

KALONYMOS

Michael Brocke zum 60. Geburtstag

Am 9. Juni 2000 trat Michael Brocke, Direktor des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Geschichte und Professor für Jüdische Studien an der Gerhard-Mercator-Universität-Duisburg, ins 61. Lebensjahr.

Zur Feier der Vollendung seiner ersten sechs Lebensjahrzehnte haben wir am 22. Juni 2000 zu einem Festakt in der Evangelischen Akademie Mülheim eingeladen. Hier möchten wir, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Steinheim-Instituts, diese kleine Kalonymos-Festschrift zu Ehren des Jubilars überreichen.

Wir freuen uns sehr, dass die Beiträge der MitarbeiterInnen in und um das Steinheim-Institut diese Ausgabe zu stattlichem Umfang heranwachsen ließen und dass unser Vorhaben bei den Vorstandsmitgliedern so freundlich aufgenommen und durch eigene Beiträge bereichert wurde.

Die Gaben, die auf diesen Kalonymos-Seiten ausgebreitet werden, die Themen, die sich mit ihnen verknüpfen, lassen nicht nur etwas von den Forschungen zu den unterschiedlichsten Aspekten deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur erkennen, die sich am Steinheim-Institut und in seinem Umfeld entfalten. Sie sind auch als näheres und ferneres Echo auf Michael Brockes vielfältige Forschungsinteressen zu hören, die er verfolgt hat auf seinem langen Weg von Witten nach Duisburg.

Bei der Lektüre begegnen Moses Mendelssohn, Samuel Holdheim und Franz Rosenzweig, Sprach- und Übersetzungsfragen werden gestreift, die reiche Kultur des Gedenkens in Memorbüchern und auf Friedhöfen wird erörtert, interne soziale Strukturen werden am Beispiel der Wohltätigkeit sichtbar, Vermittlungen zwischen Überlieferung und Moderne und stürmische Brüche mit der Tradition vorgestellt, und ein jüdischer Dialogversuch als Antwort auf einen christlichen Monolog vor Augen geführt. Schließlich gelangt Kalonymos zurück an den Rhein und zu einem Stück nordrhein-westfälischer jüdischer Geschichte.

Mit dieser Sonderausgabe unserer Institutszeitschrift Kalonymos möchten wir einladen zum Hin- und Herwandern zwischen Zeiten und Orten. Die Aussichten, die sich da bieten, die überraschenden Einblicke, die sich zeigen, die Spuren, die gelesen werden wollen, mögen auf regen Handel und

Wandel und eine ertragreiche Zukunft deuten – sowohl für die Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte als auch für den, der sich ihr widmet und zu ihr anspornt.

Von Herzen wünschen wir Michael Brocke *masal tov* und *'ad me'a we-'esrim!*

*Margret Heitmann, Rolf Herzog, Thomas Kollatz,
Harald Lordick, Aubrey Pomerance, Hella Reinders,
Andrea Schatz, Manon Worm*



Sturm und Drang in Altenstadt, oder: Wie Lorenz Blumenthal Hochzeit hielt

Stefan Rohrbacher



Die Altenstädter Synagoge,
erbaut 1802

Sein Jahren fahnde ich vergeblich nach den Lebenserinnerungen des Lazarus Blumenthal aus Altenstadt an der Iller. Herz Ehrmann, Verfasser einer 1907 erschienenen volkstümlichen Biographie des Baal-Schem von Michelstadt und ansonsten – darauf sei hier besonders hingewiesen – durch „Essays über die gehobenen Momente des jüdischen Pflichtlebens in allen Monaten des Jahres“ hervorgetreten, hat diese Aufzeichnungen noch gesehen und wenigstens in zwei längeren Passagen wörtlich zitiert. Der Knabe Lazarus nämlich hatte schon früh einen unternehmungslustig-widerspenstigen Geist gezeigt, war gemeinsam mit einem Bruder seiner oberschwäbischen Heimat entlaufen und durch weite Teile Deutschlands gestromert, bis er um 1810 in Michelstadt im Odenwald bei Seckel Löb Wormser Aufnahme und Fürsorge gefunden hatte. Der berühmte Wunderrabbi hatte ihm Unterricht erteilt und ihn bei allerlei Aufträgen zu gebrauchen gewusst; so hatte er den Knaben schließlich auch mit einem Amulett für eine dem Wahnsinn verfallene Patientin heim nach Altenstadt geschickt, worauf die Kranke prompt genesen war.

Dies ist der angemessene Auftakt einer furiosen, in verschiedenste Weltgegenden führenden Lebensgeschichte; Ehrmann deutet uns deren weitere Stationen nur in Stichworten an. Freilich sagt er nichts darüber, was Lazarus Blumenthal in seinen Erinnerungen über die gewiss denkwürdigen Umstände zu schreiben weiß, unter denen er im Jahre 1817 seine Braut Rebekka Mayer im Triumphzug heimführte – sicherlich ein gehobener Moment in seinem Leben, wenn auch nicht unbedingt in seinem jüdischen Pflichtleben. Hier sei diese Geschichte nun erzählt.

Die stattliche jüdische Gemeinde zu Altenstadt, deren imposante barocke Synagoge eine herausragende architektonische Zierde des Ortes war, wurde damals von Rabbiner Abraham Mayer betreut. Ungeachtet seiner inzwischen durchaus fortgeschrittenen Lebensjahre war dies der „junge“ Mayer, hatte er das Rabbinat doch nach dem Tod seines Vaters und Amtsvorgängers übernommen, so wie auch ihm dann wieder ein Mayer im Amt nachfolgen sollte. Die Mayers waren zahlreich in Altenstadt, und die ortsansässige Verwandtschaft machte es dem jeweiligen Rabbiner aus ihren Reihen nicht immer leichter, die Autorität und Würde des Amtes zu wahren. Der „junge“ Abraham Mayer, der sein Diplom von keinem geringeren als Ezechiel Landau erhalten hatte und sich sehr wohl der besonderen

Anforderungen bewusst war, welche die neue Zeit an einen Rabbiner im Königreich Bayern stellte, hatte im Laufe seiner Amtszeit mit seinem familiären Anhang jedenfalls mehr als nur gelegentliche Peinlichkeiten auszustehen – er sah sich durch ihn wiederholt in ärgste Bedrängnis gebracht.

