

# 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.<sup>1</sup> Biblische, talmudische und spätere Autoren der Halacha sowie eine umfangreiche Responsenliteratur nehmen zu konkreten Fragen zulässiger oder verbotener Handlungen Stellung.<sup>2</sup> 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 erklärbaren 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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).<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>



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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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 Bestattungspplätze 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).<sup>10</sup> Es wurde 1625 gestiftet.<sup>11</sup> Die originale Ausstattung des 1956 wiederhergestellten bescheidenen Bauwerks ist jedoch verloren.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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 TAHARAHÄUSER IN ZECKERN (BAYERN): IM RECHTS DAS URSPRÜNGLICHE TAHARAHÄUSER (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, wengleich 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.<sup>14</sup> Das Friedhofsgebäude befindet sich in einer



ABB. 3: TAHARAHAAUS 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 Taharahaushaus, 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“.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Er publizierte auch einen Grundriß und eine Ansicht des geplanten Gebäudes:<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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



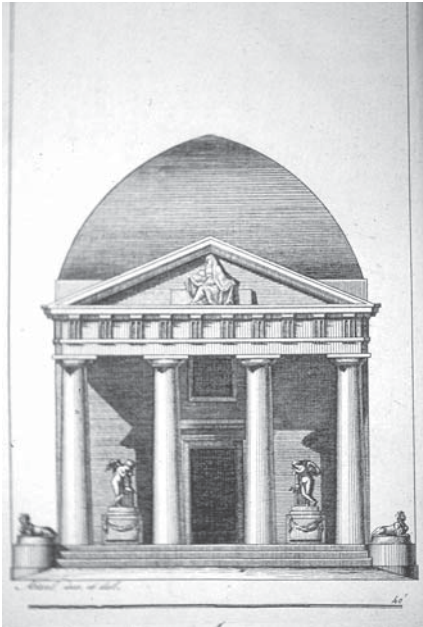


ABB. 4: IDEALES LEICHENHAUS, ANSICHT, ENTWURF VON J. ATZEL (NACH: ATZEL (1796), WIE ANM. 26)

– 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.<sup>27</sup>

Eine erste Auseinandersetzung darum fand schon 1772 im Herzogtum Mecklenburg-Schwerin statt.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.“<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 abzuhelfen 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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).<sup>38</sup> Die Entdeckung seiner Zeichnung, die hier erstmals seit 1798 publiziert wird und damit architekturhis-

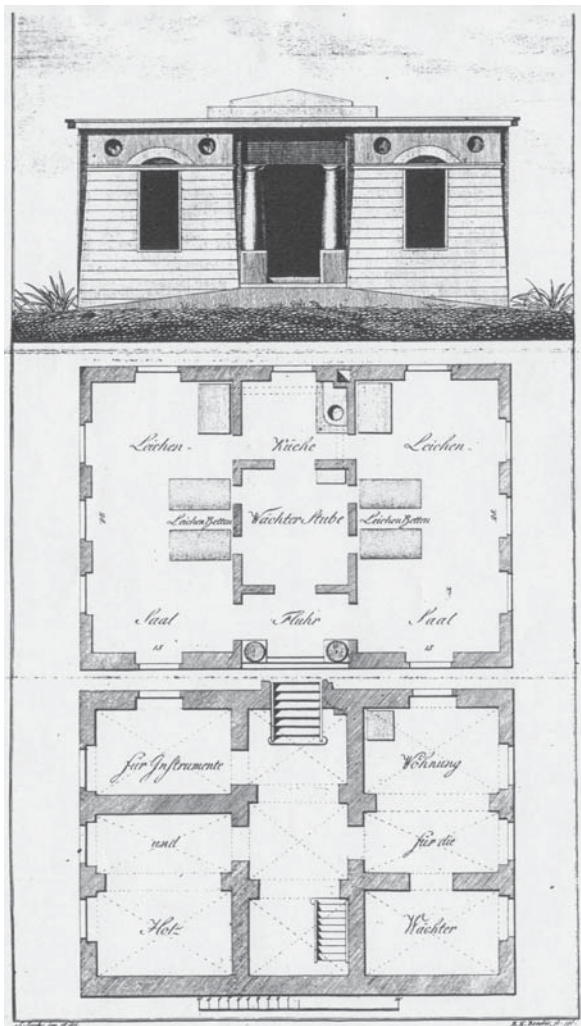


ABB. 5: LEICHENHAUS DER „GESELLSCHAFT DER FREUNDE“, ANSICHT, ERDGESCHOSS- UND SOUTERRAIN-GRUNDRIS, ENTWURF VON S. SACHS, 1798 (NACH: OPPENHEIMER (1798), WIE ANM. 37)

