind die seit 1970 beständig fortentwickelte Regensburger Verbundklassifikation (RVK) und die 1989 fertig gestellte Basisklassifikation (BK) relevant. Die BK wurde speziell für die Recherche in OPACs in Kombination mit der Recherche nach Schlagwörtern geschaffen und ist vornehmlich mit dem Elektronischen Bibliothekssystem PICA verbunden, das die Universitätsbibliothek Potsdam und die Staatsbibliothek für die Katalogisierung einsetzen. Die RVK wird von der UB Potsdam als Aufstellungssystematik genutzt.

Ein weiterer wesentlicher Schritt zur Vereinheitlichung war, dass es 1986 gelang, mit den Regeln für den Schlagwortkatalog (RSWK) ein nationales Regelwerk zu etablieren und mit der Schlagwortnormdatei (SWD) eine nationale Normdatei zu verwirklichen. Die SWD „enthält in der Form von Schlagwörtern und Verweisungen [...] einen normierten, terminologisch kontrollierten Wortschatz [...]. Für jeden Begriff ist eine Bezeichnung festgelegt,

die den Begriff eindeutig vertritt. [...] [Sie] ist damit ein wichtiges Instrument der Terminologiekontrolle, die darauf abzielt, für gleiche Sachverhalte immer die gleichen (normierten) Begriffe als Schlagwörter zu verwenden.“²⁸

Die SWD und RSWK werden beide meist nur von den großen Universal- und Universitätsbibliotheken angewandt. Institutsbibliotheken wie beispielsweise die der Judaistik an der Freien Universität Berlin und andere der eingangs beschriebenen Spezialbibliotheken arbeiten mit Thesauri, die auf den jeweiligen Sammelschwerpunkt zugeschnitten sind und mit der SWD abgeglichen werden.

Eine Literaturrecherche nach sachlichen Kriterien erfordert Kenntnisse der Art und Weise, wie eine Bibliothek Medien erschließt und ob es in der Vergangenheit zu Wechseln im System der Sacherschließung gekommen ist. Insbesondere bei den „alten“ Bibliotheken ist nur ein geringer Teil des im OPAC nachgewiesenen Buchbestandes auch sachlich erschlossen.

3. Transliteration

Das größte Problem beim Retrieval von Büchern und Handschriften in hebräischer Sprache ist die Transliteration.²⁹

3.1. Bibliothekarische Transliterationssysteme

Anlass für die Konversion hebräischschriftlicher Zeugnisse in ein anderes Schriftsystem ist im Falle von Bibliotheken der bibliographische Nachweis von Materialien in einem zentralen Katalog, der in einer dominanten Schrift geführt wird. Für Bibliotheken im europäischen und anglo-amerikanischen Sprachraum ist das die lateinische. Weltweit gelten und galten im Bibliotheksbereich unterschiedliche Standards für die Umschrift des Hebräischen.

In preußischen Bibliotheken folgte die Transliteration des Hebräischen und Jiddischen den Umschrifttabellen der Instruktionen für die Alphabetischen Kataloge der Preussischen Bibliotheken.³⁰ Diese Umschrift gemäß PI entspricht einer vereinfachten Version der in der „Jewish Encyclopedia“ (New York, 1901-1905) genutzten. Die Preussischen Instruktionen und damit die Transliteration des Hebräischen besaßen bis zu ihrer Ablösung durch die RAK-WB aus dem Jahre 1983, in denen auf die Norm DIN 31636 vom April 1982 verwiesen wird,³¹ ihre Gültigkeit. Nach der DIN 31636 werden die hebräische und jiddische Schrift in Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachbereichs (Deutschland, Österreich, deutschsprachige Schweiz) verbindlich umschrieben. Trotzdem gibt es lokale Modifizierungen von dieser Regel. Die Norm baut auf die Transliterationstabellen der Preussischen Instruktionen auf und berücksichtigt das Neuhebräische.

Die Reine Transliteration (RTR) ist ein Vorschlag für eine EDV-gerechte Umschrift bei der Zeichen zu Zeichen transliteriert wird.³² Die RTR beschränkt sich auf die Wiedergabe der lateinischen Entsprechungen der hebräischen Zeichen und unterlässt jede Ergänzung durch Vokale. Zur Unterscheidung von anderen Umschriftsystemen werden die Transliterate durchgehend in Großbuchstaben geschrieben. Ziel der RTR ist es, in der EDV-Umgebung ein zweifelsfreies Retrieval zu gewährleisten. Allerdings können Nutzer von Online-Katalogen Suchanfragen nicht in der RTR formulieren.

Zukünftig wird sich die Umschrift des Hebräischen und Jiddischen an dem im anglo-amerikanischen Sprachraum und vielen anderen Teilen der Welt üblichen Umschriftsystem der Anglo-American Library Association/Library of Congress (ALA/LC) von 1976 orientieren. Der Grund für den Wechsel ist, dass die Transliteration nach ALA/LC im Vergleich zur DIN 31636 erheblich einfacher ist und die Möglichkeit zur Fremddatenübernahme eröffnet. Letzteres bedeutet, dass Katalogisate der Library of Congress eingekauft und an den übernommenen Datensatz nur noch die lokalen Daten der hiesigen Bibliothek angehängt werden. Die Einführung des ALA/LC Transliterationssystems bringt nachteilig mit sich, dass Nutzer wie Bibliothekare künftig die ältere hebräische Literatur über drei verschiedene Umschriften werden suchen müssen, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll.³³

3.2. Transliteration und hebräische Grammatik

Die hebräische Schrift ist eine Konsonantenschrift. Vokale drückte die hebräische Schrift ursprünglich nicht aus, doch wurden lange Vokale vor allem am Wortende, aber auch teilweise im Inneren des Wortes schon früh durch die Buchstaben Hé, Vav oder Jud angedeutet.³⁴ Das Aleph ist als voller Konsonant zu betrachten, hat jedoch in einigen Fällen seinen Konsonantenwert verloren und bekommt sekundär die Funktion eines Vokalbuchstaben für einen beliebigen langen Vokal. Alle vier Buchstaben können als Konsonanten oder Vokale fungieren und heißen „matres lectionis“. Sie können praktisch jeden Vokallaut annehmen - a, e, i, o oder u.

Mit den Buchstaben Vav und Jud geht eine weitere Besonderheit der hebräischen Schrift einher, nämlich die der vollen, auch „plene“ (ketiv male)³⁵ genannten oder „defektiven“ (ketiv haser) Schreibung. Bei der defektiven Schreibweise fallen die matres lectionis weg und können durch Punktationszeichen (nequdot) ersetzt werden, müssen es aber nicht. Die plene Schreibung behält die matres lectionis und wird traditionell grundsätzlich ohne Punktation geschrieben. Plene Schreibweise heißt nicht, dass jeder Vokal mit einem Vav oder Jud dargestellt wird. Desgleichen bedeutet defektive Schreibung nicht, dass keine

matres lectionis vorkommen. Die Begriffe geben also nur Tendenzen auf die Gesamtheit eines Textes bezogen an. Einzelne Wörter können innerhalb eines Textes in beiden Schreibweisen erscheinen. Die defektive Schreibung findet man vor allem in der Bibel, in der Liturgie und der Dichtung, aber auch in Kinderbüchern. Die plene Schreibweise wird in der Traditionsliteratur, den Rabbinica und in der gesamten modernen hebräischen Literatur verwendet, also Zeitungen, Zeitschriften, Monographien, Regierungspublikationen und allen Texten des täglichen Gebrauchs. Der Anteil der plene Schreibung, auf die Gesamtheit der hebräischen Druckerzeugnisse bezogen, liegt bei über 90 Prozent.³⁶ Es gibt eine offiziell anerkannte Version der plene Schreibweise, die 1969 von der ACADEMY OF HEBREW LANGUAGE nach vielen Jahrzehnten des Diskutierens und Ringens verabschiedet wurde und daneben jede Menge von nicht autorisierten Abweichungen. Maßgeblich für die Transliteration im deutsch- und englischsprachigen Raum ist nicht die von der ACADEMY OF HEBREW LANGUAGE verabschiedete Orthographie, sondern das Hebräisch-Hebräisch Wörterbuch „ha-Milon he-hadash“ des führenden Lexikographen Abraham Even-Shoshan aus den Jahren 1966-1970 und dessen späteren Überarbeitungen.³⁷

In der Transliteration schlägt sich defektive oder plene Schreibweise dadurch nieder, dass die plene Schreibung von Vokalen durch matres lectionis ohne Rücksicht darauf, ob der Vokal der betreffenden Silbe lang oder kurz ist, durch einen Zirkumflex über dem Vokal zum Ausdruck gebracht wird, der bei der defektiven Schreibung entfällt.

Das „dagesch forte“ (starkes dagesch) zeigt die Verdoppelung, also die Schärfung eines Konsonanten an. Dagesch forte kann bei allen Konsonanten außer den Laryngalen (Aleph, Hé, Chet, Ajin) und Résch gesetzt werden. Es folgt stets auf einen vollen Vokal, entfällt aber, wenn der zu verdoppelnde Konsonant vokallos am Ende eines Wortes steht. In der hebräischen Aussprache gibt es bei der Verdoppelung eines Konsonanten im Gegensatz zum Deutschen keine Bedeutungsverschiebung wie beispielsweise bei „Rose“ und „Rosse“.

Übliche Aussprache	PI	RAK	ALA/LC (1976ff)
Mida (Maß)	middā	middā	midah
Mila (Wort)	millā	millā	milah
Milon (Wörterbuch)	millôn	millôn	milon

Trotzdem wird in der Transliteration nach RAK und PI wegen der uneindeutigen Reversibilität eines punktierten Textes die Verstärkung angezeigt. In plene geschriebenen Texten, also in der übergroßen Mehrheit aller hebräischen

Publikationen, sind zwar einige Vokale durch die *matres lectionis* dargestellt, der Text ist aber ansonsten nicht punktiert, so dass die tatsächliche Lautung nur durch einen Blick ins Wörterbuch bestimmt werden kann.

Die Transliterationsregel für das *dagesch forte* ist darüber hinaus im Zusammenhang mit Partikeln relevant. Solche Partikel können beispielsweise Hé für den bestimmten Artikel, Beth und Mem für die Präpositionen „in“ und „von“ sein. Sie gehen dem Wort voraus und werden mit ihm zusammengeschrieben. In der Umschrift nach DIN 31636 werden die Partikel vom Wort abgetrennt, die Zusammengehörigkeit aber durch einen Bindestrich kenntlich gemacht. Entsteht durch die Verbindung zu Beginn des Wortes eine Doppelkonsonanz, so wird der Bindestrich zwischen die verdoppelten Konsonanten gesetzt

Übliche Aussprache	PI	RAK	ALA/LC (1976 ff)
Ha-mada (die Wissenschaft)	ham-maddā'	ham-maddā'	ha-mada'
Ha-panim (das Gesicht)	hap-pānim	hap-pānim	ha-panim
Ha-qehilot (die Gemeinden)	haq-Qehillōt	haq-Qehillōt	ha-Qehilot
Ha-yehudiyot (die jüdischen)	haj-jehūdijjōt	hay-yehūdiyyōt	ha-Yehudiyot

Die Umschrift folgt der Grammatik (Hé zieht außer bei Laryngalen und Resch immer ein *dagesch forte* nach sich) und nicht der üblichen Aussprache. Die ALA/LC-Regeln lösen dieses Problem durch die gänzliche Abschaffung der Verdoppelung.

Als weiteres Beispiel sei das Hé am Ende eines Wortes genannt. Dieses wird gemäß DIN 31636 als *mater lectionis* nicht transliteriert. Besitzt das Hé am Wortende hingegen konsonantischen Wert, wird es durch einen so genannten „mapik“, einem Punkt in dem Hé, gekennzeichnet und seinem Lautwert entsprechend wiedergegeben. Ob dieses Hé vokalisches oder konsonantisches Wert hat, kann nur im Wörterbuch nachgeschlagen werden. Nach den ALA/LC-Regeln werden alle Konsonanten transliteriert – unabhängig von ihrer grammatischen Funktion.

Übliche Aussprache	PI	RAK	ALA/LC (1976 ff)
Tora	Tōrā	Tōrā	Torah
gavoah (hoch sein)	gāvōah	gavōah	gavoah

In vielen Publikationen, die sich mit der Transliteration des Hebräischen beschäftigen, wird übereinstimmend festgestellt, dass – und zwar unabhängig

von dem einzelnen Transliterationssystem - sowohl der Bibliothekar, als auch der Nutzer über sehr gute Kenntnisse der hebräischen Grammatik, Phonetik und Lexik und natürlich der jeweils gültigen Regeln für die Transliteration verfügen muss, um richtig transliterieren zu können. Korrekte Transliteration ist Voraussetzung für zuverlässiges Retrieval in Datenbanken.

In den Berliner und Brandenburger wissenschaftlichen Bibliotheken nutzte man bis in die 1980er Jahre hinein die Umschrifttabellen der Preußischen Instruktionen. Trotzdem gibt es insbesondere bei Altbeständen erhebliche Abweichungen davon. Mit dem Wechsel auf das Regelwerk RAK-WB gilt die DIN-Norm 31636 von 1982. Eine Ausnahme hinsichtlich des Transliterationsschemas macht die Bibliothek der Jüdischen Gemeinde, die nach der Langenscheidt-Umschrift transliteriert.

Für die Literaturrecherche bedeutet dies, dass man es insbesondere in Online-Katalogen von Bibliotheken mit einer langen Sammlungstätigkeit von Hebraica und infolge natürlich auch in Verbundkatalogen mit verschiedenen Transliterationssystemen zu tun hat. Darüber hinaus werden häufig die für das Hebräische notwendigen Sonderzeichen nicht richtig und vollständig dargestellt.

Alle beschriebenen Besonderheiten und Schwierigkeiten bei der Formal- und Sacherschließung von Judaica und Hebraica potenzieren sich in Metasuchmaschinen wie dem KOBV, KVK oder Verbundkatalogen wie dem GBV. Bleibt eine Recherche darin ergebnislos, so empfiehlt sich stets der Wechsel auf eine Suchstrategie, bei der OPAC für OPAC einzeln und nacheinander abgefragt wird.

4. Die Zukunft der Katalogisierung von Hebraica Fachverbund Judaica in der Region Berlin-Brandenburg

Die äußerst vielfältigen Probleme der Katalogisierung und Recherche von Hebraica und Judaica in Berlin-Brandenburgischen Bibliotheken können hier nur angedeutet werden und haben das Ziel, den Nutzer der OPACs auf die vielfältigen Fallstricke bei der Suche nach diesem Material aufmerksam zu machen und sein Misstrauen zu wecken.

Die Gründe für dieses Misstrauen gegenüber Online-Recherchen lassen sich grob in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Viele „ältere“ Judaica- und Hebraica-Bestände in Berlin-Brandenburger Bibliotheken sind aufgrund des zunehmenden Stellenmangels überhaupt nicht katalogisiert.

2. Ein großer Teil der Bestände ist nicht online recherchierbar. Es existieren meist mehrere Kartenkataloge, die mühsam auf konventionelle Art durchsucht werden müssen.

3. Die durch retrospektive Katalogisierung in die OPACs gelangten Titel weisen – vor allem in der Sacherschließung – Mängel und Unstimmigkeiten, so dass eine gezielte Recherche nach diesen nur schwer zu realisieren ist. Weiterhin gibt es zahlreiche Brüche bei der Terminologie und der Systematik der verschiedenen Erschließungssysteme.

4. Die online katalogisierten Bestände sind aufgrund der dargestellten Retrievalprobleme vergleichsweise mühsam zu finden. Die Ursache hierfür sind wiederum zahlreiche Unstimmigkeiten und Brüche in den Regelwerken, über die der Nutzer Klarheit benötigt, will er zum Erfolg gelangen.

5. Aufgrund des zunehmenden Abbaus des Fachpersonals in den Bibliotheken bleiben keine Ressourcen übrig, die geschilderten Unzulänglichkeiten zu beheben oder die Reichtümer der Sammlungen vernünftig zu dokumentieren und dem Nutzer ausgefeilte Hilfestellung an die Hand zu geben. Im Gegenteil – selbst die Erfüllung der Kernaufgabe der Bibliotheken ist zunehmend gefährdet. Die effiziente und möglichst vollständige Versorgung mit Literatur ist aber die Basis für ein erfolgreiches Studium, vor allem auch in Hinblick auf den internationalen Wettbewerb, dem sich Studenten und Forscher heute stellen müssen.

Es wird höchste Zeit, dass Lösungen für die geschilderten Probleme gefunden werden. Die Vertreter der oben genannten Berlin-Brandenburger Institutionen haben sich deshalb zu einem Fachverbund Judaica in der Region Berlin-Brandenburg zusammengeschlossen (<http://info.ub.uni-potsdam.de/judaica/>) und versuchen für die Zukunft folgende Lösungsvorschläge aufzuzeigen:

1. Schwerpunktbildung der einzelnen Bibliotheken und deren Dokumentation

2. Zusammenarbeit bei der Zeitschriftenbeschaffung, so dass möglichst wenig Mehrfachexemplare vorhanden sind und keine Lücken in der Beschaffung entstehen

3. Absprachen und Zusammenarbeit bei der Beschaffung von elektronischen Medien und CD-Roms (Konsortien)

4. Gemeinsamer Verbundkatalog Judaica

Im Zuge des Aufbaus des Gemeinsamen Verbundkatalogs Judaica soll auch die Katalogisierungsgrundlage reformiert werden. Anhand der geschilderten Problemen, dürfte deutlich geworden sein, dass kein Transliterationssystem perfekt ist, sondern immer Unschärfen bleiben werden. Die einzige Möglichkeit, das Retrieval hebräischsprachiger Titel wesentlich zu vereinfachen, ist die originalschriftliche Katalogisierung in der hebräischen Schrift. Die technischen Lösungen dafür sind vorhanden (Unicode). Nun gilt es, sie auf unsere Verhältnisse zu übertragen und umzusetzen.