Im Jahre 1817 war es seine jüngere Schwester, die dem Rabbiner Sorgen machte. Rebekka war mit Herrn Leopold Bachmann aus Fischach verheiratet worden, einem soliden, wenn auch vielleicht nicht sehr feinsinnigen Geschäftsmann, an dessen schnörkelloser Lebensart man in den besseren Kreisen der Altenstädter jüdischen Gesellschaft weiter nichts auszusetzen fand; seine junge Gattin aber litt. Sie fühlte sich einsam und verlassen mit dem groben Klotz im Haus und in der provinziellen Beschränktheit des schwäbischen Dorfs und seiner jüdischen Gemeinde. So erkör sie einen Nachbarn zum Vertrauten, der trotz seiner Jugend schon weit gereist und welterfahren war und dessen Geist sich in Altenstadt ebenfalls beengt fühlen mochte: unseren Lazarus Blumenthal, der sich inzwischen freilich Lorenz nannte und mit Vorliebe die deutschen Romantiker las.

Die Tröstungen, die sie von ihm erfuhr, konnten in der Nachbarschaft nicht unbemerkt bleiben, und bald erreichte das Gerücht sowohl Herrn Bachmann als auch den Rabbiner. Zur Rede gestellt, stritt Rebekka heftig ab, dass bei ihren gelegentlichen Zusammenkünften mit Lorenz jemals etwas Unsickliches geschehen sei; nur den Beistand einer befreundeten Seele habe sie bei ihm gesucht, und nur als wohlmeinender Ratgeber habe er sich ihr gezeigt. Zunächst schien es, als könne man sich mit solcher Auskunft und einer strengen Vermahnung der Gattin und Schwester begnügen. Doch als das Gerede nicht verstummen wollte, kam es zu weiteren, hässlichen Auftritten. Schließlich verlangte und erhielt Rebekka den Scheidebrief.

Damit war sie zwar nun den unglückseligen Herrn Bachmann los, aber sie war keineswegs frei für den Geliebten ihres Herzens. Obwohl sie es nach wie vor leugneten, war nämlich kaum noch zu bezweifeln, dass Lorenz Blumenthal und die Schwester des Rabbiners einander längst in Liebe hingeggeben waren. Nun wollten sie heiraten. Lorenz, der aus seiner neuerdings bevorzugten Lektüre keine rechte Existenzberechtigung für halachisch bedingte Hemmnisse des Lebensglücks herleiten konnte, hatte an eine Hochzeit im großen Stil in

Altenstadt gedacht, wobei der Bruder der Braut die Trauung vollziehen würde. Entsetzt lehnte es Rabbiner Mayer ab, an eine Verheiratung der beiden Ehebrecher auch nur zu denken. Rebekka weinte; Lorenz begehrte auf, der Vorwurf des Ehebruchs sei nur grundlose, üble Nachrede, erst nach Rebekkas Scheidung hätten sie einander ihre Liebe entdeckt.

Es war offensichtlich, dass die beiden Liebenden entschlossen waren, ihren Willen durchzusetzen. Lorenz schrieb um ein Gutachten nach Fürth und wandte sich, als der Bescheid ungünstig ausfiel, auch an andere Rabbinatssitze – freilich immer mit demselben Ergebnis: Rebekka war nach ihrer Scheidung frei, erneut eine Ehe einzugehen; allein eine Heirat mit jenem, mit dem sie zuvor im Verdacht der ehebrecherischen Beziehung gestanden hatte, war ihr verboten. In die Entschlossenheit des Paares mischte sich zunehmend Verzweiflung; vor allem Rebekka zeigte Anzeichen der Panik, die ihren Bruder in seinem Argwohn bestärkten. Heimlich visierte er ihre Kammer und fand dort Liebesbriefe, die den Verdacht zur Gewissheit machten: Die zarten Bande zwischen Lorenz und Rebekka waren längst vor der Scheidung geknüpft worden, und die Folgen ihrer verbotenen Liebe würden sich nicht mehr sehr lange verbergen lassen.

Gewiss war auch Rabbiner Abraham Mayer angesichts der ausweglos erscheinenden Situation verzweifelt. So setzte er sich an seinen Schreibtisch und griff zum äußersten Mittel, das ihm einfallen mochte: Er übertrug die stürmischen Billets, die Lorenz Blumenthal seiner Rebekka geschickt hatte, feinsäuberlich aus dem Jiddischen ins Deutsche und übersandte diese Beweismittel mit einem Begleitschreiben an die königlich bayerische Regierung nach München, um rasche obrigkeitliche Maßnahmen zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der gesetzmäßigen Ordnung in der Gemeinde Altenstadt ersuchend. Auf diese Weise gelangte der dortigen Beamenschaft immerhin zur Kenntnis, dass die deutsche Romantik auch unter den Israeliten des Königreichs ihre glühenden Verehrer und begabten Nachahmer gefunden hatte.