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).<sup>37</sup> 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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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).<sup>42</sup> Die jüdische

Gemeinde der bayerischen Hauptstadt errichtete hier ihren ersten größeren neuzeitlichen Begräbnisplatz.<sup>43</sup> 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-

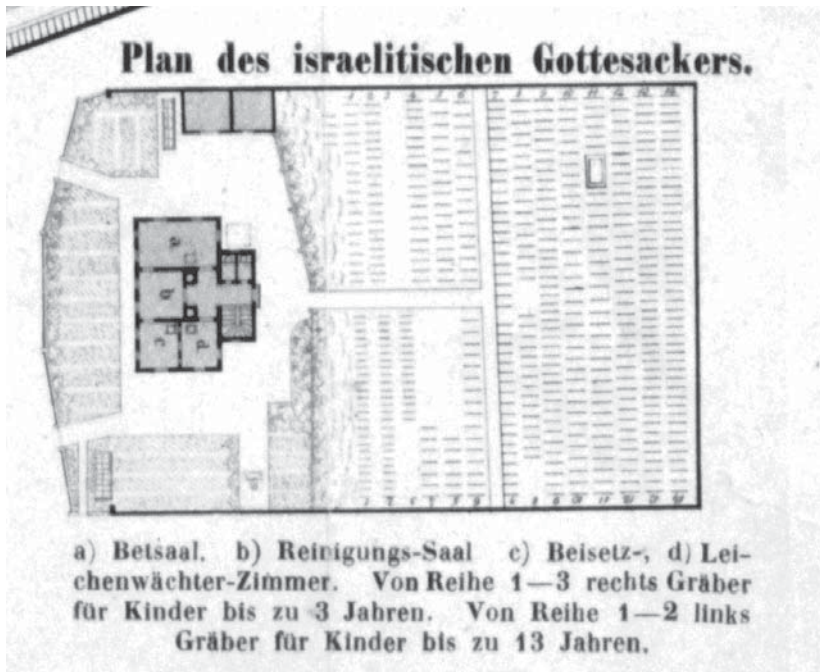


ABB. 7: MÜNCHEN, JÜDISCHER FRIEDHOF AN DER THALKIRCHNER STRASSE (1817), LAGEPLAN MIT GRUNDRISS DES „LEICHENHAUSES“ VON 1855 (MÜNCHNER STADTMUSEUM INV.-NR. M II / 137)

tektonische Gestaltung.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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 ausgeübten 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> Die Durchführung der Traueritten oblag nicht mehr der alten Chewra Kadischa, sondern einer neu vom Gemeindevorstand gegründeten „Beerdigungsanstalt“.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup>