Anmerkungen

- ¹ Die Porträts gehen einerseits auf die Auftritte einiger Bibliotheken im Internet zurück, in denen umfassendere und detailliertere Beschreibungen zur Verfügung gestellt werden. Andere Informationen sind Skripten der einzelnen Bibliotheken entnommen, die im Rahmen gemeinsamer Vorarbeiten für einen Fachverbund Judaica erstellt wurden. Eine dritte Quelle ist die Korrespondenz mit den zuständigen Bibliothekaren.
- ² Elazar, David H. und Daniel J. Elazar: A classification system for libraries of Judaica. Lanham [u.a.] : Univ. Pr. of America, 1988.
- ³ Zur Regensburger Verbundklassifikation: http://www.bibliothek.uni-regensburg.de/Systematik/rvk_onl.htm, 05.11.2005
- ⁴ Zur Schlagwortnormdatei: <http://www.ulb.uni-muenster.de/institutsbibliotheken/swd/>, 05.11.2005
- ⁵ Streffing-Hellhake, Thomas: Fragebogen, 2004 und Nachricht vom 27.10.2005. Außerdem <http://www.ub.fu-berlin.de/fbb/gesch-kultur/jda885.html>, 24.10.2005
- ⁶ <http://www.ghwk.de/deut/mediothek/mediob.htm>, 24.10.2005
- ⁷ <http://www.zeitgeschichte-online.de/alg-agg/> 7.11.2005
- ⁸ Müller-Oelrichs, Gaby: Nachricht vom 4.11.2005.
- ⁹ Institut für Kirche und Judentum: Fragebogen, Juni 2004.
- ¹⁰ <http://www.ub.hu-berlin.de/bibliothek/zweighbibliotheken/theologie/theo3.html>, 24.10.2005 und Winter, Agnes. Nachricht vom 31.10.2005.
- ¹¹ Weiterführende Literatur zur RSWK: Umlauf, Konrad: Einführung in die Regeln für die Schlagwortvergabe. In: Berliner Handreichungen zur Bibliothekswissenschaft, 66. Berlin: Institut für Bibliothekswissenschaft der Humboldt-Universität Berlin, 1999 und als Online-Publikation unter <http://www.ib.hu-berlin.de/-kumlau/handreichungen/h66/>
- ¹² Fried, Arcady: Fragebogen, 20.08.2004 und eine Kurzdarstellung der Bibliothek, 2004
- ¹³ <http://www.juedisches-museum-berlin.de/site/DE/03-Sammlungen/03-Bibliothek/bibliothek.php>
- ¹⁴ Sonnemann, Ulrike. Nachricht vom 31.10.2005 mit dem Hinweis auf die Publikation von Kaack, Uta. Der Thesaurus des Jüdischen Museums Berlin : die Bedeutung von Thesaurusnormen und -standards für Qualität und Benutzbarkeit. Hamburg: Hochschule für angewandte Wissenschaften, FB Bibliothek und Information, Dipl.-Arb., 2005.
- ¹⁵ Vgl. dazu <http://www.deutsche-buecherei.de/standardisierung/index.htm> (Normdateien), 07.11.2005 und weiter unten im Text.
- ¹⁶ <http://www.mmz-potsdam.de/content/bibliothek/index.php>, 26.10.2005 Bürger, Karin und Ursula Wallmeier: Fragebogen, 2004 und Wallmeier, Ursula. Nachricht vom 4.11.2005
- ¹⁷ Die Handschriften sind bis heute nicht alle wissenschaftlich erschlossen und katalogisiert. Lediglich 259 Stücke aus der Sammlung wurden von Moritz Steinschneider in zwei Teilbänden der Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek in den Jahren 1878 und 1897 beschrieben. Einen kleinen Einblick in die „Highlights“ der Sammlung gewinnt man im Ausstellungskatalog Kitve-yad: Jüdische Handschriften / [Ausstellung und Katalog, Petra Werner]. Berlin : Staatsbibliothek, 2002.
- ¹⁸ <http://stabikat.de:8080/>
- ¹⁹ <http://www.tu-berlin.de/-zfa/>, 24.10.2005
- ²⁰ <http://www.topographie.de/user/bibliothek.php>, 24.10.2005
- ²¹ Roschmann-Steltenkamp, Irmela und Ulrich Tempel: Nachrichten vom 1.11.2005
- ²² <http://info.ub.uni-potsdam.de/bercovici/>, 24.10.2005

- ²³ <http://info.ub.uni-potsdam.de/spezialbest.php>, 24.10.2004
- ²⁴ <http://info.ub.uni-potsdam.de/projekte/aschkenasy.php>, 24.10.2005
- ²⁵ http://www.gbv.de/du/sacher/bk3_gbv.shtml, 07.11.2005
- ²⁶ <http://www.ddb.de/standardisierung/normdateien/pnd.htm>, 16.11.2005 und <http://de.wikipedia.org/wiki/Personennamendatei>, 16.11.2005
- ²⁷ <http://www.ddb.de/standardisierung/normdateien/gkd.htm>, 16.11.2005 und http://de.wikipedia.org/wiki/Gemeinsame_K%C3%B6rperschaftsdatei, 16.11.2005
- ²⁸ Hacker, Rupert: *Bibliothekarisches Grundwissen*. 7. Aufl. München: Saur, 2000, S. 200.
- ²⁹ Die Transliteration des Jiddischen wird hier außer Acht gelassen, da es in seinen verschiedenen Mischformen und besonders uneinheitlicher Orthographie besondere Probleme aufweist, auf die in diesem Kontext nicht eingegangen werden kann.
- ³⁰ Regeln für die Alphabetische Katalogisierung in Wissenschaftlichen Bibliotheken. 4. durchges. Nachdruck der Instruktionen für die Alphabetischen Kataloge der Preußischen Bibliotheken vom 10. Mai 1899, 2. Ausg. In der Fassung vom 10. August 1908. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1965.
- ³¹ Publikation und Dokumentation 2. Erschließung von Dokumenten, DV-Anwendungen in Information und Dokumentation, Reprographie, Photographie, Mikروفilmtechnik, Bibliotheks- und Verlagsstatistik. Normen. 4. Aufl. DIN Deutsches Institut für Normung e.V. Berlin, Wien, Zürich: Beuth, 1996, S. 247-251.
- ³² Hebräisch in der GBV-Verbunddatenbank. <http://www.sub.uni-goettingen.de>, 29.03.2004 und Informationsverluste durch einige Regeln der Umschrift für Titelblätter in hebräischer Schrift – Vorschläge für eine EDV-gerechte Umschrift. <http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene-1/orient/translit/doehrer>, 29.03.2004, S. 1-8 (und Anlagen)
- ³³ Siehe auch Marquardt, Susanne: Transliteration und Retrieval. Zur Problematik des Auffindens hebräischsprachiger Medien in Online-Katalogen. In: *Berliner Handreichungen zur Bibliothekswissenschaft*, 157. Berlin: Institut für Bibliothekswissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin, 2005 und als Online-Publikation <http://www.ib.hu-berlin.de/~kumlau/handreichungen/h157/>
- ³⁴ Die Umschrift der hebräischen Buchstaben folgt Lavy, Jaacov: *Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch*. 2. Neub. Auflg. Berlin, München: Langenscheidt und Tel-Aviv: Achiasaf, 1975.
- ³⁵ Die Umschrift der Termini für Phänomene der hebäischen Grammatik orientiert sich an Jenni, Ernst: *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Neubearb. des „Hebräischen Schulbuchs“ von Hollenberg-Budde. 2. durchges. Aufl. Basel/Frankfurt am Main: Helbing und Lichtenhahn, 1981.
- ³⁶ Weinberg, Werner: *The history of Hebrew Plene Spelling*. Cincinnati: Hebrew Union College Pr., 1985
- ³⁷ Entwurf DIN 31636 vom Juni 2005 und Maher, Paul: *A Guide to ALA/LC Romanization and Descriptive Cataloging*. Washington D.C., 1987

„JÜDISCHE IDENTITÄTEN IN OSTMITTELEUROPA IM 19. UND 20.
JAHRHUNDERT IM WANDEL. NEUE PERSPEKTIVEN
HISTORISCH-KULTURWISSENSCHAFTLICHER FORSCHUNG“,
SOMMERAKADEMIE DES MARBURGER HERDER-INSTITUTS,
5.9.-14.9.2005

Von Elena Panagiotidis

Dass Identitäten nicht statisch sind, darüber dürfte kaum Zweifel bestehen. Doch was genau Identitäten ausmacht und welche Zugänge zu ihrer Erforschung tauglich sind, ob man eher von Identitäten oder Identitätskonstrukten sprechen sollte, darüber besteht noch längst kein Konsens. Die diesjährige Sommerakademie des Marburger Herder-Instituts näherte sich der Identitätenfrage anhand der verschiedenen Judenheiten Ostmitteleuropas im 19. und 20. Jahrhundert, die sich durch Aufklärung, Assimilation, Modernisierung, Politisierung durch Zionismus und Sozialismus, sowie die Nationalstaatswerdung ihrer Heimatländer in starkem Maße wandelten. Nach der Unterbrechung dieser Entwicklung durch die Shoah mussten sich die Überlebenden wieder neu definieren.

Die Leiterinnen der Akademie, Gertrud Pickhan (Berlin) und Heidi Hein (Marburg/ Düsseldorf), hatten mit einer durchdachten Auswahl an Texten für die theoretische Grundlage der Kursarbeit gesorgt. Die eingeladenen, bereits etablierten Referenten und Referentinnen (Katrin Steffen, Feliks Tych, Karol Sauerland, alle Warschau), François Guesnet (Potsdam), Marina Dmitrieva (Leipzig) und Gennady Estraiikh (New York) waren anregende Diskussionspartner. Im Mittelpunkt der zehntägigen Akademie stand jedoch die Präsentation laufender Qualifikationsschriften durch Teilnehmer aus Belgien, Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, Polen, Rumänien, Russland, der Ukraine und Ungarn.

Gleich drei der vorgestellten Dissertationsprojekte beschäftigten sich mit den Judenheiten der Bukowina.¹ So machte Petru Weber anhand der deutschsprachigen Juden dieser ukrainisch-rumänischen Region deutlich, wie sehr Politik zur Herausbildung und Wandlung von Identitäten beitragen kann. Die Frage des Kulturtransfers zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen in der Bukowina greift Natalia Shchyhylevska in ihrer bereits veröffentlichten Dissertation auf.² In ihrem anregenden Vortrag zeigte sie anhand des „Vogelmotivs“, wie Elemente aus der, in diesem Fall ukrainischen, Folklore, in die Metaphorik deutschsprachiger jüdischer Dichter eingegangen sind. Mykola Kuschnir näherte sich der Frage, wie eine Nation entsteht, über die Entwicklung des Vereinswesens der Bukowiner Juden zur Zeit der Habsburger Monarchie.

Für die Ausweitung der jüdischen Sozialgeschichte plädierte François

Guesnet.³ Toralf Kleinsorge, der zu den Judenheiten im Posener Land zwischen 1793 und 1848 forsch, exemplifizierte die gesellschaftlichen und religiösen Modernisierungsprozesse, die die dortigen jüdischen Gemeinden ergriffen, an der Person des Rabbiners Akiva Eger.

Die Bedeutung von Kunst und Kultur für die Herausbildung, Bewahrung oder Verarbeitung von Identitäten hob nicht nur die Kunsthistorikerin Marina Dmitrieva hervor. Malgorzata Stolarska diskutierte die Problematik des Begriffes „jüdische Kunst“ und legte in ihrem Vortrag plausibel dar, warum und welche Breslauer Künstler und deren Werke sie als „jüdisch“ einordnet. Gleichzeitig betonte sie deren Offenheit zu nichtjüdischen Kreisen und Themen. Neben der kunsthistorischen Sicht spielte auch die Annäherung über die Literatur eine bedeutende Rolle in den Vorträgen. Marie Schuhmacher-Brunhes stellte Leben und Wirken des „Vaters der modernen jiddischen Literatur“ I. L. Peretz vor, der besonders für junge Intellektuelle zu einem Symbol der Moderne wurde und am Aufbau des Diasporanationalismus mitwirkte. Alina Polonskaya verwies auf die Rolle weiblicher Charaktere in jüdischen Novellen um die Jahrhundertwende.⁴ Erica Garics ging auf einige Aspekte der deutsch-jüdischen Identität des polyglotten Schriftstellers Elias Canetti ein, und Isabelle Pignal beleuchtete die Problematik zwischen West- und Ostjuden in Soma Morgensterns Romantrilogie „Funken im Abgrund“.

Mit den „großen Ideologien“, die für die verschiedenen europäischen Judenheiten um die Jahrhundertwende eine wichtige Bedeutung erlangten, sowie mit Modernisierung und gesellschaftlichem Wandel beschäftigte sich unter anderem Gerben Zaagsma in seinem Vortrag über die Teilnahme jüdischer Kommunisten aus Paris am Spanischen Bürgerkrieg. Diese Kriegsfreiwilligen, die meist einen osteuropäischen Hintergrund mitbrachten, kämpften in der jiddischsprachigen Botwin Company. Diese sei ein einzigartiges Prisma, sich den verschiedenen Konstruktionen von Jüdischkeit zu nähern. Über den Zugang der Bedeutung von Festen und Feiern erschloss Daniel Mahla überzeugend den Stellenwert, den die Maifeiern in der politischen Aktivität des BUND einnahmen. Die polnisch-jüdische sozialistische Arbeiterorganisation ist nicht zuletzt eines der Forschungsgebiete Gertrud Pickhans. So präsentierte sie den Film „Mir kumen on“ aus dem Jahr 1935 über das bundische Medem-Kindersanatorium. Aus der Sicht des heutigen Betrachters, der das Schicksal der Kinder unweigerlich mitdenkt, mag der Film vor allem Traurigkeit hervorrufen. Nichtsdestotrotz zeigt er den Identitätsentwurf, den der BUND propagierte: säkularisierte, in Polen verwurzelte, moderne Juden.

Während der Holocaust nur in Form theoretischer Überlegungen zur Methodologie (Piotr Weiser) Beachtung fand, beschäftigten sich mehrere Beiträge mit verschiedenen Identitäten der Nachkriegsgeschichte. Sofia

Wieleba ging auf den bisher wenig erforschten Komplex der jüdischen und nichtjüdischen Displaced Persons Camps in Deutschland ein, deren kulturelles Leben sie über die Analyse der Lagerzeitungen rekonstruieren möchte.

Cornelia Lein stellte einen Teil ihrer Dissertation dar, in der sie die Beziehungen der beiden Deutschen Staaten zu Israel bis ins Jahr 1963 untersucht. Oleksandr Svyetlov präsentierte Ergebnisse von Untersuchungen, die sich mit der Aufarbeitung des Holocaust im Schulunterricht der baltischen Staaten beschäftigen. Mehr um polnische Befindlichkeiten schließlich ging es bei Christine Müller, die die Diskussion um das Buch „Nachbarn“ in der polnischen Presse nachzeichnete. Zu diesem Thema brachte auch der Warschauer Historiker Karol Sauerland seine Überlegungen an.

In allen Vorträgen zeigte sich, dass jüdische Identitäten nicht losgelöst von ihrer Umwelt bzw. den nichtjüdischen Identitäten gesehen werden können. Obwohl keineswegs Sprache das alleinige Kriterium in Identitätsentwürfen ist, prägt sie doch Individuen und Gruppen, besonders in multiethnischen Regionen, in einem nicht zu unterschätzenden Maß. Dies bestätigte auch noch einmal Gennady Estraiyks Vortrag „Soviet Yiddish“.

Zu einem einheitlichen Identitätsbegriff zu finden, dürfte ein schwieriges Unterfangen bleiben. Die Konferenz machte jedoch deutlich, auf welchen Wegen man sich Identitäten, Identitätsentwürfen/ konstruktionen oder welchen Begriff man auch immer vorziehen mag, nähern kann. Durch interdisziplinären Austausch entsteht in jedem Fall ein komplexeres Bild einer jeweiligen Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt.

Festzuhalten ist auch die, wenn auch nicht von allen Teilnehmern befürwortete, Anregung „Gefühle“ in Untersuchungen über Identitäten einzubeziehen. Dabei muss methodisch reflektiert werden, was unter Nationalgefühl oder -bewusstsein verstanden wird. So könne insbesondere viel für die Erforschung von kollektiven Identitäten erreicht werden.

Die Sommerakademie lieferte eine Bestandsaufnahme gegenwärtiger Forschung zu jüdischen Identitäten und leistete einen wertvollen Beitrag zum interdisziplinären „networking“.

Anmerkungen

- ¹ Aus dem zeitlichen bzw. geographischen Rahmen, doch durchaus anknüpfbar an die anderen Themen, fielen zwei Vorträge: Anna Aurast berichtete über den Kleriker Cosmas von Prag, der „die“ Juden in seiner Chronik der Böhmen beschreibt. Elena Panagiotidis referierte zur wirtschaftlichen und sozialen Stellung der Juden im Ersten Jugoslawien.
- ² Shchyhlevska, Natalia: Deutschsprachige Autoren aus der Bukowina. Die kulturelle Herkunft als bleibendes Motiv in der Identitätssuche deutschsprachiger Autoren aus der Bukowina.

Untersucht anhand der Lyrik von Paul Celan, Rose Ausländer, Alfred Kittner, Alfred Gong, Moses Rosenkranz, Immanuel Weißglas, Alfred Margul-Sperber, Selma Meerbaum-Eisinger, Klara blum, Else Keren. Frankfurt am Main 2004.

- ³ In diese Richtung geht die Magisterarbeit von Michal Szulc zu den Rechts- und Sozialverhältnissen der Danziger Juden zur napoleonischen Zeit.
- ⁴ Als Beispiel diene Mirl aus David Bergelsons „Nokh Alemen“ (When all is said and done) aus dem Jahr 1913. Sowohl das Auftauchen jüdischer Heldinnen als auch die spezifisch literarische Form seien eine Neuerung dieser Zeit und reflektierten die Modernisierungsprozesse.

TAGUNG „700 JAHRE JUDEN IN KRAKAU“

Von Elvira Grözinger

Vom 26.-28. September 2005 fand unter der Schirmherrschaft des Präsidenten der Stadt, Prof. Jacek Majchrowski, in Krakau eine viel beachtete internationale Konferenz zum Thema „700 Jahre Juden in Krakau“ statt. Die Organisation oblag der Polnischen Akademie der Künste und Wissenschaften sowie dem seit 2000 bestehenden Lehrstuhl für Judaistik an der Jagiellonen Universität unter der Leitung von Prof. Dr. Edward Dabrowa, wobei zu den Mitorganisatoren das Kollegium Jüdische Studien an der Universität Potsdam unter seinem Direktor Prof. Dr. Karl E. Grözinger gehörte. Beide Institutionen verbindet eine enge Kooperation, die Dozenten- und Studentenaustausch mit einbezieht. An der Organisation waren fernem das Institut für die Geschichte der Polnischen Juden und Israelisch-Polnische Beziehungen an der Universität Tel-Aviv, das Zentrum für die Erforschung der Geschichte und Kultur der Polnischen an der Hebräischen Universität Jerusalem sowie das Institut für Jüdische Studien am University College London beteiligt. Unter den zahlreichen Zuhörern waren Kardinal Józef Macharski, die Konsuln der Bundesrepublik Deutschland, der USA, Israels und Österreichs, Vertreter der Stadtverwaltung sowie der Vorsitzende der winzigen Krakauer Jüdischen Gemeinde.