Lorenz hatte sich in diesen Briefen gegenüber seiner Rebekka nicht nur als stürmisch drängender Liebhaber, als der Eigner einer reichen Gefühlswelt zwischen hoch aufwallender Heftigkeit und tief darniedersinkender Hingabe gezeigt, sondern auch als klarsichtig überlegener Kritiker der bornierten

provinziellen Frömmel alten Schlages, unter denen sich Rabbiner Mayer der besonderen Geringschätzung seines verhinderten Schwagers erfreute. Sicherlich zählte er auch David Raff zu dieser Gattung; doch der Vormund seiner Auserwählten war es, der Lorenz schließlich zu seinem Eheglück verhalf. Raff, der aus Altenstadt stammte und einst die Witwe des „alten“ Mayer geheiratet hatte, war seit Jahrzehnten Vorsteher der von ihm mitbegründeten jüdischen Gemeinde im württembergischen Jebenhausen, eine weithin hoch geachtete Respektperson, an deren untadeliger Frömmigkeit keinerlei Zweifel bestehen konnte. Zu besonderen Gelegenheiten pflegte Raff in der Jebenhäuser Synagoge Moralpredigten zu halten, die an Sittenstreng nichts vermissen ließen. Jetzt sah er sich durch den Lebenswandel und die Heiratspläne seiner Stieftochter in arge Nöte gesetzt. Es war nur allzu deutlich, dass eine halachisch zulässige und für Rebekka und ihre Angehörigen erträgliche Lösung des Dilemmas nicht zu finden war; doch wenn eine Katastrophe verhindert werden sollte, galt es zu handeln, ehe Rebekkas Zustand offensichtlich wurde. Die beiden Liebenden mussten einander angetraut werden, es half ja nun doch alles nichts; und dann sollten sie sich, mit einer angemessenen Starthilfe versehen, recht weit in die weite Welt begeben, damit von ihrer Schande in der Heimat möglichst wenig ruchbar und ihre ehrsame Verwandtschaft nicht durch ihre Verfehlungen vollends ruiniert würde.

Freilich war eine solche dem Religionsgesetz zuwiderlaufende Trauung angesichts des inzwischen im weiten Umkreis bekannt gewordenen Skandals um die Brautleute nicht so ohne weiteres einzufädeln. Selbst in einer entfernteren Gemeinde hätte man fürchten müssen, dass sie zufällig erkannt würden. So verfiel David Raff darauf, die Trauung in Nagold zu inszenieren. Die Stadt im Schwarzwald war von Jebenhausen aus noch in einer Tagesreise recht bequem zu erreichen, lag aber doch in halbwegs sicherer Entfernung von Altenstadt; und es lebten keine Juden in Nagold, was die Gefahr der Entdeckung entscheidend verringerte. Die seltsame Hochzeitsgesellschaft, die wohl nur aus dem Brautpaar, Raff und einem weiteren Zeugen bestand, kehrte im Gasthaus „Zur Post“ ein, von wo aus der recht verhalten gestimmte Brautvater sogleich nach dem jüdischen Lehrer im benachbarten Unterschwandorf schickte. Der Herr Lehrer, dem mitgeteilt worden war, er werde als Schlichter in einem



Die Jebenhäuser Synagoge,
erbaut 1804



Schild vom Wirtshaus
„König David“, Jebenhausen

Streit zwischen jüdischen Reisenden benötigt, traf in der „Post“ auf den großmächtigen Jebenhäuser Gemeindevorsteher, der ihm nun erklärte, er solle geschwind seine Stieftochter trauen. Sie sei eine geschiedene Frau, die mit ihrem früheren Mann in Altenstadt nicht gut gehaust habe und für die es sich daher nicht recht schicke, dort erneut zu heiraten; in Jebenhausen aber sei bereits ihre erste Ehe geschlossen worden, und deshalb fürchte sie dort das böse Vorzeichen. Der Herr Lehrer gestattete sich keinen Zweifel an den Worten des Mannes, dessen Ruf auch im Schwarzwald bekannt war; er vollzog die Trauung.

Nun hätten die Frischvermählten glücklich ihrer Wege gehen und möglichst rasch aus dem Gesichtsfeld ihrer Lieben entschwinden sollen. Doch Lorenz Blumenthal war nicht gesonnen, sich mit seiner Gattin vor der frömmelnden Wohlstandigkeit der schwäbischen Provinz zu verstecken: Nicht hinaus in die weite Welt, sondern heim nach Altenstadt sollte die Reise gehen – nun, da sie das ersehnte Ziel erreicht hatten und als rechtmäßig getraute Eheleute vor Familie und Nachbarn treten konnten. Rebekka, die eine deutlich weniger kämpferische Natur besaß und auch eher die Nöte ihrer Angehörigen und insbesondere ihres Bruders vor Augen gehabt haben mag, wird dieser Heimreise freilich mit sehr gemischten Gefühlen entgegengesehen haben. Auch in Altenstadt hatte sich schon herumgesprochen, welche Ankömmlinge hier demnächst zu erwarten waren. Was Rabbiner Abraham Mayer angesichts solcher Aussichten empfand, lässt sich wohl denken. Das jüdische Dorf schämte. Die christlichen Gemeindeältesten aber freuten sich darüber, dass es schämte, und ließen derweilen einen Triumphbogen basteln. Schließlich wurde zur feierlichen Einholung der jungen Eheleute, die einen so bedeutenden Sieg über den örtlichen Talmudismus errungen hatten, auch noch eine zünftige Blasmusik auf die Beine gestellt. Die gesamte christliche Einwohnerschaft drängte sich zu dem Spektakel. Unter derart besonderen Umständen geschah die Heimkehr der Eheleute Blumenthal.