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

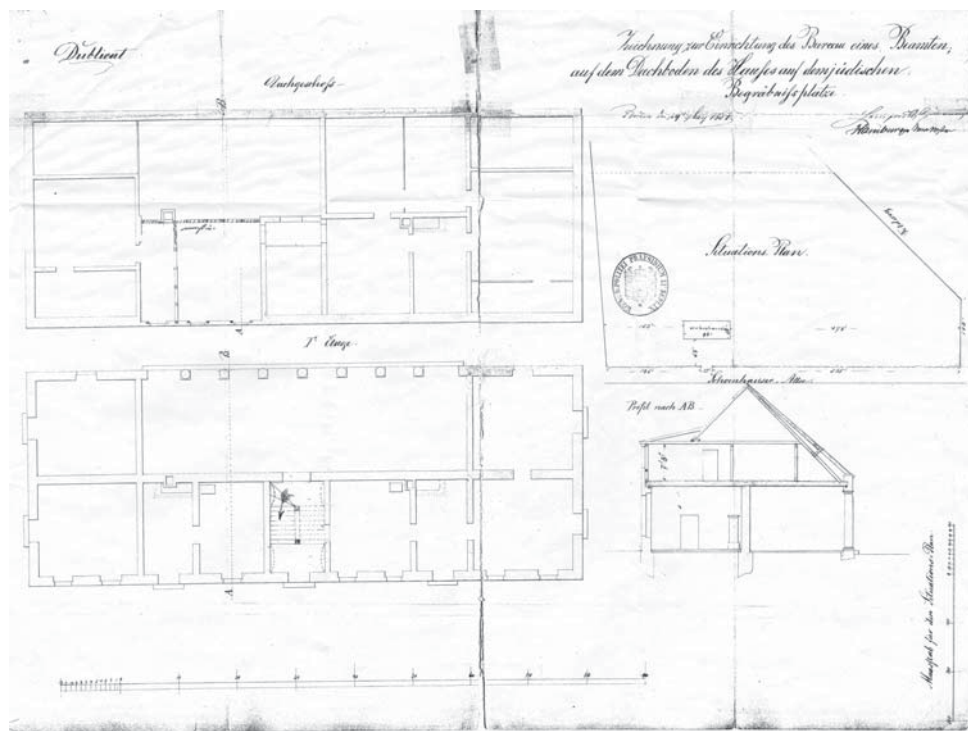


ABB. 8: BERLIN, JÜDISCHER FRIEDHOF AN DER SCHÖNHAUSER ALLEE (1827), LAGEPLAN, GRUNDRISS UND SCHNITT DURCH DAS ERSTE FRIEDHOFSGEBÄUDE FÜR EINEN UMBAU VON 1854 (NACH DER BAUKUNDE IM BAUKTENARCHIV PANKOW-PRENZLAUER BERG, SCHÖNHAUSER ALLEE 22/25, BD. I, O. P.)

stand das Gebäude vom Tor zur heutigen Schönhauser Allee einige Meter zurückgesetzt in einer kleinen Grünanlage.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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,