Die Forscher aus Israel, den USA, Deutschland, England und Polen kamen zusammen, um verschiedene Aspekte der Kultur und Geschichte der Krakauer Juden zu beleuchten, darunter „Veteranen“ dieser Disziplinen, wie der jetzt 85 jährige Dr. Emmanuel Melzer, ein aus Krakau gebürtiger Historiker der Universität Tel-Aviv, dem für sein Lebenswerk eine Ehrenurkunde der Akademie der Künste und Wissenschaften überreicht wurde. Die behandelten Themen umfassten die Zeit vor, während und nach der Shoah: das Werk Remuhs (Rabbi Moses Isserles, um 1525-1572), das jüdische Alltags- und Sozialleben gemäß den Gemeindestatuten, jüdische Grabsteine, hasidisches Wirken in der Stadt, jüdische Legenden über Krakau, bedeutende Krakauer Juden wie auch die Konvertiten, die jüdisch-christlichen Beziehungen, wie sie sich z. B. in den jiddischen Liedern von Mordechaj Gebirtig widerspiegeln, und schließlich die kommunistische Nachkriegszeit, in der die Geschichte der Juden in Polen insgesamt zu Ende ging.

An der berühmten Krakauer Jagiellonen-Universität, einer von 12 Hochschulen der Stadt, be-reits 1364 gegründet und damit der ältesten in Nordeuropa, wird seit den 1980er Jahren über die jüdische Geschichte geforscht, als sich der ehemalige Rektor der Universität, Prof. Józef Gierowski, mit seinem, damals noch exotischen, Interessengebiet durchsetzen konnte. Ursprünglich sollte die Universität im jüdischen Kazimierz ihren Sitz haben, wurde aber schließlich in der geographisch höher gelegenen Stadtlage erbaut. Im 2. Weltkrieg hat-

ten die deutschen Besatzer es auf das geistige Zentrum Polens, die Universität, abgesehen und bereits im November 1939 an die 200 Lehrkräfte in KZs deportiert. Trotz der Gefahr, haben die verbliebenen Dozenten den Lehrbetrieb als Form des geistigen Widerstandes organisiert. Zu den damaligen 800 illegalen Studenten gehörte der spätere polnische Papst Johannes Paul II., Karol Wojtyła.

Im heutigen Polen leben nach der Massenemigration infolge von antisemitischer Hetze des Jahres 1968 nur noch an die 5000 Tausend Juden. Darunter sind etwa 1300 Mitglieder jüdischer Gemeinden, versammelt unter dem Dach des in Warschau ansässigen „Verbandes der jüdischen Glaubensgemeinschaft in der Republik Polen“ und solche, die seit dem Ende des Ostblocks nach den eigenen verschütteten jüdischen Wurzeln forschen. Man besinnt sich nun in Polen der ehemaligen jüdischen Bürger, an deren Spuren vielerorts erinnert wird und werden kann, denn bis zum Ausbruch des 2. Weltkriegs lebte innerhalb von Polens Grenzen die größte jüdische Gemeinschaft Europas mit 3,5 Millionen Juden, von denen nur weniger als 500,000 den Krieg überlebten. Die überlebenden jüdischen Rückkehrer aus den Wäldern, Lagern und dem Ausland waren von der polnischen Bevölkerung, die inzwischen ihre Häuser bezogen hatte, allerdings nicht gern gesehen, wie die zahlreichen kleineren und größeren Pogrome bezeugen, von denen der Pogrom von Kielce (1946) der bekannteste ist. Diese Ausschreitungen, gepaart mit den stalinistischen Judenverfolgungen und die späteren „antizionistischen“ Maßnahmen der polnischen Regierungen im Gefolge des Sinai-Feldzugs 1956/57 sowie des Sechs-Tage-Kriegs 1967/68 beendeten die fast eintausendjährige wechselvolle Geschichte der Juden in Polen.

Die ersten Juden, meist Händler, siedelten sich schon im 11. vor allem aber im 12./13. Jahrhundert in Polen an. Im „Statut von Kalisz“ wurden sie 1264 vom Fürst Boleslaw dem Frommen als seine Kammerknechte mit Sonderprivilegien bedacht, womit der Grundstein zu einer Zufluchtsstätte für verfolgte Juden aus Westeuropa gelegt wurde, an der sie im Vergleich zum Westen mit relativer Toleranz behandelt wurden. In dieser Geschichte hat Krakau, schon im Jahre 966 von dem arabisch-jüdischen Kaufmann Ibrahim Ibn Jakob zum ersten Mal urkundlich erwähnt, und Polens alte Hauptstadt (1038-1607), seit 700 Jahren nachweislich eine große Rolle gespielt. Dies gilt insbesondere für den seit 1801 eingemeindeten Stadtteil Kazimierz, welcher 1335 vom polnischen König Kasimir dem Großen an der Weichsel, im Schatten der bis heute über der Stadt thronenden Königsburg Wawel, gegründet wurde. Er erneuerte die Privilegien für die Juden und dehnte sie auf weitere Gebiete aus. Das behagte nicht jedem, und bis heute wird die Legende von Esterka, der schönen jüdischen Geliebten des Königs Kasimir erzählt, die, gleich der biblischen Esther,

hinter der ungewöhnlichen königlichen Gunst den Juden gegenüber stecken soll. Als man den Juden verbot, in Krakau selbst, wo seit 1304 eine Judenstraße (vicus judeorum) urkundlich belegt ist, zu wohnen, ließen sie sich ab 1495 in Kazimierz nieder, wo schon im 14. Jahrhundert einzelne Juden lebten. Dort genossen sie, als einzige jüdische Gemeinde Europas, seit dem 15. Jahrhundert Autonomie, und, trotz der zahlreichen Rückschläge, kirchlicher Feindschaft und Verfolgungszeiten existierte bis zur Shoah vor Ort ein Shtetel von vielseitig pulsierendem jüdischem Leben. Heute ist Kazimierz ein Szenenviertel, mit sieben restaurierten Synagogen, jüdischen Friedhöfen und einem pseudo-jüdischen Flair, das seit Steven Spielbergs „Schindlers Liste“ einen Boom erlebt und Tausende von Touristen anzieht.

In Krakau herrscht eine mediterrane Atmosphäre, weshalb die seit 1978 zum UNESCO-Weltkulturerbe ehemals zu Österreichisch-Ungarn gehörende Metropole, bevölkert von 750.000 Einwohnern und erheblich mehr Touristen, das „polnische Rom“ oder „Florenz des Nordens“ genannt wird. Die Gastgeber, nicht zuletzt der omnipräsente Dr. Michal Galas, sorgen mit der sprichwörtlichen polnischen Gastfreundschaft, dem kulturellen Begleitprogramm und der hervorragenden polnischen Küche für einen arbeitsreichen doch sehr angenehmen Aufenthalt. Die Beiträge werden publiziert und können nachgelesen werden.

TAGUNGSBERICHT „JÜDISCHES ARCHIVWESEN“

Von Martina Strehlen

Anlässlich des 100. Jahrestages der Gründung des Gesamtarchivs der deutschen Juden in Berlin wurde das vom 13. bis 15. September 2005 abgehaltene 10. Archivwissenschaftliche Kolloquium der Archivschule Marburg dem Thema „Jüdisches Archivwesen“ gewidmet. Ausrichter waren neben der Archivschule das Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland in Heidelberg (Zentralarchiv) und der Zentralrat der Juden in Deutschland. Das Kolloquium fand im Landgrafensaal des Hessischen Staatsarchivs in Marburg statt. 21 Referenten und Referentinnen widmeten sich verschiedenen Themenbereichen dieses noch recht jungen Sektors im Archivwesen.

Im Eröffnungsvortrag betonte Stefan Rohrbacher (Düsseldorf), dass durch die Kontinuitätsbrüche in den jüdischen Gemeinden Deutschlands ein jüdisches Archivwesen vor dem 19. Jahrhundert nur punktuell erkennbar ist. Dies wirkt sich erschwerend auf die Quellenlage aus.

Über die Geschichte des Gesamtarchivs der deutschen Juden (Gesamtarchiv) berichtete Barbara Welker (Berlin). Das Ziel, eine zentrale Aufbewahrung aller nicht mehr benötigten Akten der jüdischen Gemeinden Deutschlands zu erreichen, scheiterte damals an den Regionalisierungstendenzen des größten Teils der deutsch-jüdischen Gemeinden. Doch mündeten diese Tendenzen nur selten in die folgerichtige Gründung von Gemeinde- oder Regionalarchiven. Rückblickend wird deutlich: Eine Zentralisierung wäre besser gewesen. Nur wenige lokale Bestände haben den Krieg überstanden. Die Bestände des Gesamtarchivs hingegen konnten in großen Teilen gerettet werden; sie befinden sich in den Central Archives for the History of the Jewish People (Central Archives) in Jerusalem und im Centrum Judaicum in Berlin.

Salomon Korn (Frankfurt), der Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, erinnerte in seinem Grußwort daran, dass die Sammlungen des Gesamtarchivs später dem Reichssippenamt die Identifizierung und Verfolgung der deutschen Juden erleichterte. Der Versuch, der Mehrheitsgesellschaft durch Aufklärung Beweise für die Verdienste der deutschen Juden nahe zu bringen, scheiterte. Eugen Täubler, der erste Direktor des Gesamtarchivs, thematisierte rückblickend die Vergeblichkeit, die in Deutschland herrschenden Vorurteile zu überwinden.

Gewaltsame Zerstörungen sind jedoch nicht die einzige Gefährdung von Verwaltungsakten, wie zahlreiche Referenten, nicht nur aus Deutschland, betonten. Die Geringschätzung und Vernachlässigung von profanem Schriftgut führen auch heute oft zu Verlusten durch eine unsachgemäße Lagerung bis hin zum Wegwerfen von „nicht mehr benötigten“ Altakten.

Inka Arroyo (Jerusalem) stellte die Central Archives vor, in denen die deutsch-jüdischen Bestände auch heute noch nahezu die Hälfte ausmachen. Diese wer-

den als Nachfolger des Gesamtarchivs angesehen, nur mit einer weitaus umfassenderen Aufgabe, da sie Akten zur Geschichte der Juden in allen Ländern und Zeiten sammeln und somit ein jüdisches Nationalarchiv zu rekonstruieren versuchen. Auf diese Weise sind an einem zentralen Ort Bestände im Original oder verfilmt zugänglich, die sonst gar nicht oder nur unter Schwierigkeiten erreichbar wären.

Das Zentralarchiv hat heute in Deutschland hinsichtlich seiner Aufgaben die Nachfolge des Gesamtarchivs übernommen. Hier wird die Altregistratur von jüdischen Gemeinden aufbewahrt, die zu einer Übergabe ihrer Unterlagen bereit sind. Peter Honigmann (Heidelberg) sprach über seine Erfahrungen als Leiter des Zentralarchivs. In der Regel werden Depositionsverträge abgeschlossen, die der jeweiligen jüdischen Gemeinde nicht nur das Recht geben, über die Benutzung ihres Archivguts zu bestimmen, sondern auch, dieses zurückzufordern, sofern eine archivalische Lagerung an anderem Ort gewährleistet ist. Angesichts der häufig unprofessionellen Aufbewahrung und der unüberschaubaren Menge des Materials in den Gemeinden hat es sich als praktikabel erwiesen, entweder bei der Übernahme eine Auswahl durch qualifiziertes Personal zu treffen oder aber, wenn dies nicht möglich ist, nicht archivwürdige Akten auch nicht zu verzeichnen. Eine Kassation ist praktisch undurchführbar. Die Stellung der jüdischen Tradition zum Archivwesen sowie die Problematik von Findmitteln (v.a. Namenslisten) müssen stets berücksichtigt werden.

Bei Aussagen über Akten aus dem jüdischen Bereich haben die Archivgesetze der Bundesländer im Übrigen keine Gültigkeit, da die jüdischen Gemeinden und Verbände über eigene Regelungskompetenzen verfügen. Generell scheint eine Abwägung von Nutzen und Schaden bzw. Risiko in jedem Fall sinnvoller zu sein als eine prinzipielle Sperrfrist.

Auch andere Vorträge betrafen die Frage der Zentralisierung oder Dezentralisierung von Gemeindeakten. Jürgen Sielemann berichtete über den Sonderfall des Hamburger Gemeindearchivs, das den Krieg fast vollständig überdauert hat, da die jüdische Gemeinde es schon nach dem Novemberpogrom dem Hamburger Staatsarchiv überließ. In den 1950er Jahren kam es zu einem Rechtsstreit mit den Verantwortlichen der Central Archives, die das Archivgut übernehmen wollten. Das Staatsarchiv und die jüdische Gemeinde Hamburg setzten sich für sein Verbleiben am Ort seiner Entstehung ein. Der Streit endete 1959 mit einem Vergleich, die Bestände wurden verfilmt und die Archive erhielten jeweils einen Teil der Originalbestände sowie Filme der restlichen Akten. Die jüdische Gemeinde Hamburg gab später wegen der besseren Lagerungsmöglichkeiten auch ihre bis in die 1980er Jahre reichenden Altakten an das Staatsarchiv ab.

Andere Referenten, wie Stuart Glass (New York), sprachen sich aus finan-

ziellen Gründen für eine Zentralisierung aus, z.B. durch eine Zusammenarbeit mit großen Institutionen wie den Nationalbibliotheken. Sonst könnten die jüdischen und andere spezialisierte Archive in den USA finanziell nicht weiter bestehen. Gail Reimer (Boston) stellte das Jewish Women's Archive vor, das 1995 als virtuelles Archiv gegründet wurde. Dabei handelt es sich vor allem um ein Bestandsverzeichnis, in dem auf die Orte verwiesen wird, an denen Materialien vorhanden sind. Frank Mecklenburg (New York) betonte in seinem Vortrag die hohe Bedeutung des Internets für die jüdische Genealogie. Die nahezu sprichwörtliche Ungeduld der Familienforscher führt zu einer unglaublich schnellen Verbreitung von Informationen im Internet. Diese Redundanz dient nicht zuletzt der Datensicherheit. Das Leo Baeck Institut in New York verfügt wegen der starken Nachfrage seit 2000 über eine eigene Abteilung für Familienforschung.

Uriel Gast (Zürich) referierte über die Erfahrungen beim Aufbau der Dokumentationsstelle für Jüdische Zeitgeschichte, die in der Schweiz für die Sicherung und Erschließung der nichtstaatlichen jüdischen Quellen zur schweizerisch-jüdischen Zeitgeschichte zuständig ist. Ihre Aufgaben umfassen allerdings nicht die Betreuung und Führung der aktuellen Gemeindearchive; dies ist in der Schweiz die Aufgabe der Gemeinden.

Georges Weill (Paris) erklärte die komplizierte Situation in Frankreich, die einerseits durch den uneinheitlichen und mehrmals veränderten rechtlichen Status der Archive jüdischer Gemeinden entstand, andererseits aber auch dadurch, dass in den jüdischen Gemeinden Verwaltungsdokumente meist als wertlos angesehen werden. Da die Vertreter der Behörden diese Problematik vernachlässigen, obwohl sie dazu gesetzlich verpflichtet wären, ist die Erhaltung der Gemeindeakten ausschließlich von der persönlichen Initiative der Verantwortlichen abhängig. Doch diese fühlen, insbesondere wenn sie aus anderen Ländern immigriert sind, in der Regel keine Verpflichtung, ihre Interessen nicht betreffendes Aktenmaterial aufzubewahren. Der mangelnde Respekt vor der schriftlichen Überlieferung führt auch dazu, dass Archivare und Historiker als „Störenfriede“ angesehen werden und keinen Zugang erhalten. Über die Situation in Großbritannien referierte David Frei (London). Dort sind durch fehlende Gesetze zur Registrierung nur wenige jüdische genealogische Quellen aus der Zeit vor der Mitte des 19. Jahrhunderts erhalten. Die United Synagogue in London bemüht sich seit langem um eine Zentralisierung der vorhandenen Akten. Ernst L. Presseisen (Philadelphia) hingegen vertrat mit dem Philadelphia Jewish Archives Center das Prinzip der dezentralen Archivierung. Hier werden die Akten der jüdischen Gemeinde Philadelphias aufbewahrt; die Finanzierung erfolgt durch die jüdische Gemeinde.

Mehrere Vorträge behandelten den Verbleib jüdischer Akten während

und nach der NS-Zeit. Für die von der Sowjetarmee entdeckten und nach Moskau gebrachten Aktendepots der deutschen Behörden wurde das geheime Sonderarchiv gegründet, über dessen Geschichte Elijahu Tarantul (Heidelberg) berichtete. Erst 1990, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, wurde dessen Existenz bekannt. Eine Zeitlang waren die Verfilmung und die Benutzung seiner Bestände möglich, wozu schätzungsweise 200 lfm. Akten deutsch-jüdischer Herkunft zählen, doch bereits 1990 begann die Debatte um eine Rückführung in die Herkunftsländer, die zur Schließung des Archivs führte. Eine Aufstellung der Bestände aus dem Jahr 1992 ist unvollständig, weil bereits seit 1946 große Aktenmengen an verschiedene Organisationen abgegeben wurden.

Die Originale der jüdischen Personenstandsregister, die von der Reichsstelle für Sippenforschung (später Reichssippenamt) konfisziert und 1944/45 von der Duisburger Firma Gebrüder Gatermann verfilmt wurden, gelten als verloren. Hartmut Heinemann (Wiesbaden) zeichnete die verschlungenen, zu weiteren Verlusten führenden Wege der Filme am Beispiel Hessens nach. Die Mikrofilme zählen heute zu den wichtigsten und meistgenutzten Quellen zur Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts.