Es soll nicht verschwiegen werden, dass sich die folgenden Altenstädter Jahre im Leben von Lorenz und Rebekka Blumenthal wohl insgesamt weniger beschwingt ausgenommen haben mögen, als der jubelnde Empfang hätte hoffen lassen können, der ihnen damals bereitet worden war. Unter der jüdischen Einwohnerschaft blieben sie geächtet, und

Lorenz und der Rabbiner, als dessen Schwager er sich nun bezeichnen konnte, verschlissen sich in einem verbissenen Kampf. Jahr um Jahr protestierte Lorenz auf allen erdenklichen Wegen dagegen, dass man ihm in der Gemeinde die Vorrechte eines verheirateten Mannes verweigerte und ihn nicht zur Thora aufrief. Allen Versuchen, ihn zum Fortzug aus dem Ort zu bewegen, an dem ihm allenthalben Feindschaft entgegenschlug, widersetzte er sich beharrlich – auch dem inständigen Flehen seiner Rebekka, die erleben musste, wie ihre Kinder in den Gassen als Bankette verschrien wurden. Schließlich geriet Lorenz Blumenthal – wir wissen nicht, warum – vorübergehend in Haft; irgendwann hat er dann doch aufgegeben und ist mit den Seinen nach Amerika gegangen, wo ein neues, erfülltes Leben auf ihn wartete und seine Söhne bedeutende Männer wurden.

Aber nicht nur diese immerhin vorübergehende Bitternis der Altenstädter Jahre des Ehepaars Blumenthal ist hier zu vermelden. Über David Raff, der durch die Rückkehr der Neuvermählten nicht nur um den Erfolg seiner Intervention betrogen, sondern auch schmählich als Frevler entlarvt worden war, heißt es in einer Jebenhäuser Familienchronik, er sei „durch seine Verbindung mit der Rabbinersfamilie Mayer von Altenstadt, welche unruhige Geister waren, in eine unhaltbare Lage“ geraten, habe Stellung und Reputation verloren und sei „mit verbittertem Herzen“ gestorben. Was jedoch Rabbiner Abraham Mayer angeht, so hatte er an der unsäglichen Gegenwart des Menschen, der sich als sein Schwager bezeichnete und der immer wieder, selbst während des Gottesdienstes, für unliebsames Aufsehen sorgte, gewiss schwer zu tragen. Doch die Liebesaffäre und die skandalöse zweite „Heirat“ seiner Schwester war keineswegs die schlimmste Pein, die er von seinen Angehörigen auszustehen haben sollte. Wenige Jahre später lustwanderte ein anderer Mayer mit einer lebensfrohen Witwe, der bis dahin seine Neigung gegolten hatte, die nunmehr jedoch seinen anderweitigen, durchaus vernünftigen Heiratsplänen allzu hinderlich zu werden drohte, im schattigen Wald, um ganz allein aus diesem zurückzukehren, was ihn dann kurzzeitig in das freilich morsche Arresthaus der Kreisstadt Illertissen brachte. Solcherart war der Ursprung der ansehnlichen Dependence der Altenstädter Rabbinersfamilie Mayer zu Richmond in Virginia. Aber das ist eine andere Geschichte.

„... so kannst du einen König über dich setzen“

Rainer Wenzel

Wenn du in das Land kommst, das der Ewige, dein Gott, dir eingibt, du nimmst es ein, hast es in Besitz, und sprichst: Ich will einen König über mich setzen, wie alle Völker um mich her tun; so kannst du einen König über dich setzen, welchen der Ewige, dein Gott, alsdenn erwählen wird.

So übersetzt Mendelssohn den Anfang des biblischen Königsgesetzes (Dtn 17,14-20). Seine Übersetzung stimmt mit der Ansicht des evangelischen Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717-1791) überein, der in seinem *Mosaischen Recht* schreibt, Mose habe anscheinend gewünscht, „daß das Volk beständig die Staatsform einer freyen Republik bey behalten möchte. Er gab ihnen aber doch durch ein eigenes Gesetz [...] die Erlaubniß, einen König zu wählen, wenn es der einst die monarchische Regierungsform seinen Umständen gemäßer finden sollte.“ Der hebräische Text lässt sich jedoch auch anders verstehen. Nach den Rabbinen ist es nicht lediglich erlaubt, sondern geboten, einen König einzusetzen. „So sollst du einen König über dich setzen“, müßte nach diesem Verständnis übersetzt werden. Maimonides kodifiziert die Errichtung einer Monarchie entsprechend als verbindliche Halacha. An Stimmen, die dieser Ansicht widersprachen, hat es in der jüdischen Tradition nicht gefehlt. Die Auffassung, dass Gott selbst Israels König ist, legte es nahe, den Wunsch, „wie alle Völker“ einen König zu haben, als Abfall von Gott zu deuten. R. Nehorai versteht die zitierten Schriftverse nicht als halachische Norm, sondern als Hinweis auf zukünftiges Geschehen, auf das Verlangen des Volkes nach einem König in der Zeit Samuel (1 Sam 8). Abraham ibn Esra kommentiert so knapp wie entschieden: „Eine Erlaubnis“. Und nach Don Isaak Abravanel regelt das Gebot das Verfahren der Einsetzung eines Königs, ohne diese selbst vorzuschreiben. Vielmehr setzt es dem – dem „bösen Trieb“ entspringenden – Verlangen nach einem König normative Grenzen.

Mendelssohn war sich des Problems bewusst, dass ein Übersetzer sich gegebenenfalls für eine der möglichen Bedeutungen des übersetzten Textes entscheiden und andere aufgeben muss. Der seine Übersetzung begleitende hebräische Kommentar, der *Biur*, sollte sein Verständnis des hebräischen Textes rechtfertigen und zugleich in Beziehung zur jüdischen exegetischen Tradition setzen. Die Arbeit am *Biur* zum Deuteronomium vertraute er Herz Homberg (1749-1841) an. Da dessen Kommentar

Mendelssohns Ansprüchen jedoch nicht genügte, machte er sich die Mühe, ihn gründlich zu bearbeiten.