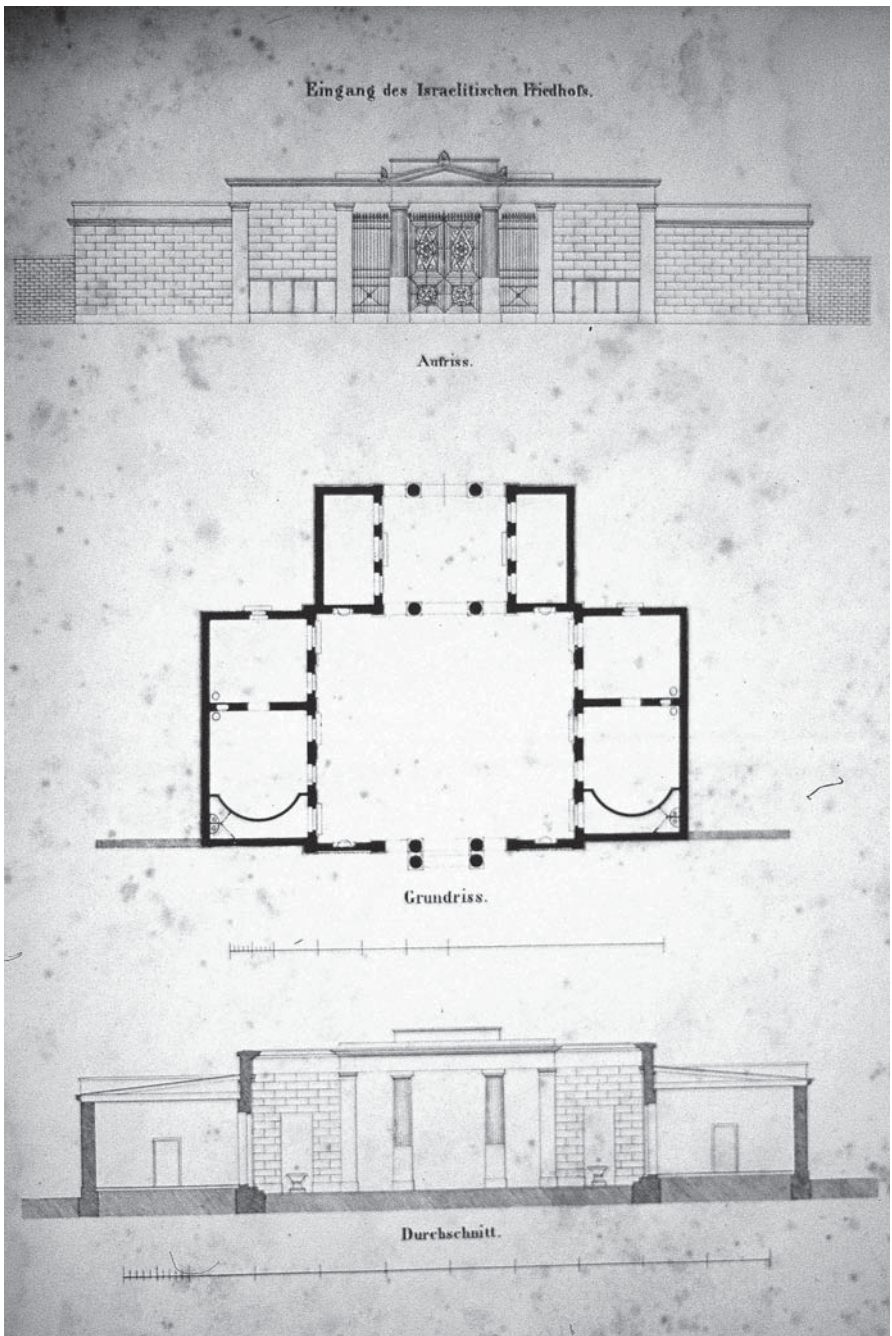


ABB. 9: FRANKFURT AM MAIN, JÜDISCHER FRIEDHOF RAT-BEIL-STRASSE (1828), STRASSENANSICHT, GRUNDRISS UND SCHNITT DURCH DEN HOF, ENTWURF VON F. RUMPF (NACH: BEIL, I. A.: DER NEUE FRIEDHOF VON FRANKFURT AM MAIN NEBST ALLEN DARAUF BEZUG HABENDEN AMTLICHEN VERORDNUNGEN UND ZEICHNUNGEN. FRANKFURT AM MAIN 1829)



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 unbekannt räumlich-funktionale Differenzierung und zugleich eine neue repräsentative Erscheinung.<sup>56</sup> 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 Bestattungsplätze, 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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*

- <sup>1</sup> 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.).

- <sup>2</sup> 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.
- <sup>3</sup> 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.
- <sup>4</sup> 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.
- <sup>5</sup> 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.
- <sup>6</sup> Rabinowicz (1969), wie Anm. 1, S. 39. Für das Gebäude sind die Bezeichnungen Bet Tahara und Bet Metaher geläufig.
- <sup>7</sup> Lamm (2000), wie Anm. 1, S. 282.
- <sup>8</sup> 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).
- <sup>9</sup> Zu dieser Aufwertung gehört, daß im 19. Jahrhundert auch jüdische Familien Trauerreden im Druck erscheinen ließen.
- <sup>10</sup> 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.
- <sup>11</sup> 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.

- <sup>12</sup> 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.
- <sup>13</sup> Kirchner (1734), wie Anm. 1, S. 216, Anm. 1.
- <sup>14</sup> 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.
- <sup>15</sup> Vgl. Hermann (1996), wie Anm. 3, S. 20; diese Gebäude wurde 1796 abgerissen und durch Neubauten ersetzt.
- <sup>16</sup> 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.
- <sup>17</sup> Vgl. hierzu ausführlich Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München, 8. Aufl. 1997, S. 83-94.
- <sup>18</sup> 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.
- <sup>19</sup> 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.
- <sup>20</sup> 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).
- <sup>21</sup> 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.

- <sup>22</sup> Vgl. Stein (1992), wie Anm. 21, S. 16.
- <sup>23</sup> Eine frühe Verordnung aus Hessen von 1782 zitiert Stein (1992) wie Anm. 21, S. 15.
- <sup>24</sup> 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.
- <sup>25</sup> 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.
- <sup>26</sup> Vgl. Atzel, Jacob: Über Leichenhäuser, vorzüglich als Gegenstände der schönen Baukunst betrachtet. Stuttgart 1796, S. 1.
- <sup>27</sup> 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.
- <sup>28</sup> 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.
- <sup>29</sup> Silberstein (1929), wie Anm. 28, S. 233. Sie ist eine der frühesten Verordnungen, die in Deutschland überhaupt gegen die frühe Bestattung erlassen wurden.
- <sup>30</sup> Zit. nach Silberstein (1929), wie Anm. 28, S. 278-282, dort auch die folgenden Zitate.
- <sup>31</sup> 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'Assaf, 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'assaf. 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.

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

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> Vgl. Reinke (1999), wie Anm. 3, S. 97-117.

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

<sup>36</sup> 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.

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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.



- <sup>41</sup> 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.
- <sup>42</sup> 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.
- <sup>43</sup> 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.
- <sup>44</sup> 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.
- <sup>45</sup> 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.
- <sup>46</sup> 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.
- <sup>47</sup> 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.
- <sup>48</sup> 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.
- <sup>49</sup> Vgl. Zeugnisse (1992), wie Anm. 48, S. 126.
- <sup>50</sup> Vgl. Müller, Christiane E.: Anspruch der Steine. Jüdischer Friedhof Berlin Schönhauser Allee. Inventarisierung und Erforschung. Duisburg, Berlin 2000, S. 15.

- <sup>51</sup> 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.
- <sup>52</sup> 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.
- <sup>53</sup> 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.
- <sup>54</sup> Dies nimmt die seit dem Mittelalter bekannte Tradition von gesonderten Feldern für angesehene Gelehrte auf.
- <sup>55</sup> 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).
- <sup>56</sup> 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.
- <sup>57</sup> 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 Weisfenfels (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.
- <sup>58</sup> Vgl. Genée, Pierre: Der Währinger israelitische Friedhof. In: David. Jüdische Kulturzeitung 6 (1994), H. 21, S. 3.
- <sup>59</sup> 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.