Auch die Akten des YIVO-Archivs in Vilna konnten nur zum Teil gerettet werden. Marek Web (New York) berichtete, dass nicht nur während der Plünderungen durch die Nationalsozialisten Akten verloren gingen, sondern auch bei der zwangsweisen Schließung des Instituts im Jahr 1949. Die Überreste befinden sich heute in New York. Laura Jockusch (New York) sprach über die osteuropäischen, sogenannten „Churban-Archive“, die in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf Pogrome und Verfolgung gegründet wurden. Neben dem Ziel, das kollektive Leiden zu dokumentieren, die Weltöffentlichkeit darüber zu informieren und der Opfer zu gedenken, wurde ihre Arbeit als wichtigste Form der Reaktion und als Mittel zur Verfolgung und Bestrafung der Täter angesehen. In den Jahren von 1944–1946 sammelte die im befreiten Lublin gegründete Jüdisch Historische Kommission im befreiten Polen Tausende von Zeitzeugenberichten Shoah-Überlebender, darunter auch mehr als 100 Aussagen von Kindern im Alter von 7–14 Jahren. Feliks Tych (Warschau) ging auf den spezifischen Quellenwert dieser Aussagen ein. Über das US Holocaust-Museum in Washington sprach Henry Mayer (Washington). Die Aufgabe des Museums, den Holocaust zu dokumentieren, wird dabei nicht nur auf die Darstellung der Zerstörung jüdischen Lebens reduziert, sondern bezieht sich auch auf das Leben und die Kultur vor der NS-Zeit.

Aubrey Pommerance (Berlin) berichtete über die Situation der jüdischen Museen in Deutschland, von denen nur wenige bei ihrer Gründung über eine bestehende archivalische Sammlung verfügten. Die Materialien stammen vorwie-

gend aus Schenkungen und umfassen persönliche und familiäre Nachlässe. Das archivalische Sammeln wurde daher zu einer der Hauptaufgaben der Museen. Während Archive als „Hüter des Gedächtnisses“ bezeichnet werden, sind Archive in jüdischen Museen eher „Aufbewahrer von Erinnerungsstücken“.

Friedrich Battenberg (Darmstadt) und Albrecht Eckhardt (Oldenburg) sprachen über zwei Projekte zur Erstellung sachthematischer Inventare. Sie gingen insbesondere auf die Problematik von Spezialrepertorien und des Pertinenzprinzips ein. Bereits Hartmut Weber (Koblenz) hatte in seinem Grußwort darauf hingewiesen, dass das Provenienzprinzip zwar für Gegenwart und Zukunft maßgeblich sei, jedoch häufig nicht nachträglich rekonstruiert werden könne. Daher sind Findmittel für die Erschließung jüdischer Archivalien besonders wichtig. Während man in Hamburg eine Wiederherstellung des Provenienzprinzips anstrebt, indem man die Akten verfilmt und die Filme an den Ursprungsort abgibt, ist eine Rekonstruktion – z.B. im Moskauer Sonderarchiv – oft nicht mehr möglich, da dort alle Bestände auseinander gerissen wurden. Frank Mecklenburg vertrat die Ansicht, das Provenienzprinzip sei charakteristisch für das deutsche Archivwesen, könne aber auf den jüdischen Bereich nicht angewendet werden. Peter Honigmann erinnerte an eine weitere Deutung in der Diskussion um die Abgabe jüdischer Akten an die Central Archives in den 1950er Jahren. Dr. Winter vom Bundesarchiv deutete seinerzeit Provenienz nicht als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ort, sondern zu einer Personengruppe und schloss daraus, die Akten gehörten nach Israel.

Während des Kolloquiums wurden neben der Vielfältigkeit jüdischer Archive auch gemeinsame Probleme deutlich. Es ist geplant, die Vorträge in einem Ende 2006 erscheinenden Sammelband zu veröffentlichen.

POTSDAMER TAGUNG ZU
„GESCHICHTE UND GEISTIGE PHYSIOGNOMIE DER VEITEL
HEINE EPHRAIMSCHEN LEHRANSTALT BERLIN“

Von Moritz Reininghaus

Aus erfreulichem Anlass fand am 3. November 2005 an der Universität Potsdam eine Konferenz unter dem Titel „Geschichte und geistige Physiognomie der Veitel Heine Ephraimschen Lehranstalt Berlin“ statt. Denn mit der eintägigen Veranstaltung wurde zugleich der Erwerb und die Rückführung der Bibliothek von Yehuda Aschkenasy in die Potsdamer Universitätsbibliothek gewürdigt.

Das Herzstück der rund 5.600 Bände umfassenden Sammlung besteht aus den Überresten der Bibliothek der ehemaligen *Veitel Heine Ephraimschen Lehranstalt* zu Berlin. Veitel Heine Ephraim, der Vorsitzende der Berliner Jüdischen Gemeinde und Hofjuwelier Friedrichs des Großen, hatte 1775 testamentarisch verfügt, dass ein Teil seines Erbes auf die Einrichtung des Lehrhauses verwendet werden solle. Die Lehranstalt nahm bereits zu Lebzeiten ihres Stifters den Betrieb auf, 1783 wurde sie offiziell eröffnet. Im Lauf der Jahre entwickelte sie sich zu einem wichtigen Ort für die wissenschaftliche Erforschung des Judentums und war somit ein Vorläufer der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Bedeutende Forscher und Geistliche der beginnenden jüdischen Moderne wie Leopold Zunz, Moritz Steinschneider oder Abraham Geiger forschten und lehrten hier. Bis in die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur hatte die Lehranstalt Bestand, dann wurde sie im Zuge der Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden zerschlagen – und mit ihr die rund 350, oft mehrbändige Titel und zahlreiche Erstausgaben umfassende Bibliothek. Besonders wertvoll war der Bestand durch handschriftliche Kommentierungen der in der Lehranstalt tätigen Persönlichkeiten. Nach 1945 galt die Bibliothek als verschollen – bis in den siebziger Jahren einzelne Bände in Niederländischen Antiquariaten auftauchten, wo der Professor und Rabbiner Yehuda Aschkenasy immerhin 83 Titel käuflich erwerben konnte.

Harry van der Linden (Bibliothek der Freien Universität Amsterdam) eröffnete die Konferenz mit einem allgemeinen Überblick über die Geschichte der Lehranstalt, deren monographische Darstellung bislang aussteht. Zugleich verdeutlichte er, dass sich in der Historiographie der Anstalt noch zahlreiche Variablen ausmachen lassen, auch über Veitel Heine Ephraim selbst sind die biographischen Zeugnisse lückenhaft. Moses Mendelssohn, so van der Linden, habe ihm, wie aus ihrem Briefwechsel hervorgehe, bisweilen misstraut. Trotz der Lücken zeichnete van der Linden den Ortswechsel der Lehranstalt von der Spandaischen Straße in die Heidereuther Gasse minutiös nach. Die Bücher, die Yehuda Aschkenasy seinerzeit in Amsterdam erwarb, stammen demnach aus der zweiten Phase der Lehranstalt nach 1856, die unter dem Zeichen der Konvertierung zum Christentum stand, in der Ephraims Nachkommen noch

immer im Vorstand der Einrichtung vertreten gewesen seien. Zeitweilig sei die Umwandlung in eine christliche Stiftung diskutiert worden. Nachdem nach 1834 der Talmudunterricht eingestellt worden war, habe sich die Anstalt nun wissenschaftlich profiliert. Da Juden und jüdischen Themen das universitäre Umfeld vorenthalten wurde und der Versuch Leopold Zunz' in den 1840er Jahren die Wissenschaft des Judentums als universitäres Fach zu etablieren scheiterte, habe sich, so van der Linden, die Lehranstalt zu einer personellen wie inhaltlichen Ergänzung zur Berliner Universität entwickelt.

Karl Erich Grözinger (Universität Potsdam) stellte in seinem Referat die Frage, ob sich der Wandel des Lehrhauses vom klassischen Beth ha-Midrasc zu einer modernen Lehranstalt auch im Bibliotheksbestand nachvollziehen lässt. Dabei stellte er dar, dass sich alle 24 erhaltenen Bände aus dem Bestand der Lehranstalt aus der Zeit vor der wissenschaftlichen Wende nun in Potsdam befinden. Mithin sei keine Literatur aus der Aufklärung vorhanden gewesen, diese sei der Lehranstalt durch Buchstiftungen erst im Nachhinein zum Geschenk gemacht worden, was sich anhand der Vermerke in den Büchern nachweisen ließe. Außerdem beleuchtete Grözinger die Spuren der Arbeit der unterschiedlichen Bibliothekare, zu denen nicht zuletzt Moritz Steinschneider gehörte. Aus den unterschiedlichen Systematiken der Bibliothekare leitete Grözinger die sich wandelnden Lehrinhalte ab.

Julius H. Schoeps (Universität Potsdam) beschrieb anhand von Veitel Heine Ephraim und seiner Nachkommen die Entwicklung der Hoffaktoren und Münzmeister und ihre Rolle als Mäzene.

Abschließend gab Admiel Kosman (Universität Potsdam) seine Eindrücke eines ersten Blicks in die neuerworbene Bibliothek kund. Dabei war Kosman auf allerlei ebenso Kurioses wie Interessantes gestoßen. Immer wieder hatte er beispielsweise bildliche Darstellungen Gottes gefunden, was nicht nur die Geschichte der hebräischen Buchgestaltung, wie er vor allem in Frankfurt an der Oder praktiziert wurde, sondern auch die flexible Interpretation jüdischer Religionsgesetze dokumentiert.

Von der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Ephraimschen Bibliotheksbestandes erhoffen sich die Potsdamer Wissenschaftler neue Einblicke in die bislang nur wenig erforschte Geschichte der einflussreichen Einrichtung.

Darüber hinaus umfasst die Gelehrtenbibliothek einen großen Teil an modernen kritische Textausgaben und Forschungsliteratur, die sich nach Grözingers Angaben nahtlos in die bestehenden Bibliotheksbestände der Universität einpassen. Zudem beinhaltet die Sammlung hebräische Handschriften aus dem Jemen des 17. und 18. Jahrhunderts, sowie wertvolle Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts, die nicht zuletzt die Arbeit der hebräischen Buchdruckerei in Frankfurt an der Oder eindrucksvoll dokumentieren.

Un beau livre d'histoires. Eyn shön Mayse bukh. Fac-simile l'editio princeps de Bâle (1602). Traduction du yiddish, introduction et notes par Astrid Starck. 2 Vol. Schriften der Universitätsbibliothek Basel, Basel 2004, 875 S., EUR 89,50.

Faksimile-Ausgaben kann man, wenn sie eine Übersetzung in eine moderne Sprache beinhalten, einen doppelten Wert zuschreiben: Das oft kaum noch zugängliche Werk wird einerseits der Forschergemeinschaft wieder in einer größeren Zahl zur Verfügung gestellt. Andererseits sorgt seine Übersetzung dafür, dass der Inhalt des Werkes dem interessierten Laien erschlossen wird und dem Studierenden eine Hilfestellung in der Aneignung des Stoffes bietet.

In diesem Sinne darf die hier vorliegende Faksimile-Ausgabe des „Mayse-Bukh“, die das 1602 erstmalig in Basel erschienene Werk im Original und einer französischen Übersetzung der Öffentlichkeit übergibt, als ein wahrer Schatz bezeichnet werden. Das 252 Erzählungen umfassende Buch gilt als einer der Bestseller der altjiddischen Literatur und wurde bis ins 20. Jahrhundert unzählige Male neu aufgelegt. Der Herausgeber, Jakob bar Abraham, ein wandernder Verleger und Buchhändler aus dem litauischen Mesritsch, profitierte bei der Konzeption seines Werkes von der traditionellen jüdischen Literatur, einer überaus reichen und lebendigen mündlichen Erzähltradition, sowie mehreren handschriftlichen Ma`ase-Sammlungen, an deren Fixierung schon Generationen von Schreibern gearbeitet hatten. Neben den talmudisch-midrasischen Erzählungen, der Schicht der Rhein-Donau-Sagen, die mittelalterliches Legendengut der Chassidei Aschkenas und anderer deutscher Rabbinen enthält, existiert eine dritte Schicht mit internationalen Legenden und Märchen.

Zwei Vorreden der Experten für das ältere Jiddisch, Erika Timm und Jerold C. Frakes, machen mit der herausragenden Stellung der bedeutenden Quelle und ihren Besonderheiten vertraut. Die sich anschließende französischsprachige Einleitung gliederte Astrid Starck in fünf inhaltliche Gesichtspunkte: Nach einer allgemeinen Vorbemerkung zur Baseler Ausgabe von 1602 stellt Starck dem Leser neben dem „linguistischen und literarischen Kontext“ (I), auch den „historischen und religiösen Kontext“ vor (II; A: Basel und die Juden; B: Der hebräische und jiddische Buchdruck in Basel; C: Die christlichen Hebraisten und das ‚Mayse-Bukh‘). Der dritte Themenbereich macht mit dem Titelblatt und Vorwort der Quelle (III,A) sowie ihrem Verhältnis zur rabbinischen Literaturproduktion (III,B) bekannt, gibt darüber hinaus aber auch einen literaturhistorischen Überblick über den Kampf zwischen der religiösen Erzähl- und Moralliteratur einerseits und der profanen Erzählliteratur andererseits (III,C). Den Quellen des „Mayse bukh“ widmet sich Starck im vierten Teil der

Einführung, wobei sie nicht nur die hebräischsprachigen Erzählsammlungen (IV,A), sondern auch die narrative Literatur des Jiddischen (IV,B) berücksichtigt sowie auf die Legenden der Chasside Aschenas (IV, C) und die internationalen Volkssagen (IV,D) eingeht. Der fünfte Themenkomplex der Einleitung beschreibt neben den drei oben genannten Schichten (V,A) die Struktur des Buches und seiner Erzählungen (V,B) und widmet sich zuletzt einem Thema, dem vor allen Dingen in den letzten Jahren verstärkte Aufmerksamkeit zuteil wurde: der Darstellung der Frauenrolle innerhalb der Sammlung.

Die umfangreiche Bibliographie umfasst nahezu den gesamten Bestand an Handschriften und Editionen, Übersetzungen und Bearbeitungen sowie die verwendete Forschungsliteratur. Für Interessierte besonders hilfreich ist die Tabelle, in der einzelnen Erzählung die englische Übersetzung Moses Gasters und ihre literarische Quelle zugeordnet werden.

Wie aufwendig und fein durchkonzipiert das Faksimile-Projekt durchdacht ist, zeigt sich schon am ersten Band. Dieser enthält neben der Einführung – wohl aus drucktechnischen Gründen – lediglich die erste Schicht der Erzählungen 1-157, die auf talmudisch-midrassische Vorlagen zurückgehen. Um aber dem Leser eine schnelle Orientierung zwischen der Einführung und dem Faksimile zu ermöglichen, hat man für den zweiten Text eine dezent abweichende Papierfarbe gewählt. Der zweite Band umfasst die Erzählungen 158-255 der übrigen beiden Schichten und schließt mit einem detaillierten Register ab.

Die Übersetzung befindet sich immer auf der gegenüberliegenden Seite des Faksimiles, versucht möglichst dicht am Original zu bleiben und orientiert sich auch unter graphischen Gesichtspunkten an dem Aufbau des jiddischen Textes. So enthält die Übersetzung Blattzahl und Angabe der Recto- und Verso, Nummer der Erzählung und eine zusammenfassende Kapitelüberschrift. Darüber hinaus gibt sie durch ein Zeichen den genauen Seitenwechsel an. Die Anmerkungen zur Übersetzung befinden sich am Ende des jeweiligen Textkorpus, sind aber leicht aufzufinden. Auch das an das Ende des Originals angehängte Inhaltsverzeichnis der Erzählungen wurde mit einer Übersetzung bedacht.

Mit der Faksimile-Ausgabe des schwer zugänglichen Exemplars gelang es Starck, ein unter inhaltlichen und graphischen Gesichtspunkten beispielhaftes Buch vorzulegen.

Nathanael Riemer, Berlin

JULIETTE GUILBAUD, NICOLAS LE MOIGNE, THOMAS LÜTTENBERG (HRSG.):
NORMES CULTURELLES ET CONSTRUCTION DE LA DÉVIANCE. ACCUSATIONS
ET PROCÈS ANTIJUDAÏQUES ET ANTISÉMITES À L'ÉPOQUE MODERNE ET
CONTEMPORAINE/KULTURELLE NORMEN UND KONSTRUKTION VON DE-
VIANZ. ANTIJÜDISCHE UND ANTISEMITISCHE BESCHULDIGUNGEN IN DER
FRÜHEN NEUZEIT UND IN DER MODERNE, GENÈVE 2004, 248 S., 20 EUR.

Juden sind häufig als Randgruppe der frühneuzeitlichen Gesellschaft bezeichnet worden, ohne dabei groß zu reflektieren, um welche Form der Devianz es sich dabei handelt und inwiefern sich die Juden von anderen marginalisierten Gruppen unterscheiden. Wer sich für das Konzept der Devianz interessiert, der wird in der lesenswerten Einleitung von Gerd Schwerhoff, dem Mitbegründer einer sozialgeschichtlich orientierten Kriminalitätsforschung, fündig. Dort wird am Beispiel von Räuberbanden, Juden und Hexen erläutert, welche unterschiedlichen Formen devianten Verhaltens vorliegen und mit welchen Sanktionen die frühneuzeitliche Gesellschaft auf die Normverletzung reagierte. So galten Räuber als Gesetzesbrecher, die eine eigene Identität hatten und über besondere Organisationsformen verfügten, die einer Gegengesellschaft ähnelten; den Juden wurden als religiöse Minderheit verbrecherische Verhaltensweisen zugeschrieben (man könnte auch mit Hans Meyer von existentiellen Außenseitern sprechen); „Hexen“ sah man dagegen als eine teuflische Sekte, also als eine Geheimgesellschaft an, die nicht nur den Glauben, sondern auch Hab und Gut bedrohte.

Was die Kunstgeschichte zum Vorwurf der Devianz beisteuern kann, zeigt Norbert Schnitzler. Es geht um den Vorwurf des Bilderfrevels, den man Juden seit dem Mittelalter immer wieder machte. Daß solche Beschuldigungen tödliche Folgen haben konnten, liegt auf der Hand. Schnitzler geht sogar so weit, sich der These Michael Tochs anzuschließen, daß diese Form der Judenverfolgung häufig Justizmord war.

Ein Großteil der Beiträge zu diesem Sammelband stammt von französischen Autoren. Den Auftakt macht Frédéric Barbier, der die Rolle der hebräischen Sprache im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit untersucht. Dazu gehört die Verbreitung des hebräischen Buchdrucks seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Leider fehlt unter der Aufzählung der christlichen Autoren, die schon früh die Bedeutung der hebräischen Sprache aufgrund ihres hohen Alters hervorhoben, der englische Humanist Robert Wakefield, der 1524 eine Abhandlung über „The Three Languages“ verfaßte.