Der *Biur* zum Königsgesetz weist darauf hin, dass die Einsetzung eines Königs nach Ansicht der Rabbinen eine *Mizwa* ist. Das verlangte nach einer Rechtfertigung der Übersetzung. Die Worte „wie all die Völker um dich her tun“ erläutert der Kommentar: *Der Dienst des Königs und seine Herrschaft sind nicht gut für die Nation; aber du wirst all die Völker um dich her beneiden*. Dieser Gedanke wird im folgenden ausgeführt. Dem Wortsinn nach gelte das Gebot, einen König einzusetzen, für die Propheten, Ältesten und Richter, die Israel nach der Inbesitznahme des Landes Recht sprechen werden: *Wenn sie sehen, dass der gemeine Haufen Israels nach einem König verlangt und es ihnen als ein großes Glück und Gut erscheint, einen König in seiner Schönheit und Würde anzuschauen, der nach seinem Willen das Volk beherrscht, wie sie es bei all den Völkern um sie her sehen, [und sie sehen,] dass sie durch ihre Macht das Volk nicht länger zurückhalten und nicht unter eine ihm unerwünschte Herrschaft zwingen können, dann sollen sie ihren Willen erfüllen und einen König über sie einsetzen. Denn das ist die Weise des gemeinen Haufens: wenn er sich in den Kopf setzt, etwas in den politischen Verhältnissen zu erneuern, ruht und rastet er nicht und hat auch kein Glück, bis er seinen Willen bekommen hat. So war es auch in den Tagen des Propheten Samuel; als sie sich einen König erbaten, kränkte das diesen Propheten und er betete zum Ewigen, und der Ewige sagte ihm: Nicht dich haben sie verschmäht, sondern mich haben sie verschmäht, dass ich über sie regiere (1 Sam 8,7). Und dennoch sagte er ihm: Höre auf ihre Stimme und setze einen König über sie ein.*

Der Gedanke, dass Gott, um seine Absichten zu erreichen, die Natur des Menschen nicht verändert, sondern ihr seine Gesetzgebung anpasst, ist nicht neu. Nach Maimonides gebot Gott Israel den Opferkult, weil sie diese unter den Völkern übliche Form der Gottesverehrung gewohnt waren und aufzugeben nicht bereit gewesen wären. Levi ben Gerschon interpretiert die Zustimmung Gottes zur Einsetzung Sauls als Einlenken. Zwar würde die monarchische Herrschaft Israel keinen Nutzen bringen, vielmehr schaden, aber da es Samuel unmöglich war, das Volk von seinem Willen abzubringen, erwählte Gott den Vollkommensten unter ih-



nen zum König, *damit es sein Walten sei, das Volk dazu anzuleiten, dem Ewigen zu dienen.*

Der *Biur* stellt die Monarchie zwar als eine der nach dem jüdischen Recht zulässigen Herrschaftsformen dar, was ausreichen würde, um die Übersetzung Mendelssohns zu rechtfertigen. Doch das Begehrn der Volksmenge ist an sich verwerflich, es schafft erst eine Situation, von der die Anwendung des Königsgesetzes abhängt. Eine antimonarchische Tendenz wird auch deutlich, wenn das an den jüdischen König gerichtete Verbot, viele Pferde zu hal-

ten, im genauen Gegensatz zur halachischen Tradition auf die Streitmacht des Herrschers ausgedehnt wird: *Ebenso nicht für den Krieg, damit er nicht auf seine Wagen und Reiter vertraue und unnötig viel Krieg führe.* Hier hat die Erfahrung der Kriege der europäischen Monarchien und der den Untertanen aufgebürdeten Last der stehenden Heere dem Exegeten die Feder geführt. Er vermeidet es jedoch, eine republikanische Verfassung einer monarchischen ausdrücklich vorzuziehen, so wie das Abravanel drei Jahrhunderte zuvor getan hatte.

Die schwierige Stellung in der Mitte

Samuel Holdheim als Prediger

Thomas Kollatz

Gewiss kannte das 19. Jahrhundert begnadeter Kanzelredner als Samuel Holdheim, aber wenige maßen dem Predigtamt so hohen Wert bei. Als Prediger wollte Holdheim der unter der Kanzel versammelten Gemeinde zum Bewusstsein ihrer selbst verhelfen. Der Prediger „soll der ganzen Gemeinde vorstehen, die ganze Gemeinde vor Gott und der Welt vertreten, aus dem Gesamtbewußtsein der ganzen Gemeinde sprechen“.¹ Keine leichte Aufgabe – doch Holdheims zahlreiche Predigten belegen das Bemühen, diesem Mittleramt gerecht zu werden. Nachdem er 1847 das Landesrabbinat Schwerin aufgegeben hatte, um als Rabbiner und Prediger der radikalen Berliner Reformgemeinde anzutreten, repräsentierte er die umstrittenste Gruppierung im zeitgenössischen Judentum. Für die Orthodoxie stand die Berliner Reformgemeinde bereits außerhalb des Judentums, während gemässigte Reformer deren Positionen als zu extrem ablehnten und die preußischen Behörden – seit jeder jedem Radikalismus abhold – die Konflikte im Berliner Judentum mit steter Sorge um die öffentliche Ordnung beobachteten. In die Mitte dieser turbulenten Konstellation gestellt, bemühte sich der Kanzelredner Holdheim die Legitimität der Reformgemeinde als jüdische religiöse Gemeinschaft zu belegen.

Das folgende Schreiben – bewahrt in den Aktenbeständen des Geheimen Staatsarchivs² – begleitet zwei über 600 Seiten starke Bände mit Predig-

ten, die Holdheim auf der Kanzel der Reformgemeinde vorgetragen hat. Empfänger waren der Innenminister und – mit gesondertem Schreiben – der Minister für religiöse Angelegenheiten.

Hochwohlgeborener, Hochgebietender Herr Geheimer Staats- und Minister des Inneren!

Wenn ich mir erlaube Eur. Excellenz die beifolgenden zwei Bände meiner, bei dem öffentlichen Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde gehaltenen Predigten ganz gehorsamst zu überweisen, und daran die ganz ergebenste Bitte zu knüpfen, daß Eur. Excellenz dieselben eines Einblickes würdig mögen, so geschieht das in der festen Zuversicht, daß ein solcher Einblick hinreichen wird, Eur. Excellenz davon zu überzeugen, daß der Lebensgrund, auf dem unsere Gemeinde steht, kein anderer als der Religion und des Glaubens an den einzigen, heiligen, persönlichen Gott, wie derselbe in der Bibel unseren ältesten Vätern offenbart, und von dem ganzen nachbiblischen Judenthum mit unbeugsamer Treue festgehalten worden ist, sei, und daher weder mit dem modernen philosophischen Radicalismus noch mit christkatholischen und freigemeindlichen Theorien, welche das sogenannte Prinzip der modernen Bildung, das reine sittliche Menschenthum ohne überweltlichen persönlichen Gott, ohne persönliche Unsterblichkeit, ohne Religion in dem historisch allein berechtigen Sinne des Wortes, zur Geltung bringen wollen, verwechselt werden dürfte ... Wenn wir



¹ Samuel Holdheim, Zuruf an die israelitische Gemeinde in Frankfurt an der Oder... (15. August 1840), Schwerin 1841, S. 12

² Deutsches Zentralarchiv (M), Rep. 77, Tit. 1021, „Stadt Berlin. Judensachen“, No. 62 Vol. 2., 1823-1856

zwischen talmudischer Schrifterklärung und pharisäischer Veräusserlichung der Religion auf der einen, und moderner Religionslosigkeit auf der anderen Seite, unsere schwierige Stellung in der Mitte einnehmen und gegen beide Richtungen gleich sehr an kämpfend, nach einer zwar geschichtlichen und positiven, aber innerlichen geistig verklärten Religiösigkeit ringen, so dürfen wir von der Gerechtigkeit fordern, daß sie diese unsere Stellung nicht verkenne, und sie nicht mit Richtungen und Bestrebungen identifizieren möge, gegen welche wir mit all denjenigen Religionspartheien, die auf dem positiv-historischen Grunde der Anbetung und Verehrung eines heiligen persönlichen Gottes stehen, in einen nie auszugleichenden Kampfe uns befinden. Als Prediger der jüdischen Reformgemeinde halte ich es für meine Pflicht, von diesem festen Bekenntnischarakter unserer religiösen Gemeinschaft, gegenüber so vielen Verwirrungen der Zeit, vor den höchsten Behörden unseres theuren Vaterlandes Zeugnis abzulegen, in der Hoffnung, daß dasselbe in Gnaden aufgenommen werden wird.

In tiefster Hochachtung Eur. Excellenz ergebenster Diener

*Dr. Samuel Holdheim, Rabbiner und Prediger
der jüdischen Reformgemeinde hier.
Berlin, den 27. Januar 1853.*

Holdheims Vorhaben mittels der Predigten die Reformgemeinde vom Ruch des religiösen Radikalismus freizusprechen und sie in der ‚golden‘ religiösen Mitte zu positionieren, misslingt für dieses Mal. Ein behördlicher Vermerk belegt das anhaltende Misstrauen: „wenn der Holdheim durch diese Predigten die Vortrefflichkeit der Ansichten dargethan zu haben glauben sollte, denen die Reformgemeinde zugethan ist, so wird dieser Zweck meines Erachtens durch das Buch in keiner Weise erreicht.“ Immerhin maß die preussische Ministerialbürokratie den Kanzelreden noch einige Aussagekraft über die Befindlichkeit dieser religiösen Gruppierung bei. Heutzutage zählt die Synagogenpredigt des 19. Jahrhunderts noch selten zu den bevorzugten Forschungsfeldern innerhalb der Jüdischen Studien, was angesichts des hohen Anklangs, dessen sich ‚wohlgeordnete‘ Predigten in deutscher Sprache in allen Lagern des deutschen Judentums erfreuten, zumindest verwundert. Eine ausgewogene Betrachtung Samuel Holdheims wird die Predigten nicht außen vor lassen können. Er hat sich nicht nur mit zahlreichen Gutachten, Gelegenheitsschriften und Zeitungsbeiträgen in die zeitgenössischen innerjüdischen Debatten eingemischt, sondern sich zur Entfaltung und Vermittlung seiner Auffassung des Judentums in der Moderne vor allem der Predigt bedient.

Ein Jiskor für die Märzverfolgten

Aubrey Pomerance

Für die Juden in Deutschland, wie auch in anderen Staaten Europas, waren die Revolutionsergebnisse von 1848 von Licht und Schatten begleitet. Einerseits wurde in der Mehrzahl der Territorien ihre volle Emanzipation gefordert und vielerorts, wenn auch meist nur vorübergehend, verwirklicht. Andererseits kam es im Zuge der Revolution und als Reaktion auf die vollzogene Gleichberechtigung zu schweren Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung. Nachdem diese Ende Februar 1848 im Elsaß ihren Anfang genommen hatten, wurden in den ersten Märzwochen zahlreiche Ortschaften in Baden, Württemberg, Bayern, Kurhessen und Hessen-Darmstadt zu Schauplätzen anti-jüdischer Exzesse.