Einen interessanten frühneuzeitlichen Rechtsfall behandelt Rotraud Ries. Anhand des Prozesses gegen den Ansbacher Hofjuden Elkan Fränkel im Jahre 1712 zeigt sie auf, wie die Nähe zur Macht einem Juden zum Verhängnis werden konnte. Auch die Unterschiede zum Fall Jud Süß werden von ihr klar

herausgearbeitet. Eine weitere Fallgeschichte präsentiert Juliette Guilbaud: Sie zeichnet das Schicksal eines reformierten Priesters nach, der zum Judentum konvertierte und 1632 in Genf auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Leider fehlt die Einordnung dieses spektakulären Einzelfalles in die Geschichte der Konversion.

Der Frühgeschichte der Problematik der osteuropäischen Juden im 18. Jahrhundert geht Thomas Serrier nach. Er macht deutlich, welche Dynamik das Zusammentreffen von antislawischen und antisemitischen Diskursen entfalten konnte. Zwei weitere Aufsätze behandeln Ausdrucksformen des Antisemitismus im 19. Jahrhundert: Die Legende vom Ewigen Juden am Beispiel von Chamissos Märchen Peter Schlemihl (Anna Isabelle François) und die antisemitische Wendung der deutschen Jugendbewegung, die in der „Affäre von Zittau“ ihren Höhepunkt findet (Nicolas Le Moigne).

Die restlichen sechs Beiträge dieses bemerkenswerten Tagungsbandes befassen sich mit der Langlebigkeit des Ritualmordvorwurfs. Christoph Nonn bringt das vieldiskutierte Beispiel Konitz. Benno Wagner zeigt den Eindruck, den die Hilsner-Affäre auf Kafka machte. Auch Karl Kraus äußerte sich damals, wie Jacques Le Rider belegt, kritisch zu diesem Fall, zog aber andere Schlüsse als der sensible Prager Autor. Die Gründe für das relativ späte Auftreten von Ritualmordvorwürfen in Rußland sind das Thema der Beiträge von Pierre Gonneau und Aleksandr Lavrov und Cesare G. De Michelis.

So ist neben der unvermeidbaren Heterogenität von Tagungsbänden insgesamt doch ein Reigen von Beiträgen entstanden, die sich aufeinander beziehen und die Randgruppenproblematik nicht nur aus der jeweiligen Binnenperspektive betrachten.

Robert Jütte, Stuttgart

MONIKA PREUSS, „...ABER DIE KRONE DES GUTEN NAMENS ÜBERRAGT SIE.“
JÜDISCHE EHRVORSTELLUNGEN IM 18. JAHRHUNDERT IM KRAICHGAU
(VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION FÜR GESCHICHTLICHE LANDESKUNDE IN BADEN-WÜRTTEMBERG, REIHE B, FORSCHUNGEN, BD. 160). W.
KOHLLHAMMER: STUTTGART 2005, 149 S., 16 EUR.

Das Thema „Ehre“ hat in der Geschichtswissenschaft seit einigen Jahren Konjunktur. Grundlegende Studien, wie z. B. die von Martin Dinges, haben auf die Bedeutung des Ehrbegriffs für die frühneuzeitliche Gesellschaft aufmerksam gemacht und zu weiteren Arbeiten und Sammelbänden angeregt. Zur jüdischen Ehre wurde bislang nur wenig geforscht. Die wenigen Ausnahmen (Burghartz, Jütte) decken im Wesentlichen den Zeitraum 1400 bis 1700 ab. Insofern nimmt man mit Spannung eine Heidelberger judaistische Dissertation in die Hand, die an einem regionalen Beispiel untersucht, welche Ehrvorstellungen Juden im Kraichgau im 18. Jahrhundert hatten.

Methodologischer Ansatz der vorliegenden Studie ist ein interaktives Akkulturationsverständnis, das davon ausgeht, daß sich die jüdische und christliche Kultur gegenseitig beeinflusst haben. Konkret wird ein Denkmodell erprobt, das der Kultur- und Literaturwissenschaftler Homi K. Bhaba entwickelt hat. Danach wird Kultur in einem „Zwischenraum“ verortet, in dem Eigenes und Fremdes zusammenkommt.

Um die Ehrvorstellungen der Juden in der gewählten Region herauszuarbeiten, wurden drei Teilbereiche untersucht.

Zunächst richtet sich der Blick auf Attestate, die für Anträge auf Zulassung als Schutzjude benötigt wurden. Darin wird den jüdischen Antragstellern bescheinigt, was Christen unter einem ehrbaren Lebenswandel von Juden verstehen. So heißt es z. B. in einer solchen Bescheinigung aus dem Jahre 1786 über eine jüdische Braut: „daß sich selbige von Jugend auf Biß hiehero, Wohl Verhalten, Ehrbar und gut aufgeföhret, So daß keinerley Klagen gegen dieselbe Vorgekommen.“ Ähnliche stereotype Formulierungen finden sich auch bei männlichen Anwärtern für die Aufnahme in den Judenschutz. So problematisch die floskelhafte Sprache frühneuzeitlicher Formulare auch ist – eine Problematik, die von Preuß leider nicht thematisiert wird –, so läßt sich doch zweifelsfrei feststellen, daß es vor allem zwei Kriterien waren, die in der Sicht der christlichen Obrigkeit das jüdische Ehrvermögen konstituierten, nämlich wirtschaftlicher Erfolg und Wohlverhalten.

Kaum weniger formelhaft sind die Grabinschriften, die Preuß heranzieht, um den innerjüdischen Ehrbegriff herauszuarbeiten. Hinzu kommt, daß die Formulierungen auf jüdischen Grabsteinen voller Zitate aus Bibel und Talmud sind, so daß sich der Eindruck einer gewissen Zeitlosigkeit jüdischer

Ehrvorstellungen ergibt. Dennoch lohnt sich der Blick auf diese Quelle, wie Preuß zeigt. So fand sie heraus, daß sich Grabinschriften für verheiratete Männer in stärkerem Maße auf das Handeln in der Öffentlichkeit beziehen, sei es in der religiösen Sphäre oder im weltlichen Leben (Handel und Wandel). Frauen konnten sich dagegen durch Frömmigkeit und Wohltätigkeit Ehre erwerben. Leider versäumt es die Autorin in diesem Zusammenhang eine zeitgenössische Quelle heranzuziehen, nämlich die Memoiren der Glickl von Hameln, in denen der Ehrbegriff einer jüdischen Frau noch zu Lebzeiten von ihr selbst immer wieder in bestimmten Alltagssituationen definiert wird.

Der dritte Teilbereich sind die Ehrenhändel, die Juden untereinander, aber auch mit Christen eingegangen sind. Hier geht es also um Ehrvorstellungen „jenseits formelhafter oder idealer Konstrukte“. Was die jüdischen Ehrvorstellungen von denen ihrer christlichen Nachbarn unterscheidet, zeigt Preuß an vier Interaktionsbereichen auf: Amts- und Geschäftsehre, religiöse Praxis (Konflikte um die Teilhabe am Ritus) sowie die sexuelle Ehre. Besonders eindrucksvoll werden hier die Unterschiede zwischen Juden und Christen herausgearbeitet, wenn es um den Streit um die Sitzordnung in der Kirche oder in der Synagoge geht. Gerade die „Verbindung von Geld und Ritual“, so Preuß, ist christlichem Denken fremd und trug dazu bei antijüdische Vorurteile zu bestärken, wenn solche Konflikte vor nichtjüdischen Gerichten ausgetragen wurden. In einem Punkt lagen der jüdische und der christliche Ehrbegriff sowohl in der Praxis als auch in der Konzeption nahe beieinander, und zwar in Fragen der Aufrechterhaltung der herrschenden Sexualmoral. So konnten sich im Dorfgespräch beispielsweise christliche Männer mit ihren jüdischen Geschlechtsgenossen ganz unproblematisch über ein so heikles Thema wie eine Schwängerungsklage unterhalten.

Wenngleich der Autorin an einigen Stellen kleine Interpretationsfehler unterlaufen (so z. B. die Deutung des gewaltsamen Schuhausziehens), so kommt man nicht umhin, in dieser Studie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung jüdischer Alltagskultur und der christlich-jüdischen Beziehung vor dem Beginn der Haskala, der jüdischen Aufklärung, zu sehen.

Robert Jütte, Stuttgart

JEREMY BARHAM (HRSG.): PERSPECTIVES ON GUSTAV MAHLER.
ALDERSHOT 2005, 628 S.

PHILIP V. BOHLMAN: JÜDISCHE VOLKSMUSIK. EINE MITTELEUROPÄISCHE
GEISTGESCHICHTE. WIEN 2005, 388 S.

TINA FRÜHAUF: ORGEL UND ORGELMUSIK IN DEUTSCH-JÜDISCHER KULTUR
(=NETIVA. STUDIEN DES SALOMON LUDWIG STEINHEIM-INSTITUTS,
BD. 6). HILDESHEIM 2005, 336 S.

Zu Fragen und Aspekten der ‚jüdischen Musik‘ sind in jüngster Zeit zahlreiche Publikationen erschienen.¹ Die Qualität ist freilich recht unterschiedlich. Insbesondere die Kriterien bzw. die Intentionen, die der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ‚jüdischer Musik‘ zugrundeliegen, variieren erheblich. Insbesondere bei der Definition des Untersuchungsgegenstandes bleibt manche Arbeit zu sehr an der Oberfläche: Auf musikalischer Ebene genügt eine übermäßige Sekunde jedenfalls nicht, um einem Werk den Prägestempel „jüdisch“ aufzudrücken – eine Klassifizierung, die ohnehin von zweifelhaftem analytischen Nutzen ist. Ein Bündel von klar umrissenen Kriterien – wie im Rahmen dieser Rezension an einigen Beispielen gezeigt werden soll – ist gewissermaßen die halbe Miete. Doch nicht minder wichtig (wenngleich in der Forschung weitaus seltener anzutreffen) ist die Einsicht in die Tatsache, daß es sich beim Phänomen ‚Jüdische Musik‘ auch in hohem Maße um eine Konstruktion handelt.² Der deutsch-jüdische Komponist Stefan Wolpe (1902-1972) hat dies auf einen prägnanten Nenner gebracht: „The question of Jewish music conceals the questioner. Who asks and who needs the answer?“

Insbesondere die Rezeption des Werks von Gustav Mahler ist seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bekanntlich von Versuchen gekennzeichnet, einen Konnex zwischen dem (1897 durch die Taufe formell abgelegten) Judentum des Komponisten und seinem Schaffen nachzuweisen. Die Motive für solche Bemühungen waren denkbar unterschiedlich – von verbohrten Antisemiten bis hin zu emphatischen jüdischen Advokaten Mahlers (z. B. Max Brod) reicht das Spektrum. Ein eben erschienener, umfangreicher Sammelband mit dem Titel „Perspectives on Gustav Mahler“ hat dem jüdischen „Aspekt“ nun zwei Aufsätze gewidmet. Es ist freilich nicht der erste Versuch, auf wissenschaftlicher Ebene die Diskussion über Mahlers Judentum, dessen Relevanz und Rezeption objektiv zu führen. Vor allem auf die sehr ausgewogenen, grundsätzlichen Ausführungen in Jens Malte Fischers Mahler-Biographie (Wien 2003) sei hier verwiesen. An diesen gemessen, enttäuscht der vorliegende Sammelband. Karen Painters Aufsatz über „Jewish Identity and Anti-Semitic Critique in the

Austro-German Reception of Mahler 1900-1945“ geht weitgehend über bereits Bekanntes nicht hinaus, bemüht sich aber um eine Zuspitzung der wesentlichen Tendenzen der deutsch-österreichischen Mahler-Rezeption in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dürfte somit für englischsprachige Leser eine solide Einführung darstellen.³ Die Autorin zeigt auf, daß die heftigsten Kritiker Mahlers sich meist pseudoanalytischer Behauptungen bedienen, um dem Komponisten seinen Rang abzusprechen. Oft unverhohlen griffen sie vielmehr auf rassistische und antisemitische ‚Argumente‘ zurück – was wiederum einige jüdische Bewunderer Mahlers bemüßigte, unter umgekehrten Vorzeichen Mahlers jüdische Abstammung, mithin seine „Rassenzugehörigkeit“ zur „leidenschaftlich düsteren Glut“ (so z.B. 1913 der Freund und Biograph Richard Specht) zu überhöhen. Wie sehr die wechselvolle Rezeptionsgeschichte Mahlers offenkundig einen nüchternen (und in den meisten Fällen ernüchternden) Blick in Mahlersche Partituren erschwert, wird am Beitrag des mittlerweile verstorbenen Hamburger Musikwissenschaftlers Vladimir Karbusický bedauerlicherweise deutlich. Der in Deutschland bereits vor einigen Jahren erschienene Beitrag wird nun mit einigen Ergänzungen des Herausgebers in englischer Übersetzung vorgelegt – wodurch freilich eine gewisse Schroffheit der Argumentation nicht geglättet wird. Die These von einem „German-national trend in Mahler research“, gegen den Karbusický bereits zu Beginn protestiert, wäre eine Diskussion wert, wenn sie nicht offenkundig ganz in den Dienst einer wenig überzeugenden Argumentation gestellt würde: Denn, so Karbusický, viele deutsche (und im übrigen auch jüdische Musikwissenschaftler) hätten das chassidisch-jüdische Element in Mahlers Musik weitgehend ausgeklammert und verkannt. Nun ist die These von der Beeinflussung Mahlers durch die ost-jüdische Musikkultur nicht ganz neu, und Karbusický trägt wenig dazu bei, sie überzeugender zu machen: Ob Mahler in den Schlußtaktten seiner unvollendeten zehnten Symphonie tatsächlich auf die Quinten eines Schofars anspielen wollte, ist jedenfalls hochgradig hypothetisch. Und nicht weniger staunt man über die Argumentation, auch Mahlers antisemitische Kritiker hätten ja schließlich „the Yiddishness“ of Mahler’s music“ nicht verkannt. Der zweifellos gut gemeinte Ansatz Karbusickýs dürfte jedenfalls auch in Übersetzung nur schwerlich neue Wege aufzeigen. Mit Blick auf die Frage nach der Relevanz von Mahlers Judentum enttäuscht der Sammelband also, wenn auch nicht unterschlagen werden sollte, daß einige instruktive werkbezogene Beiträge dieses Manko auf analytischer Eben wettmachen.⁴

Mit großen Erwartungen nimmt man die soeben erschienene Studie des in Chicago lehrenden Musikwissenschaftlers Philip V. Bohlman über „Jüdische Volksmusik“ in die Hand. Der Untertitel verheißt „eine mitteleuropäische Geistesgeschichte“ und knüpft damit an zahlreiche kleinere Veröffentlichungen

Bohlmans zur jüdischen Volksmusik an. Bohlman geht es in seiner Studie über jüdische Volksmusik „nicht um identifizierbare Repertoires aus einer ländlichen Kultur, die mündlich überliefert worden sind, sondern um die jüdische Volksmusik als ein sich wandelndes Spannungsfeld jüdischen Engagements in der Moderne“. Er stelle nicht nur fest, daß „die Volksmusik die jüdische Geschichte des modernen Europas repräsentiert, sondern auch, daß sie grundsätzlich diese Geschichte komponiert und textet“. Das freilich ist eine interessante These – die jedenfalls nicht zuletzt komparative Arbeit des Autors erwarten läßt. Der Autor zieht sich aber für weite Strecken der Studie hinter eine Vielzahl von ausführlich abgedruckten Quellen zurück. Zugespitzt könnte man behaupten, daß es sich – von Vor- und Nachwort abgesehen – im Grund um eine kommentierte Sammlung gedruckter Quellen handelt. Jeweils eine kurze Einleitung gibt Auskunft über die Entstehung und Relevanz der anschließend meist auf mehreren Seiten abgedruckten Quelle. Freilich wird dabei Bohlmans Ziel, die „Entdeckung und Erfindung“ einer jüdischen Volksmusik als einen Konstruktionsprozeß zu veranschaulichen, deutlich und einsichtig. Unbestritten ist auch, daß diese Konstruktion und Popularisierung der „jüdischen Volksmusik“ zwar mit der Herrschaft der Nationalsozialisten in Europa ein jähes Ende fand, für das Musikleben in Israel sowie für den sehr viel späteren Klesmer-Boom eine wichtige Rolle spielt. Schließlich sei auch das Verdienst von Bohlmans Studie unterstrichen, viele weitgehend unbekannte Quellen zur „jüdischen Volksmusik“ ganz oder auszugsweise vorgelegt zu haben. Daß es sich dabei fast ausschließlich nur um deutsche oder österreichische Quellen handelt, entspricht zweifellos deren Präponderanz zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Trotzdem hätte es gewiß gelohnt, den Blick an manchen Stellen auch über das geographisch etwas vage „Mitteleuropa“ zu weiten und die Diskurse in Ländern wie Frankreich und Rußland stärker zu berücksichtigen. Korrespondieren nicht etwa die in Frankreich schon vor 1900 einsetzende Interesse an den Werken des jüdischen Barockkomponisten Salamone Rossi mit dem in das Jahr 1923 datierenden Versuch des Prager Musikwissenschaftlers Paul Nertl, eine jüdische Instrumentalmusik – so Bohlman – „aus den existierenden Quellen [zu] konstruieren“? Gerne hätte man auch noch mehr darüber erfahren, welche Bedeutung der sich im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts formierenden „Neuen Jüdischen Schule“ in St. Petersburg und Moskau für die Rezeption und Verbreitung jüdischer Volksmusik zukam.⁵ Für solche weiterführenden Fragestellungen legt Bohlman jedenfalls eine breite und wichtige Grundlage.