Von bisher unbekannten Vorkommnissen in Hessen-Darmstadt berichtet eine Quelle, die zu der Gattung gehört, in der seit Jahrhunderten der Opfer zahlreicher Verfolgungen gedacht wurde: ein Memorbuch aus dem südöstlich von Frankfurt am Main liegenden Babenhausen. Die Handschrift, *Sefer ha-sikchronot*, „Buch der Erinnerungen“, betitelt, ist als 50seitige Papierkopie in den Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem aufbewahrt (Inv 6061). Geschrieben im Jahre 641 (1880/1881) von Ascher, Sohn des Menachem, Schreiber des Anschel Rothschild in Frankfurt am Main, wurde sie, wie das Titelblatt weiter mitteilt, aus einem älteren Memorbuch von Kursiv- in Quadratschrift kopiert, zur Erinnerung an die Familien-



mitglieder der sechs genannten, in Frankfurt, Aschaffenburg und Babenhausen ansässigen Spender der Handschrift. Ohne die sonst in Memorbüchern vorhandenen schabbatlichen Gebete beginnt sie mit dem Gelehrtennekrolog, gefolgt von dem Martyrologium. Der sich anschliessende lokale Nekrolog zählt 81 zum Teil ausführliche Seelengedächtniseinträge, datiert zwischen 1679 und 1908, der letzte für den Vorsteher des Babenhausener Vereins für Krankenbesuche, Kalonymos Avraham, Sohn des Schlomo.

Das Martyrologium, das neben den üblichen in die Seelengedächtnisse eingebetteten Orts- und Ländernamen auch die Namen von Märtyrern aus Mecklenburg (1492) und der Mark Brandenburg (1510) nennt, schließt mit der hier in voller Länge wiedergegebenen Beschreibung der anti-jüdischen Ausschreitungen, die sich zwischen März und September in einigen Orten Hessen-Darmstadts ereignet hatten. Ein Unikum – in keinem anderen mir bekannten Memorbuch wird auf die Revolutionsergebnisse von 1848 Bezug genommen oder hingewiesen.

Die negative Haltung der orthodoxen Babenhausener Gemeinde gegenüber der Revolution ist unverkennbar. Nirgends ist von Freiheit für die Juden die Rede, und es findet sich keine Spur einer Deutung der anti-jüdischen Ausschreitung als „Blutweihe für Deutschlands Freiheit“, wie es in der orthodoxen Zeitschrift *Der Treue Zionswächter* geheißen hatte. Indem der Bericht als Text des Andenkens an die Juden in ganz Deutschland am Ende eines Martyrologiums erscheint, stellt er die Revolution in die lange Reihe von Verfolgungen, welche die Juden in Deutschland erlitten hatten. Und obgleich weder sprachlich noch inhaltlich ein klassisches Jizkorgebet, erhält diese Beschreibung doch durch die zum Schluss festgesetzte synagogale Rezitation den Stellenwert eines liturgischen Textes, der im Gedächtnis der Gemeinde bewahrt werden soll.

Der Bericht, hauptsächlich deutsch geschrieben, weist neben den Datumsangaben nach dem jüdischen Kalender einige hebräische Worte auf, die hier in Klammern – nicht in ihrer schwer rekonstruierbaren lokalen aschkenasischen Aussprache – wiedergegeben werden, sowie vereinzelt grammatische, syntaktische und orthografische Ungereimtheiten. Vermutlich im Jahr 1848 verfasst, bietet er auch ein interessantes Beispiel für lokale Sprache, in der der Übergang zum Deutschen offensichtlich

nicht gänzlich vollzogen ist. Schließlich ist er, abgesehen von den in arabischen Ziffern angegebenen bürgerlichen Daten, in hebräischen Lettern niedergeschrieben.

Zum Andenken aller Jehudim in ganz Deutschland

Im Jahr 608 entstand in ganz Deutschland Freiheit, welches Zahl (minjano) des Jahrs war nämlich cheres (wohl das hebräische cherut, „Freiheit“, hier chet, resch, tau geschrieben, den Buchstaben des jüdischen Jahres 608 entsprechend und mit zere punktiert), am Tag des heiligen Schabbat, Wochenabschnitt Wa-jaqhel, welches der Wochenabschnitt Scheqalim ist – 6/4/48 – (richtig wäre 6/3/48!) wurde in Darmstadt die Press(e)freiheit erteilt, worauf die Bedrängnisse Israels (zarot 'al jisra'el) anfingen, nämlich (am) Ausgang des heiligen Schabbat hat man in Mörfelden, Trebur, Pfungstadt und mehrere Orten die Jehudim wollen ihr Vermögen ('aschirut) nehmen und hernach vertreiben (megaresch) sein oder – der Name möge uns beschützen (haschem jischmerenu) – gar getötet (memit) sein, (am) Tag 2, der 2. des Neumonds des Zweiten Adar – 6/4/48 – ist die Freiheit aller Art erteilt worden, worauf das Volk so wild wurde, dass das Militär selbst dem Monarch nicht mehr treue war. Darauf fing es an in mehreren Orten wie oben gemeld(et), aber hier war es ruhig bis zum heiligen Schabbat, Wochenabschnitt Balak, 14. Tammus – 15/7/48 – da hat sich ein Nichtjude ('arel) selbst erhängt, worauf man ein Vorwand (pitchon-pe) suchte, um an die Jehudim zu kommen. Bei Tag hat man einige misshandelt auf öffentlicher Straße, einige sind auf drei Stunden am Schabbat (3 schaot be-schabbat) gegangen, um zu entkommen; am Ausgang des Schabbats haben die Bedrängnisse (zarot) sich vergrößert, dass vier Israeliten (arba' bar jisra'elim) zwanzig Fuß hoch von einem Dach herunter gesprungen sind und sind hernach auf zwei Tag lang in Langstadt geblieben wegen Furcht. Am Tag 2, 20. Elul – 18/9/48 – war in Frankfurt Revolution, das mehrere angesehene Leute auf öffentlicher Straße getötet wurden, am Rosch Haschanna und Jom Kippur hatte man an vielen Plätzen Angst (mora) vor Angriffe und wollten zu Hause ihre Gebete (tefillot) verrichten.

Man hat es für Schuldigkeit erachtet, solches an Schabbat vor Schavuot und an Schabbat, wann jedes mal bei der Seelenfeier (maskir neschamot), auch dieses abzulesen.