Abschließend sei auf die Studie von Tina Frühauf hingewiesen, die sich der „Orgel und Orgelmusik in deutscher-jüdischer Kultur“ widmet. Die Autorin hat sich – wie auch musikgeschichtlich nicht Versierte aus dem Titel entnehmen

können – eines besonders brisanten Themas angenommen. Und sie hat es – dies sei vorweg gesagt – vorbildlich bearbeitet. Nicht zuletzt füllt Frühauf mit ihrer Studie eine Forschungslücke. Denn wenngleich keine Überblicksdarstellung zur Entwicklung des deutschen Judentums im Zeitalter der Aufklärung versäumt, die Einführung der Orgel in die Synagoge als prägnantes Zeichen der Akkulturation, gar als Beispiel für Preisgabe jüdischer Tradition unter den deutschen Juden anzuführen, so lassen es Historiker vielfach mit diesem Hinweis dabei bewenden. Auch viele jüdische Musikwissenschaftler haben – aus durchaus naheliegenden Gründen – die Geschichte der Synagogenorgel und des für dieses Instrument entstandenen Repertoires nicht zu ihrem bevorzugten Forschungsgebiet erkoren. Die Synagogenorgel ist, so die Autorin „geradezu ein Symbol der Reformbewegung geworden“ – und ist somit ein besonders exponierter Aspekt des „Spannungsverhältnisses“ zwischen liberalen und traditionell bzw. orthodox orientierten Juden. Daß die Orgel im jüdischen Kontext freilich viel älter ist als die Flügelkämpfe des deutschen Judentums im 19. Jahrhunderts, zeigt Frühauf gleich zu Beginn ihrer Studie auf. Sie verweist darauf, daß es bereits vor 1800 Orgeln in den Synagogen von Venedig und Prag gab, daß im übrigen bereits die ältesten rabbinischen Schriften die Magrefa, ein orgelähnliches Instrument aus dem Tempel, erwähnen. Auch ikonographische jüdische Zeugnisse aus dem 15. Jahrhundert geben Zeugnis von der offenbar gelegentlichen Verwendung orgelähnlicher Instrumente durch Juden. Zum Gegenstand eines mitunter erhitzten Streit, ja teils zum Skandalon wurde die Orgel erst im historischen Kontext des deutschen Judentums nach 1800. Nachdem einige reformorientierte Gemeinden in Deutschland eine Orgel in der Synagoge aufgestellt hatten und dafür scharfe Kritik aus den Reihen des orthodoxen Judentums erfuhren, tat die zweite deutsche Rabbinerkonferenz 1845 in einer Richtungsentscheidung schließlich ihre offizielle Billigung kund. Das in den Augen vieler Juden der kirchlichen Sphäre zugehörige Instrument blieb freilich im Verlauf des 19. Jahrhunderts Gegenstand der Kritik, wenn auch (und vielleicht gerade weil) die Tendenz zur Anschaffung einer Orgel in den Gemeinden steigend war. Freilich war mit der Orgel in der Synagoge allein noch nicht die erstrebte Erbauung der Gläubigen gewährleistet: Eine Generation jüdischer Organisten fehlte anfangs ebenso wie ein genuin jüdisches Repertoire für die Orgel. Tina Frühauf schildert mit großer Sachkenntnis, wie sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts aus bescheidenen Ansätzen eine jüdische Orgelpraxis entwickelte, die nach der Jahrhundertwende bedeutende jüdische Organisten/Komponisten hervorbrachte. Zudem trägt sie Informationen über die baulichen Charakteristika vieler Synagogenorgeln zusammen, über deren Aussehen wir heute meist nur noch spärlich informiert sind. Denn die Nationalsozialisten zündeten 1938 nicht nur die Synagogen an, sondern zer-

störten mit besonderem Eifer deren Orgeln, wie Frühauf zu berichten weiß. Den meisten jüdischen Organisten blieb nach 1933 nur die Emigration – wobei ihnen Israel aus nahe liegenden Gründen kaum eine berufliche Perspektive bot, zumindest nicht im Vergleich mit dem dichten Netz liberaler Gemeinden in den Vereinigten Staaten. Ein ausführliches Kapitel mit instruktiven Analysen ausgewählter jüdischer Orgelkompositionen aus dem Untersuchungszeitraum stellt das Repertoire der jüdischen Synagogenmusik für dieses Instrument vor. Es ist dies ein überaus gelungener Versuch, auf analytischer Ebene sinnvolle Kriterien und Definitionen für jüdische Musik zu entwerfen und anzuwenden. Ein ausführlicher Anhang mit einer Liste nahezu sämtlicher Orgeln in deutschen Synagogen sowie deren Dispositionen und Organisten rundet diese vorzügliche Studie ab.

Daniel Jütte, Stuttgart

Anmerkungen

- 1 Für eine Zusammenstellung vgl. meine Sammelrezension in *Aschkenas* 15 (2005) (im Druck).
- 2 Grundlegend dazu: John, Eckhard; Zimmermann, Heidi (Hg.): *Jüdische Musik? Fremdbilder – Eigenbilder*. Köln 2005.
- 3 Es ist aber bedauerlich, daß ein thematisch eng verwandter und aufschlußreicher Aufsatz der (ebenfalls im vorliegenden Band vertretenen) Musikwissenschaftlerin Susan Filler nicht erwähnt wird: Filler, Susan M.: *Mahler as a Jew in the Literature*. In: *Shofar* 18 (2000), S. 62-78.
- 4 Vgl. v.a. Bouwman, Frans: *Mahlers Tenth Symphony: Rediscovered Manuscript Pages, Chronology, Influences and 'Performing Version'*.
- 5 Einen Ausgangspunkt bietet: Nemtsov, Jascha: *Die Neue Jüdische Schule in der Musik*. Wiesbaden 2004.

„AUS KINDERN WURDEN BRIEFE. DIE RETTUNG JÜDISCHER KINDER AUS NAZI-DEUTSCHLAND“. HRSG. V. GUDRUN MAIERHOF, CHANA SCHÜTZ, HERMANN SIMON, METROPOL VERLAG: BERLIN 2004, 351 S., EUR 14,90.

Der Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum (29.09.04-31.01.05) widmet sich einem wichtigen Kapitel der deutsch-jüdischen Geschichte, welches zwar in letzter Zeit auch anderwärts thematisiert wurde, wie z.B. in der Frankfurter Ausstellung „’Rettet die Kinder!’. Die Jugend-Aliyah 1933 bis 2003“, dennoch keineswegs allgemein bekannt ist. Es handelt sich um die Auswanderung von über 12.000 jüdischen Kindern und Jugendlichen aus Deutschland und anderen Ländern zwischen den Jahren 1933 und 1941, die mit Hilfe mehrerer jüdischer Organisationen ins europäische Ausland, in die USA und nach Palästina gebracht werden konnten. Diese wenigen Kinder entgingen dem tödlichen Schicksal ihrer weniger glücklichen Altersgenossen in Deutschland und den anderen von den Nationalsozialisten besetzten Ländern Europas – unter den 6 Millionen jüdischer Opfer der Schoah waren etwa 1,5 Millionen Kinder. Eines von ihnen war die im vorliegenden Buch genannte Rose Marie Noah, die 1942 im Alter von 18 Jahren aus Berlin nach Auschwitz deportiert wurde.

Der Titel der Ausstellung „Aus Kindern wurden Briefe“ spielt auf die damals unter den in Deutschland verbliebenen Eltern und Familienmitgliedern gängige Redewendung an, die die Sehnsucht und Sorge um ihre Kinder enthält, welche, den jüdischen Organisationen anvertraut worden waren und allein in der Fremde weilten. Sie gab aber auch der Erleichterung darüber Ausdruck, dass die kleinen Flüchtlinge nun in Sicherheit waren. In den Jahren 1932 bis 1941 reisten mit Hilfe der Organisation Jugend-Alija (d. h. Jugend-Einwanderung nach Palästina/ Land Israel) mehrere Tausend Kinder aus Deutschland aus. Diese Organisation wurde von der zionistischen Lehrerin und Schriftstellerin Recha Freier ursprünglich gegründet, um die jüdischen Jugendlichen aus Europa nach Palästina zu bringen, wo sie zum Aufbau des Landes und des jüdischen Jischuws beitragen sollten. Als sich der antisemitische Terror des Nazi-Regimes in Deutschland verstärkte, wurde die Abteilung Kinderauswanderung in der 1933 gegründeten Reichsvertretung der deutschen Juden aktiv. Mit ihrer Hilfe, unter der Leitung von Käthe Rosenheim, konnten zwischen 1934 und 1941 mehr als 7.200 Kinder Deutschland verlassen, allerdings ohne ihre Eltern, die später mehrheitlich in die Vernichtungslager deportiert wurden, was bei den meisten kleinen Flüchtlingen ein lebenslanges Trauma verursachte, wie in vielen Dokumentationen und Autobiographien nachzulesen ist. Doch sie schrieben, so lange es ging, Briefe nach Hause, und beschrieben die Lebensumstände, ihre Empfindungen und Sehnsüchte. Alle hatten ja gehofft, die Verwandten wieder

zu sehen. Im Pariser Centre de Documentation Juive Contemporaine befindet sich auch ein Brief eines französischen Kindes an Gott, verfasst wahrscheinlich nach der Deportation seiner Eltern: „Mach, dass meine Eltern wiederkommen, meine armen Eltern, damit sie nicht leiden müssen, meine so guten Eltern, beschütze sie (noch mehr als mich selbst). Damit ich sie bald wieder sehe, mach, dass sie noch einmal wiederkommen. (Auch muß ich sagen, dass ich eine so gute Mama und einen so guten Papa hatte.) Ich habe so viel Vertrauen in Dich, dass ich Dir im voraus danke schön sage.“

Vielen der aus Deutschland geretteten Kindern ist es im Ausland gelungen, Karriere zu machen und trotz der sie begleitenden Trauer und der Schuldgefühle gegenüber den ermordeten Eltern, ein normales Leben zu führen. Doch der Weg dahin war schwer und oft nur mit Psychotherapie möglich. Ein solches Beispiel ist Professor Karola Westheimer, die sich in den USA als Fernseh-Sexualtherapeutin Dr. Ruth großer Popularität erfreut. Aus Frankfurt am Main gebürtig, reiste sie 1939 im Alter von 10 Jahren in die Schweiz aus, wo sie den Krieg über blieb, um 1945 mit Hilfe der Jugend-*Alija* nach Palästina einzuwandern. Später kam sie über Frankreich in die USA. Ihre Eltern und Großeltern waren im Konzentrationslager umgekommen. In ihrer Autobiographie schreibt sie darüber: „Selbst fünfzehn Jahre später, zu Beginn der sechziger Jahre, als ich in den USA lebte, hatte ich mich noch nicht ganz mit der Wirklichkeit abgefunden. Ich stand kurzfristig in therapeutischer Behandlung.“ Auch Karen Gershon aus Bielefeld, die in ihrem 1966 in England erschienenen Buch „*We came as Children*“ (deutsche Übersetzung 1988), die Schicksale jener Kinder beschrieb, die wie sie selbst mit den Kindertransporten nach England kamen und dort noch leben, schreibt über sich:

„Als ich meine Eltern verließ, war ich fünfzehn Jahre alt [...]. Ich bin immer noch nicht in der Lage, eine wirkliche Beziehung zu anderen Menschen zu haben. Ich habe immer noch hin und wieder das Gefühl, dass Menschen nicht wirklich wichtig sind. Meine Eltern wurden versklavt und getötet, als würden sie nicht zählen, und ich vermag nicht einzusehen, dass andere Menschen – besonders ich selbst – wichtig sein sollen, als sie es waren“.

Das Buch „*Aus Kindern wurden Briefe*“, das die schwierige Arbeit der Auswanderungsorganisationen vor allem in Berlin schildert, enthält u. a. die Geschichte des Hauses Ahawah zwischen Berlin und Kiriat Bialik, die Biographien der Hauptakteurinnen der Rettungsaktion, Recha Freier und Käte Rosenheim, sowie – leider nur wenige - Zitate aus bisher unveröffentlichten Briefen einzelner ausgewanderter Kinder und Jugendlichen samt ihren Lebensgeschichten. Recha Freier (1892-1984), Leiterin der Kinder und Jugend *Alija* in Berlin, die eine Abteilung der Zionistischen Organisation in Berlin bildete, blieb so lange auf ihrem Posten, bis sie 1940 selbst mit ihrer 11

jährigen Tochter mit Hilfe von Schmugglern über Jugoslawien nach Palästina flüchten konnte. Im Jahre 1981 wurde ihr, der unermüdlchen Aktivistin, der Israel-Preis verliehen. Auch Käthe Rosenheim (1892-1979) gelang 1941 zusammen mit ihrer Mutter die Flucht aus Deutschland, und mit Hilfe von Albert Einstein konnte sie in die USA einreisen, wo sie bis zu ihrem Tod lebte. Im April 1940 kamen noch 169 jüdische Kinder aus Berlin, Wien, Prag und Bratislava mit dem letzten legalen Transport über Triest nach Palästina. Danach wurde Europa zur Falle. Es war richtig, die Geschichte dieser einzigartigen humanitären Aktion zu dokumentieren. Das sorgfältig und ansprechend editierte Buch wird als Nachschlagewerk zum Thema wichtig bleiben, auch und gerade, wenn die letzten Zeitzeugen nicht mehr da sein werden.

Elvira Grözinger, Berlin

**MEIKE GOTHAM: DIE RECHTSNATION UND IHR STAAT. DIE GELTUNG
DES JÜDISCHEN EHE- UND SCHEIDUNGSRECHTS IN ISRAEL. DR. KOVAC
VERLAG: HAMBURG 2004, 168 S., EUR 82,00.**

Das Erscheinen dieser Arbeit auf dem Buchmarkt ist nicht nur für Rechtskundige, sondern auch für andere Personenkreise, die sich für die jüdische Religion, für Israel und allgemein für das Judentum interessieren, ein großer Gewinn. Werden hier doch fundierte Kenntnisse über die Geschichte des jüdischen Rechts vermittelt und dessen Interaktion mit dem westlich orientierten, modernen Staat Israel, informativ und in knapper Form geschildert. Die Knappheit birgt aber auch einige Tücken. So kann es geschehen, dass manche Themen nicht zu Ende gedacht oder nicht ausreichend behandelt wurden. Nehmen wir das Beispiel der Schwagerehe (S. 35) und der Chaliza.

Für einen deutschen Leser ist diese Institution im jüdischen Recht schwer verständlich. Denn was hat eine im alten Orient übliche Einrichtung wie die Schwagerehe in einem Rechtsstaat westlicher Prägung noch für eine Daseinsberechtigung, oder wie wird die Verpflichtung eines Mannes, die Witwe seines Bruders zu heiraten, sofern dieser keine Kinder gezeugt hat, in Israel gehandhabt? Der Autorin ist es gelungen, auf einer knappen Seite die Entwicklung dieser biblischen Einrichtung bis in unsere Zeit zu verdeutlichen. Sie zitiert eine Verordnung des Rabbinatsgerichts von 1950, die die Befreiung von der Pflicht zur Schwagerehe, der Chaliza, für alle Juden in Israel für obligatorisch erklärt. Diese Verordnung hat jedoch keine „Zähne“, keine Zwangsinstrumente, um die Chaliza durchzusetzen, also den Schwager zu zwingen, an der Chaliza teilzunehmen und die Schwägerin zu befreien. Mit Recht betont die Autorin: „Eine kinderlose Witwe, deren Schwager noch lebt, kann deshalb vor Gewährung der Chaliza nicht wieder heiraten. Dies kann eine außerordentliche Härte bedeuten, wenn der Schwager z.B. [...] sich schlicht weigert, die Chaliza zu gewähren.“ Sollte diese Härte, würde sich mancher Leser fragen, die für manche Frauen äußerst dramatische Konsequenzen hat, die Endstation sein, ohne Aussicht auf eine Lösung, ohne Aussicht jemals wieder zu heiraten?

Tatsächlich hat der israelische Gesetzgeber dem Mann, der sich weigert, die laut rechtskräftigem Urteil eines Rabbinatsgerichts angeordnete Freigabe der Frau durch die Chaliza zu gewähren, eine Freiheitsstrafe angedroht. Im Jahr 1995 wurden die Sanktionen noch erweitert: Nunmehr können auch Rechte bürgerlichen Charakters, wie z.B. die Ausreise aus Israel, die Berufung in ein öffentliches Dienstverhältnis, die Fahrerlaubnis u.a. eingeschränkt werden. Über den Grund, weshalb die Autorin diese Vorschriften nicht anführt, kann nur gerätselt werden, sind sie ihr doch durchaus bekannt. In einem anderen Zusammenhang (S. 42) werden eben diese Gesetze in ihrer Arbeit auch zitiert. In diesen Gesetzen

werden die Zwangsmittel aufgeführt, mit denen der Staat Israel den Ehemann verfolgen kann, der sich weigert, ein Urteil des Rabbinatsgerichts zur Übergabe des Scheidungsbriefs (Get) an die Ehefrau zu befolgen. Die Autorin erwähnt den Freiheitsentzug und die Aberkennung bürgerlicher Rechte. Es wäre hilfreich, wenn die Autorin näher ausgeführt hätte, dass der Freiheitsentzug bis zu fünf Jahren, mit Verlängerungen bis maximal zehn Jahren dauern kann. Mit der „Aberkennung bürgerlicher Rechte“ hat die Autorin eine ungenaue Beschreibung vorgenommen. Es geht in dieser Bestimmung nicht insbesondere, wie mancher Leser denken könnte, um die Aufhebung des passiven und aktiven Wahlrechts, sondern um Maßnahmen wie oben beschrieben.

Bigamie, Mehrehe, wird in Israel, wie könnte es anders sein, strafrechtlich verfolgt. Sie war auch im jüdischen Recht seit dem 11. Jh. (für die europäischen Juden) durch die Androhung eines Banns verboten. Diese Regelung war für einen Mann, der z.B. mit einer Geisteskranken verheiratet war und sich deshalb von ihr nicht scheiden konnte, eine zu harte Einschränkung. Deshalb wurde angeordnet, dass durch die Genehmigung von 100 Rabbinern der Mann eine zweite Ehe eingehen durfte. Eine entsprechende Ausnahmeregelung hat der israelische Gesetzgeber getroffen. Die Genehmigung der 100 Rabbiner wurde, wie die Autorin schreibt, „durch die Erlaubnis der zwei israelischen Oberrabbiner ersetzt“ (S. 37). Das stimmt jedoch nur ungefähr. Paragraph 179 des Strafgesetzbuches von 1977 besagt, dass „eine Person, die sich durch eine neuerliche Ehe (Zweitehe) gem. § 176 strafbar gemacht hat, nicht bestraft wird, wenn sie hierzu eine Erlaubnis durch ein rechtskräftiges Urteil eines Rabbinatsgerichts erhalten hatte, das vom Präsidenten des Obersten Rabbinatsgerichts bestätigt wurde“.

Die Behandlung der Mischehen und der Abstammung eines Juden nimmt einen großen Raum in der Arbeit ein, nicht zuletzt auch, weil besonders in Israel die Frage nach der individuellen und der kollektiven Identität der Juden ein Thema ist, das nicht nur die religiös praktizierenden Juden, sondern auch die sich als säkular Bekennenden beschäftigt. Seit vielen Jahren steht es auf der Tagesordnung der Nation und sorgt für so manche kontroversen Diskussionen. An mehreren Stellen in ihrer Arbeit hat sich die Autorin dieses Themas angenommen und die Rechtssprechung hierzu gründlich behandelt. In ihrer Einleitung ist der Autorin ein kleiner Fehler unterlaufen, der vermutlich durch die Übernahme einer These, von einem Tel Aviver Professor vorgetragen, zustande gekommen ist. Den Ausgangspunkt der These bildet die Behauptung, dass die Anordnung von Esra um 450 v.u.Z., die nichtjüdischen Frauen mit ihren Kindern fortzuschicken, der Ursprung des Verbotes der Mischehen zwischen Juden und Nicht-Juden im jüdischen Recht war, wie auch der Regel, dass Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter abstammt. Diese Behauptung kann schwerlich im Ganzen

übernommen werden. Es stimmt, dass Esra die Auflösung von sämtlichen Mischehen durchsetzte (Esra 9-10; Neh. 13,23ff.), da er bei seiner Rückkehr nach Judäa den Bestand der kleinen jüdischen Gemeinschaft in ihrem religiösen Zusammenhalt bedroht sah. Von einer Regelung, die die Matrilinearität zur Bestimmung der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft festlegt, ist hier jedoch nicht die Rede.

Ein zentrales Problem des jüdischen Rechts, dem ein Großteil dieser Arbeit gewidmet ist, hängt mit der damaligen Regelung der Tannaim zusammen. Was seinerzeit notwendig und für das Überleben der Rechtsnation wichtig war, muss nicht notgedrungen für alle Zeiten so bleiben. Die Tannaim hatten den Mut, sich den Anforderungen der Zeit zu stellen und das Recht der Tora entsprechend zu interpretieren und zu gestalten. Für die Gegenwart würde das bedeuten: Die Einbeziehung auch der von männlichen Juden abstammenden Kinder in die Rechtsnation könnte mit der Tora begründet werden. Für den Erhalt des Judentums wäre es förderlich. Auf die Frage, warum die Orthodoxie in Israel nicht entsprechend handelt, kann hier nicht näher eingegangen werden.

Obschon diese Arbeit von Anfang bis zu Ende meine Anerkennung findet, kann ich nicht umhin, mich mit dem abschließenden Satz ihrer Konklusion kritisch auseinanderzusetzen. Die Autorin stellt die Frage, ob Bestrebungen zur Einführung einer allgemeinen Zivilehe in Israel Erfolg haben können, und beantwortet sie mit den Worten: „Es erscheint jedoch als zweifelhaft, dass diese Bestrebungen Erfolg haben werden, solange nicht die politische Autonomie, d.h. die Existenz des modernen Staates Israel dauerhaft gesichert ist und der Staat der kollektiven jüdischen Identität einen ebenso stabilen Rahmen bieten kann wie das jüdische Ehe- und Scheidungsrecht.“

Es kann doch heute in Wirklichkeit niemand mehr bezweifeln, dass die Existenz des Staates Israel dauerhaft gesichert ist. Mindestens in Israel selbst macht sich seit dem Sechs-Tage-Krieg 1967 kein ernst zu nehmender Politiker Sorgen um den Fortbestand des Staates. Es besteht auch kein Zweifel, dass der Staat der kollektiven jüdischen Identität einen stabilen Rahmen bietet. Woher kommt es dann, dass in manchen Kreisen, besonders außerhalb Israels, diesbezügliche Sorgen oder Bedenken bestehen? Existenzängste können eine bestimmte Funktion haben. Sie fördern außerhalb des Kollektivs die Neigung und den Wunsch, Hilfe zu leisten, und sie fördern den inneren Zusammenhalt eines Kollektivs. Nicht zuletzt bedienen sich auch gewisse orthodoxe Kreise solcher Ängste bei der Verhinderung von Veränderungen und Erneuerungen, um eigene Interessen zu wahren und zu konservieren. Sie lassen außer Acht, dass das jüdische Recht nicht ihre ureigene Domäne ist und dass ihre Interessen nicht mit den Interessen der gesamten Judenheit identisch sind.

MATTHIAS N. LORENZ: „AUSCHWITZ DRÄNGT UNS AUF EINEN FLECK“.
JUDENDARSTELLUNG UND AUSCHWITZDISKURS BEI MARTIN WALSER, J.
B. METZLER: STUTTGART, WEIMAR 2005, 560 S., EUR 49,95.

Anlässlich des Erscheinens von Martin Walsers Roman „Der Tod eines Kritikers“ habe ich mich mit Walserschen Reden sowie den zahlreichen Stellen über Juden in seinem Werk auseinandergesetzt, die mir seit langem unheimlich vorkamen.¹ Als Jüdin in Deutschland und Kind der einzigen Überlebenden der Shoah in ihren Familien, habe ich Walsers diesbezügliche Texte offenbar mit weniger Distanz lesen und rezipieren können, als viele Menschen mit einem anderen Hintergrund, die diese Stellen bisher wohl übersahen.

Nun ist eine materialreiche Dissertation von Matthias N. Lorenz erschienen, die sich mit Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser befasst und meine damaligen Vermutungen bestätigt. Die Tatsache, dass Wolfgang Benz, der Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin, das Vorwort dazu geschrieben hat, könnte die Richtung der Argumentation seitens des Verfassers anzeigen, doch Benz verteidigt Walser vor dem pauschalen Vorwurf des Antisemitismus und bescheinigt dem Autor eine sachliche Analyse, abseits von, wie Benz es nennt, „Alarmgeschrei“.

Das Buch steht unter dem Motto „Martin Walser n'est pas Lieschen Müller“, und in der Tat muß er sich als „einer der wichtigsten deutschen Nachkriegsautoren“ mit anderen Maßstäben messen lassen, als ein Niemand. So resümiert Benz: „Walsers Werk ist nach den Forschungsergebnissen Lorenz' von Anfang an, also seit den sechziger Jahren als kontinuierliches patriotisches Projekt zu verstehen, das nicht vulgärer vordergründiger Judenfeindschaft dient, sondern nationaler Identität nach Auschwitz. Das Ringen um das Deutsche nach dem Holocaust tritt nach sorgfältiger Lektüre als Walsers eigentliches Streben zutage.“ Ein Problem stellt jedoch auch für Benz „die erstaunliche Zahl negativ charakterisierter jüdischer Figuren“ dar, die den Schluss nahe legen: „Ohne eigentliche antisemitische Intention werden nicht erst im Alterswerk mit steigender Tendenz von Walser judenfeindliche Ressentiments bedient (und über stereotype Vorstellungen transportiert), die einen eigenen Zweck haben, nämlich den Status der Deutschen als Opfer zu konstituieren.“

Für Benz ist das Resultat der Recherchen von Matthias Lorenz überzeugend: „Die Konstruktion einer positiven nationalen Identität der Deutschen, einer ‚eigenen‘ selbstbestimmten und normalen Nation, ist offensichtlich Walsers vorrangiges Anliegen. [...] Bei den in den untersuchten Texten herausgearbeiteten Ressentiments handelt es sich nicht um einen aggressiven Antisemitismus, sondern um den allerdings nicht minder aggressiven Versuch, vermeintlich herrschende Strukturen zugunsten des genannten Projektes zu überwinden.“

Das angeblich patriotische „Projekt“ Walsers, sein „Deutschland“ bzw. sich als Deutschen auf Kosten der Juden zu entlasten, ist nicht einzigartig. In anderen Ländern, wie Polen, Russland, Ungarn oder Rumänien werden solche Versuche ebenfalls immer wieder unternommen und „die Juden“ als zumindest „mitschuldig“ an den Pranger gestellt. Auch dort changiert der Antisemitismus zwischen einem „vulgärem“ und einem „Salon-Antisemitismus“, was nicht minder verwerflich ist. Für mich ist daher die Unterscheidung zwischen „aggressivem“ und „literarischem“ oder ästhetisierendem Antisemitismus irrelevant. Dennoch ist das vorliegende Buch, das bei Walser eben diese letztere Form des Antisemitismus auslotet, für seine ernsthafte und fundierte Analyse des Walserschen Werks unbedingt zu loben. Sogar Walsers früherer Freund Hellmuth Karasek hat in der WELT vom 30.07.05, trotz seiner Skepsis nach der Lektüre zugeben müssen: „Schrecklicher als Walser es hier getan hat, kann man – diesseits der Leugnung von Auschwitz – die jüngere deutschen Vergangenheit nicht klittern.“

Matthias N. Lorenz geht in seiner Analyse, angefangen mit der Debatte um den „Tod eines Kritikers“ und dem Streit um Walser Rede in der Paulskirche, nicht chronologisch vor, wiewohl eines seiner Anliegen ist, die Frage der „Werkkontinuität oder -diskontinuität“ bei Martin Walser zu klären. Das führt ihn zu Walsers frühem Roman „Halbzeit“ von 1960, in dem es bereits die Figur eines jüdischen Flüchtlingsmädchens Susanne Schmolka gibt. Dort stellt Lorenz schon Walsers „Abwehr“ gegenüber dem Leid der Holocaustopfer fest (S. 266). Der Autor formuliert seine Zwischenergebnisse und eines davon ist der Fund eines „Literarisch kodierten Antisemitismus in Walsers Werk“, während das zweite die „Konstanten in Walsers essayistischer Auseinandersetzung mit Auschwitz 1962-2002“ nachweist. Es wird deutlich, dass Walsers in den 1990er Jahren offenkundig gewordene Ressentiments selbst in jenen Werken angelegt sind, die längst zum Kanon der so genannten ‚Vergangenheitsbewältigung‘ zählen. So erkennt Lorenz bei den vielen Judendarstellungen Walsers folgerichtig: „Das ‚Jüdische‘ dient hier als eine eigene Kategorie zur Abwertung einer Figur – ein Verfahren, das Walser immer wieder angewandt hat“, wie auch seine wiederholten Darstellungen angeblicher sexueller Perversionen bei Juden (wir erinnern an den „Stürmer“) zeigen. Neben antijüdischen Klischees und Vorurteilen findet Lorenz bei Walser insgesamt „die Konstruktion nationaler Identität über Auschwitz und gegen die Juden“. Damit wird der von Henryk M. Broder popularisierte prophetisch-polemische Spruch „Die Deutschen werden den Juden Auschwitz niemals verzeihen“ wieder einmal bekräftigt.

Elvira Grözinger, Berlin

¹ „Tod eines Schriftstellers. Martin Walser und die Juden“, in: Frankfurter Jüdische Nachrichten, Nr. 106, September 2002.

EINDRÜCKE VON FORSCHUNGSREISEN NACH MOSKAU, JERUSALEM UND NEW YORK

In den vergangenen zwei Semestern habe ich im Rahmen des Projekts „Die Neue Jüdische Schule“ drei Forschungsreisen ins Ausland durchgeführt. Hier sind einige Eindrücke und Ergebnisse.^a

1. Moskau, November 2004

Diese Reise wurde besonders lange und sorgfältig vorbereitet. Ihre wichtigste Aufgabe war nämlich für russische Verhältnisse ungewöhnlich und sogar heikel: Ich sollte Kopien von mehreren Manuskripten aus den beiden wichtigsten russischen Kunstarchiven abholen – dem Russischen Staatsarchiv für Literatur und Kunst (RGALI) und dem Zentralen Staatlichen Glinka-Museum für musikalische Kunst. Es ging um bedeutende unveröffentlichte Musikwerke der Komponisten der Neuen Jüdischen Schule, die bislang der Forschung unzugänglich waren. Noch vor einigen wenigen Jahren wurde die Erstellung solcher Kopien stets strikt abgelehnt. Es hatte langatmiger und geschickter Verhandlungen bedurft, bevor derartige Kooperation überhaupt in Erwägung gezogen wurde. Entscheidend für den Erfolg der Verhandlungen war letztendlich aber die Entwicklung des Forschungsprojekts „Die Neue Jüdische Schule“ in Potsdam. Die russischen Institutionen versprachen sich eine langfristige Zusammenarbeit mit einem in Potsdam zu etablierenden Zentrum für jüdische Musikforschung; sie waren daher eher geneigt, einer solchen Einrichtung entgegenzukommen. [...]

Mein Interesse galt unter anderem der Oper *Die Jugend Abrahams* von Michail Gnesin (1883–1957). Neben dem Autographen der Oper konnte ich einen umfangreichen Dokumentenkomplex ausmachen und dann kopieren, der für die künftige Forschung über dieses Werk unabdingbar ist: Eine handschriftliche Kopie des Autographen (die einige dort vorhandene Lücken füllt), die Partiturskizze, das vollständige Libretto in Hebräisch und Russisch mit dazugehörigen Ausführungen, Entwürfen und Kommentaren des Komponisten, Briefe von Gnesin an seine Frau, die den Schaffensprozess ausführlich beleuchten usw. Schließlich konnte ich sogar einen hochinteressanten Brief von Moshe Kritschewsky finden, der dessen Arbeit am hebräischen Text der Oper betrifft. Die auf alten talmudischen Legenden basierende Oper *Die Jugend Abrahams* – die erste hebräische Oper in der Musikgeschichte – ist nicht nur das bedeutendste und wohl beste Werk von Gnesin, sondern auch eins der Schlüsselwerke der Neuen Jüdischen Schule. Sie wurde im Wesentlichen während Gnesins Aufenthalts in Palästina 1921-22 komponiert und gehört somit gleichermaßen zur jüdischen, russischen und israelischen Musikgeschichte. Wegen der widrigen politischen Umstände konnte die Oper nie aufgeführt werden. Sie wurde lediglich in den 1920er Jahren in privaten Kreisen in Berlin, Moskau und

Leningrad gespielt. Nach dem Tod des Komponisten landete das Manuskript im RGALI, wo es seit Anfang der 1990er Jahre lediglich zur Ansicht freigegeben wurde. Erst jetzt, nachdem die Kopie der Oper nach Potsdam gelangte, sind die Voraussetzungen für eine umfassende Forschung an diesem großartigen Werk und hoffentlich auch für seine Uraufführung gegeben.

Im Unterschied zum RGALI, das eine reine Archiveinrichtung ist, ist die Handschriftenabteilung des Glinka-Museums gleichzeitig ein wichtiges Zentrum für Musikforschung mit sieben fest angestellten und mehreren freien wissenschaftlichen Mitarbeitern.

Mit meiner Ansprechpartnerin am Glinka-Museum, Dr. Svetlana Martynowa, arbeite ich seit 2001 zusammen. Im Mai 2004 hat Dr. Martynowa am Potsdamer Kongress über die Neue Jüdische Schule teilgenommen. Ebenfalls wie das RGALI, beherbergt das Glinka-Museum eine ganze Reihe von Sammlungen, die für dieses Thema relevant sind. Besonders bedeutsam ist jedoch der Nachlass von Grigori und Julian Krejn. Er kam nach dem Tod von Julian Krejn 1996 ins Museum, war aber bis vor Kurzem nicht geordnet. Entsprechend war dessen Nutzung nicht möglich. Erst durch die Kooperation mit unserem Forschungsprojekt und vor allem im Rahmen der Vorbereitung zum Potsdamer Kongress wurde der Krejn-Nachlass sortiert und ein Katalog erstellt.

Ich habe Kopien von insgesamt ca. 30 Kompositionen von Grigori und Julian Krejn mitgebracht. Darunter sind großformatige Werke wie Grigori Krejns Symphonische Poeme *Saul und David* und *Gesang Davids* (das letzte wurde 1928 von Leopold Stokowski dirigiert), sowie Kammermusikwerke und Lieder. [...]

Durch die Vermittlung des Cellisten David Geringas, mit dem ich künstlerisch zusammenarbeite, knüpfte ich in Moskau Kontakt zu Elena Kruglowa, einer Nichte von Julian Krejn und Enkelin von Grigori Krejn. Diese Begegnung wurde zur größten Überraschung meiner Moskau-Reise. Frau Kruglowa ist die alleinige Erbin der Krejns. Sie hat zwar den größten Teil des Nachlasses nach dem Tod ihres Onkels 1996 an das Glinka-Museum übergeben, sie besitzt jedoch immer noch viele höchst interessante Materialien. Ich besuchte sie zu Hause dreimal, und jedes Mal tauchten neue Mappen aus verschiedenen Ecken ihrer Wohnung auf. Die wichtigste Ausbeute war aber beim ersten Mal: Frau Kruglowa brachte mir vier große Mappen, die u.a. die umfangreichen Lebenserinnerungen von Julian Krejn enthielten. Ihr Vertrauen war so groß, dass sie mir diese Mappen übers Wochenende auslieh. Bereits nach einer flüchtigen Durchsicht wurde mir der musikwissenschaftliche Wert dieser 544 Schreibmaschinenseiten umfassenden Memoiren klar. Ich habe nicht nur die Memoiren vollständig kopiert, sondern auch andere Materialien, die sich in den

Mappen befanden: Unveröffentlichte biografische und analytische Arbeiten Julian Krejns über seinen Vater und dessen Werke, einige Briefe und andere Dokumente.

Die Gespräche mit Frau Kruglowa, die mit Julian Krejn vor allem in seinen letzten Lebensjahren eine sehr enge Verbindung gepflegt hatte, vermittelten mir viele interessante, bislang unbekannte biografische Informationen über die Familie Krejn. Sie versprach mir auch weiterhin ihre Unterstützung. [...]

Zu dem 91-jährigen Patriarchen der russischen Komponistenschule, Tichon Chrennikow, hatte ich eine Empfehlung von meinem Freund, dem schwedischen Musikwissenschaftler Per Skans, bekommen. Tichon Chrennikow war von 1948 bis 1991 Vorsitzender des Sowjetischen Komponistenverbandes. Diesen Posten bekam er von Stalin persönlich zugewiesen. Danach prägte er jahrzehntelang wie kaum ein anderer das sowjetische Musikleben. Chrennikow spielte eine ganz besondere Rolle während der antisemitischen Kampagne 1947–1953. Im Unterschied zu seinen Amtskollegen in anderen Künstlerverbänden initiierte er nicht nur selbst keine Säuberungen, er hat sich den antisemitischen Maßnahmen sogar mutig widersetzt. Chrennikow hat mehrere jüdische Musiker, darunter den Komponisten Isaak Dunajewski, vor Verfolgungen gerettet. Neben Schostakowitsch hat er sich auch für den festgenommenen Alexander Weprik eingesetzt. Sein Verhalten war eines der wenigen Beispiele von Zivilcourage in der damaligen Zeit.

2. Jerusalem, Dezember 2004 – Januar 2005

Es war bereits meine fünfte Forschungsreise nach Israel. Zum ersten Mal hatte ich dort 1999 gearbeitet. Inzwischen war mir vor allem die Musikabteilung der Nationalbibliothek in Jerusalem – die weltweit größte Sammlung jüdischer Musik – gut vertraut. [...] Dieses Mal befasste ich mich hauptsächlich mit den neuen Aspekten unseres Projekts, die im Mittelpunkt unserer Arbeit ab Oktober 2005 stehen sollten. Für die Forschung über „Die Entwicklung jüdischer Kunstmusik im 20. Jahrhundert im Kontext jüdischen nationalen Denkens“ können die von mir gesammelten Materialien wertvolle Quellen sein.

In der Musikabteilung der Nationalbibliothek der Hebräischen Universität gibt es uneingeschränkte Möglichkeiten, gedruckte Noten und Bücher und sogar Archivquellen zu kopieren. Ich habe davon reichlich Gebrauch gemacht. Meine Arbeit dort konzentrierte sich auf folgende Schwerpunkte:

a) Die von zionistischen Ideen inspirierte Musikwerke westeuropäischer jüdischer Komponisten. Ich konnte feststellen, dass der Zionismus bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur in Russland, sondern auch in verschie-

denen europäischen Ländern eine wichtige ideologische Komponente des jüdischen Musikschaffens bildete. Das beweisen viele Musikwerke, die vor allem in Deutschland, Österreich, Frankreich, Jugoslawien und England entstanden sind. Die Anzahl solcher Werke stieg insbesondere in den 1930er Jahren, als die Frage der jüdischen Identität für viele Komponisten eine neue Aktualität gewann. Der Zionismus bedeutete dabei oft den Weg zur Rückbesinnung auf jüdische Werte.

b) Das trifft ebenfalls auf amerikanisch-jüdische Komponisten zu, wobei in den USA zionistische Einflüsse noch viel intensiver waren. Es gab kaum einen amerikanisch-jüdischen Komponisten, der sich um jene Zeit mit diesen Themen nicht beschäftigt hätte. Dazu gehörten nicht nur bekennende Zionisten wie Abraham Wolf Binder oder Julius Chajes, sondern auch Heinrich Schalit und Herbert Fromm, die vor allem als Komponisten liturgischer Musik für die Synagoge bekannt waren, oder Autoren populärer jiddischer Lieder wie Lipa Feingold. In diesem Zusammenhang war es für mich überraschend zu entdecken, dass zionistische Inhalte in der jüdisch-amerikanischen Musik auf keinen Fall nur mit dem hebräischen Idiom vermittelt wurden, sondern auch in die jiddische Sphäre Eingang fanden.

c) Das Herauskristallisieren eines eigenständigen Musikstils in Palästina/Israel unter dem Einfluss zionistischer Ideen. In Palästina wurde ab Anfang der 1940er Jahre der sogenannte „mediterrane Stil“ entwickelt, der das nationale Selbstverständnis palästinensischer Juden reflektierte. Der zionistische Aufbauathos, die hebräische Sprache, Elemente orientalischer Folklore, Eindrücke der Natur von Erez Israel – das waren die wichtigsten Faktoren, die diese Musik inhaltlich prägten. Protagonisten dieser Richtung waren Paul Ben-Haim, Alexander Boscovich, Marc Lavri, Oedoen Partos und andere Komponisten, die seit Mitte 1930er Jahre ins Land kamen.

d) Während die ersten jüdischen Pioniere noch Lieder sangen, die sie aus dem Galuth mitgebrachten hatten, entstand in den 1920–30er Jahren eine neue palästinensische Folklore, die in der ganzen Welt mit dem neuen freien jüdischen Leben im eigenen Land assoziiert wurde. Diese Lieder wurden auch in zahlreichen Werken jüdischer Kunstmusik verarbeitet. Ich habe zahlreiche Liedersammlungen gefunden, die sich als Inspirationsquellen dieser Kompositionen studieren lassen.

Unter den zahlreichen privaten Nachlässen im Central Zionist Archives in Jerusalem befindet sich auch das Archiv von Leo Winz. Er war Herausgebers der ersten jüdischen Kunst-Zeitschrift „Ost und West“ (1901–1923) und später des Gemeindeblattes der Jüdischen Gemeinde zu Berlin (1928–1935). Leo Winz, der aus Russland stammte, hat eine umfangreiche Sammlung jiddischer Volkslieder angelegt. Er erteilte Aufträge an jüdische Komponisten wie Arno Nadel, Boris Lewenson u.a., Lieder aus seiner Sammlung zu bearbeiten.

Diese Bearbeitungen erschienen als Musikbeilage zu der Zeitschrift „Ost und West“. Er kooperierte auch mit der St. Petersburger Gesellschaft für jüdische Volksmusik. In seinem Verlag erschien das berühmte „Liedersammelbuch für jüdische Schule und Familie“ von Susman Kiselgof. Leo Winz war einer der wichtigsten Repräsentanten des Kulturzionismus und hat durch seine verlegerische und publizistische Tätigkeit wesentlich die Entstehung nationaler jüdischer Kunst befördert. Es ist daher kaum nachzuvollziehen, dass in keiner Enzyklopädie Angaben zu seiner Biografie zu finden sind. [...] Ich habe einen großen Teil von Leo Winzs Briefwechsel durchgesehen, außerdem fand ich in der zeitgenössischen jüdischen Presse einige Zeitungsartikel über ihn. Dadurch konnte ich erstmals viele Informationen über sein Leben und Werk sammeln.

3. New York, September 2005

[...] Bereits vor vier Jahren hatte ich erstmals im Archiv des Jewish Theological Seminary of America (JTSA) gearbeitet. Dieses Mal beschäftigte ich mich hauptsächlich mit zwei deutsch-jüdischen Komponisten, deren Nachlässe dort ebenfalls aufbewahrt werden: Jakob Schönberg (1900–1956) und Herbert Fromm (1905–1995).

Ich war vor allem auf die Manuskripte von Jakob Schönberg gespannt. Bis dahin hatte ich nur ein kleines Lied von ihm gefunden – vermutlich seine einzige gedruckte Komposition. Die Sekundärquellen ließen jedoch vermuten, dass Schönberg einer der interessantesten Komponisten der nationalen Richtung sein sollte. Ein Artikel in der Zeitschrift „Musica Hebraica“ (Jerusalem 1938) von Annelise Landau enthielt eine Übersicht seines Schaffensweges, der den Bestrebungen der Neuen Jüdischen Schule auffällig ähnlich war. Landau zufolge bildeten aber nicht jiddische Folklore oder Synagogenmusik die Grundlage seiner Musiksprache, sondern die neuen jüdisch-palästinensischen Lieder. Schönberg war in den 1930er Jahren der wichtigste Multiplikator dieser Musik in Deutschland. Er gab 1935 *Schirej Erez Israel* (Lieder aus dem Land Israel, Berlin 1935, 2. Auflage Zürich 1947) heraus – damals die beste und vollständigste Sammlung dieser Art. In den 1930er Jahren gehörte Schönberg außerdem zu den engagierten Mitarbeitern der zionistischen „Jüdischen Rundschau“, seine Artikel stellen ein wertvolles Zeugnis des jüdischen Musiklebens jener Zeit dar. 1939 emigrierte er nach England und ging dann 1948 in die USA, wo er einige Jahre später starb.

Im Archiv des JTSA fand ich den gesamten handschriftlichen Nachlass Schönbergs, darunter eine Reihe hochinteressanter Werke für verschiedene Besetzungen, die erstmals einen authentischen Eindruck von diesem Komponisten vermitteln.

Im Archiv des Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (HUC–JIR) wollte ich den Nachlass von Abraham Binder auswerten. [...] Abraham Binder (1895–1966) war jahrzehntelang die wichtigste Persönlichkeit des amerikanisch-jüdischen Musiklebens. Er war Gründer und Leiter der Musikabteilung der Young Men’s and Young Women’s Hebrew Association (YM-YWHA), Musikdirektor der Stephan Wise Free Synagoge in New York, sowie Professor am HUC. Er zählte außerdem zu den Gründern und Protagonisten verschiedener jüdischer Musikinstitutionen wie etwa MAILAMM, Jewish Music Forum und American Jewish Liturgical Society. In den 1920er Jahren hatte sich Binder als erster amerikanischer Musiker für die neue palästinensische Folklore interessiert. Er reiste 1925 zum ersten Mal nach Palästina und veröffentlichte danach zwei Sammlungen jüdisch-palästinensischer Lieder in eigener Bearbeitung. Weitere Sammlungen folgten nach einer Reise 1931, als Binder die Volkskomponisten Mordechai Zeira, Shalom Postolsky, Matitjahu Weiner u.a. entdeckte und ihre Lieder dann in den USA verbreitete. Binder war Zeit seines Lebens ein überzeugter Zionist und trug maßgeblich zur Stärkung der musikalischen Beziehungen zwischen den USA und Palästina/Israel bei. Seit den 1920er Jahre komponierte er zahlreiche Werke, die sein zionistisches Engagement widerspiegeln.

Meine Arbeit am YIVO Institute for Jewish Reserch konzentrierte sich auf zwei Bereiche: Dokumente aus der Sammlung „Jewish Music Societies“ und seltene Drucke und Manuskripte aus der Sammlung „Music Collection“ und dem Nachlass Lazar Weiner. 1917 wurde in Kiev die Musikabteilung der sogenannten Kulturliga gegründet. Sie schloss eine Musikschule, ein Volkskonservatorium, einen Chor, sowie einen jüdischen Musikverlag ein. Beteiligt waren solch bedeutende Persönlichkeiten wie der Leiter der Musikabteilung Abram Dzimitrowski oder der Direktor der Musikschule Mosche Beregowsky.

Ich bestellte am YIVO Kopien von insgesamt 16 Musikwerken aus der „Music Collection“ und dem Nachlass Lazar Weiner. Besonders gefreut habe ich mich über das Manuskript der *Chassidischen Suite* für Klavier solo von Jakob Schönberg, die in seinem Archiv am J TSA fehlte, und die eine erste Version seines bedeutendsten Werkes, der *Suite* für großes Orchester, darstellt. Eine andere Überraschung waren *Zwei Psalmen* für gemischten Chor (1935) von Berthold Goldschmidt, eine Komposition, die in der vorhandenen Literatur über diesen Komponisten noch nie erwähnt wurde.

Die letzten Reisen haben nochmals gezeigt, wie wichtig die Forschung über die jüdische Kunstmusik an der Potsdamer Universität ist. [...].

Jascha Nemtsov

¹ Der Beitrag wurde redaktionell gekürzt.

**JÜDISCHE MEMORIA IN DER FRÜHEN NEUZEIT – ERINNERUNG UND
GEDÄCHTNIS IN INDIVIDUELLER WIE KOLLEKTIVER PERSPEKTIVE (10. bis
12. Februar 2006)**

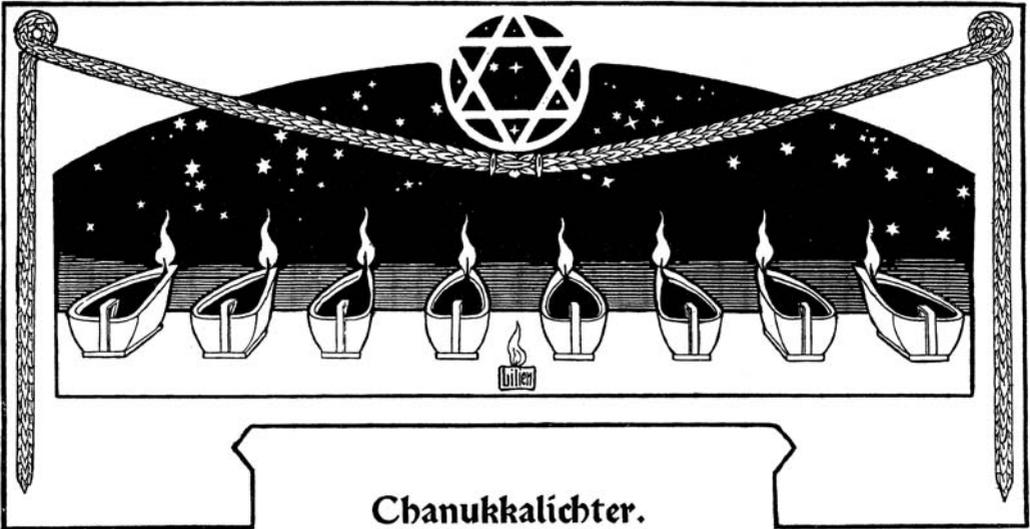
Bereits vor zwei Jahren wurde auf dem Forum nach den Vorträgen von Christine Magin und Christiane Müller zu den christlichen und jüdischen Grabinschriften deutlich, dass das Thema „Memoria“ in der Frühen Neuzeit nicht nur ein großes Desideratum der Forschung zur Geschichte der Juden in dieser Epoche darstellt, sondern auch eines, das auf großes und breites Interesse stößt. [...] Das weite Themenfeld ist aber mitnichten erschöpfend bearbeitet. Es bleiben Aspekte der Memoria noch unbehandelt, darunter z. B. die (neue) Rolle der Bruderschaften (nicht nur der Chewra kaddischa), die Ausstellung privater Memoria im öffentlichen Raum (Dedicaciones, z. B. auf Kultobjekten, Kunst und Kunsthandwerk im Dienst der Memoria), Memoria und eschatologische Vorstellungen, jüdische Memoria im christlichen und im religiös semi-neutralen Kontext (z. B. Seelstiftungen von Hofjuden) und schließlich auch die damnatio memoriae. Wir bitten also diejenigen, die etwas zu diesem Themenkomplex beitragen möchten, sich bei Birgit Klein mit einem Thema zu melden, und laden hiermit alle herzlich zum nächsten Forum ein. Das Forum findet statt vom **10. bis 12. Februar 2006** (Freitagabend bis Sonntagmittag) im **Film-, Funk- und Fernsehzentrum der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf**. Anmeldungen werden von Rotraud Ries entgegengenommen und sind ab Mitte Januar verbindlich.

Dr. Birgit E. Klein (bklein15@gmx.de)

Dr. Rotraud Ries (rotraud.ries@uni-bielefeld.de)

FINDBUCH ZUM NACHLASS VON ISRAIL BERCOVICI (1921-1988)

Das von Dr. Elvira Grözinger angefertigte „Findbuch zum Nachlass von Israil Bercovici (1921-1988)“ ist sowohl als CD-Rom erhältlich, als auch unter der Adresse <http://info.ub.uni-potsdam.de/nachlass/index.html> zugänglich.



Chanukkalichter.

E. M. Lilien.

(Aus dem Jüdischen des Morris Rosenfeld übersetzt von Berthold Feiwel.)

Berlin

O, Ihr lieben Lichtein,
 Euer freundlich-stiller Schein
 Spricht gar mancherlei.
 Spricht von kühnem Heldenmut,
 Kampf und Tod und Heldenblut, —
 Wunder, längst vorbei!

Sieh! Bei Eurem flimmernden Schein
 Tritt ein Traum, ein schimmernder, ein,
 Und der Traum erzählt:
 Jude, warst ein Krieger einst,
 Jude, warst ein Sieger einst,
 Stolz und kraftgestählt!

Hattest Deinen Staat, Dein Recht,
 Und Dein Volk war wahr und echt,
 Groß und fromm und frei,
 Hattest einst ein eigen Land,
 Herrschtest drin mit starker Hand, —
 Wunder, längst vorbei!

O, Ihr lieben Lichtein,
 Euer freundlich-stiller Schein
 Weckt den alten Schmerz:
 Einst und jetzt! So klage ich,
 Einst und jetzt? So frag' ich mich,
 Und es weint mein Herz.

* * *

Wir waren nicht immer das Volk, das weint,
 Das Volk der Thränen, der Seufzer und Klagen,
 Wir haben einstmals den stärksten Feind
 Gelehrt: Auch Juden können schlagen.

Wir haben der wütendsten Hasser gelacht,
 Und für den Glauben großer Ahnen
 Wir gingen mutvoll in die Schlacht,
 Und siegreich wehten unsere Fahnen.

Geschlechter schwanden im Zeitengewühl,
 Geschlechter wurden neu geboren,
 Wir aber haben das Heldengefühl
 Im Drang der Götternot verloren.

Verloren den alten Riesenmut
 Und wurden zager, stiller, scheuer,
 Und doch, noch brennt in unserm Blut
 Das alte Hasmonäerfeuer.

Man hat uns gehetzt in Not und Tod,
 Mit groben flegeln den Leib uns zerdroschen,
 Und doch, das alte Feuer loht
 Und ist im Blutmeer nicht erloschen.

Wir duldeten Martern wohl sonder Zahl,
 — Die schwachen Körper mußten erliegen, —
 Doch lebt in uns ein Ideal,
 Das, Völker, könnt Ihr nie besiegen.

Dr. Elvira Grözinger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Daniel Jütte ist Mitarbeiter versch. Zeitungen, u.a. der *Stuttgarter Zeitung*, und Preisträger des „Bundeswettbewerb Deutsche Geschichte um den Preis des Bundespräsidenten“ (2001), Preisträger des Literaturkritikpreises „Junge Kritiker“ (2002).

Prof. Dr. Robert Jütte leitet des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart, und ist Honorarprofessor an der Universität Stuttgart.

Dr. Ulrich Knufinke ist Mitarbeiter am Fachgebiet Baugeschichte der Technischen Universität Braunschweig und promovierte über „Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland“ (2005, erscheint 2006).

Susanne Marquart, MA. und Wissenschaftliche Bibliothekarin (LIS MA.), ist Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam und Bibliothekarin am Abraham-Geiger-Kolleg.

Dr. Ronit Meroz unterrichtet an der Universität Tel-Aviv sowie an der Hebräischen Universität Jerusalem Kabbala.

Dr. jur. Gabriel Miller leitet die „Forschungsstelle für jüdisches Recht Marcus Cohn“ im Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Frankfurt a. Main.

Dr. Jascha Nemtsov ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Elena Panagiotidis, M.A., Stipendiatin der Friedrich-Naumann-Stiftung, promoviert zur wirtschaftlichen Rolle der Juden im Ersten Jugoslawien (1918-1941).

Dr. Sylvia Powels-Niami ist Lehrbeauftragte am Institut für Religionswissenschaft, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Moritz Reininghaus ist freier Mitarbeiter der *Jüdischen Zeitung* und der *Potsdamer Neuesten Nachrichten* und studiert Geschichte, Philosophie und Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Potsdam.

Nathanael Riemer, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Moritz Rosenfeld (1862-1923) war jiddischer Dichter und Publizist.

Martina Strehlen, MA, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der „Alten Synagoge Essen“.

Prof. Dr. Manfred Voigts ist apl. Professor am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam sowie am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Petra Werner, MA, ist Fachreferentin für Semitistik, Hebraistik und Judaistik an der Staatsbibliothek Berlin.