Von der Würde des Traums der Integration

Ein unveröffentlichter Brief von Mally Dienemann an Gerhard Kittel 1933

Christian Wiese

In Frühjahr 1933 begrüßte der renommierte Tübinger Theologe Gerhard Kittel, dessen Forschungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte in den Jahren der Weimarer Republik auf Grund seiner positiven Bewertung des rabbinischen Judentums unter jüdischen Gelehrten als Hoffnungszeichen für eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Christen und Juden galten, in seiner Schrift *Die Judenfrage* die Entrechtungspolitik der Nazis. Auf der Grundlage theologischer Stereotypen und antisemitischer Vorwürfe gegen das aus seiner Sicht für den geistigen und sittlichen Verfall des „Deutschstums“ verantwortliche liberale „Assimilationsjudentum“ entwarf Kittel eine Geschichtstheologie, die die Einführung eines „Gast- und Fremdenrechtes“ für alle deutschen Juden als „ein von Gott gewolltes und darum bejahtes und anerkanntes Leid“ rechtfertigte. Er kennzeichnete die Juden als Angehörige einer fremden Rasse und einer fremden, fluchbeladenen Religion – Vorstellungen, die er später als Mitarbeiter des „Reichsinstituts für die Geschichte des neuen Deutschlands“ verschärft fortentwickelte.

Kittels Pamphlet blieb nicht unwidersprochen, denn viele Juden empfanden es als unübersehbares Signal für ihre Preisgabe selbst durch Intellektuelle, die bis dahin ihre Integration in die deutsche Gesellschaft bejaht hatten. Als öffentliche Reaktion ragt der „Offene Brief“ heraus, in dem Martin Buber seinen Kollegen fragte, ob der von ihm geforderte jüdische „Gehorsam unter die Fremdlingschaft“ bedeute, dass die deutschen Juden ihre Difamierung „nicht bloß als Gottes gerechte Schikung, sondern auch als der Menschen gerechte Tat zu betrachten hätten.“ Wie sehr Kittels Zukunftsperspektiven die vom zunehmenden Terror der Nazis erschütterten deutschen Juden herausforderte, zeigt ein bisher unveröffentlichter Brief, den Mally Dienemann, die Frau des damaligen Offenbacher Rabbiners Max Dienemann, am 20. August 1933 an den Tübinger Neutestamentler richtete (das Original befindet sich im Nachlass Dienemanns im Archiv des Leo Baeck Institute, New York, unter der Signatur AR 3052). Dienemann war in der Weimarer Zeit ein einflussreicher Vertreter eben dieses von Kittel verteuften liberalen Judentums, zugleich ein kritischer Beobachter der Forschung seines christlichen Kollegen – möglicherweise ein Grund dafür, dass seine Frau sich mit folgendem Brief an Kittel wandte:

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich habe versucht, Ihre Broschüre vorurteilsfrei zu lesen – soweit es einer Jüdin möglich ist. Sie gehen vom Biologischen aus, und von ihm ausgehend übersehen Sie, so glaube ich, das, was doch mit Blut und Rasse bestimmt mitspricht, nämlich die Wirkung der Umwelt, des Klimas, der Landschaft.

Sie wenden sich gegen unsere Assimilation. Ja, wie sollte sie nicht eintreten, wenn wir Jahrhunderte unter demselben Himmel mit Deutschen gelebt haben, dieselbe Landschaft geliebt haben, und von dem uns ernährten, was deutscher Boden hervorgebracht?

Das wäre der physische Einfluss. Wie aber ist es möglich, dass ein Deutscher seine herrliche Sprache und ihre Kraft, zu formen, so gering einschätzt? Sollte es ganz abgleiten von uns Juden, dass wir durch Jahrhunderte Deutsch gesprochen, gedacht, geträumt haben? Prätzt denn die Sprache, die wir – Sie können nicht anders als zugeben – schon mit der Muttermilch in uns eingesogen haben, weniger als das Blut? Ein geistiger Deutscher muss doch den Einfluss des Geistes mindestens für ebenso wichtig halten wie den des Blutes und der Rasse.

Sie raten uns, die Fremdlingschaft gläubig und gehorsam aufzunehmen und aus der Ergebung die Kraft zu schöpfen, das Schicksal, das uns bereitet wird, zu ertragen. Wie wäre es Ihnen und uns allen gewesen, wenn etwa 1918 nach dem schändlichen Vertrag von Versailles ein Franzose zu uns Deutschen gesagt hätte, es war Gottes Wille, dass ihr das erleiden müsst, nehmt es als Gottes Fügung hin und tragt es mit Geduld?

Ist es nicht überhaupt ein merkwürdig Ding mit dem, was man einer Gesamtheit als ihr dauerndes Schicksal vorhält? Wie hat es z. B. mit anderen grossen Deutschen Goethe von den Deutschen gesagt: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens. Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.“ Und doch hat man sich selbstverständlich nicht dabei beruhigt und das als Schicksal hingenommen, sondern hat es als Gott gefällige Frömmigkeit erfasst, das Schicksal, soweit es am Menschen liegt, zu meistern.

Und dann, wenn uns nach Ihren Worten eine Fremdlingschaft zugesetzt ist, dann noch lange kein Pariatum unter den Völkern, zwischen die uns Gott gefügt. Reden wir gar nicht von dem Beitrag zur Kultur in allen Ländern, in denen wir lebten; er ist

Mally Dienemann
und Familie beim
Schabbatempfang



uns gern erwiesener Dank gewesen. Nehmen wir Ihre Terminologie von Gast und Wirtsvolk an, so scheint mir der schönste Lohn für jede Gastfreundschaft und gleich ehrenvoll für Wirt und Gast, wenn der Guest sich einfügt als Kind des Hauses. Vielen von uns schien dieser Zustand erreicht. Und wenn das ein Irrtum und ein Traum war, ist es darum ein ehrloser und schimpflicher gewesen?

Mally Dienemann

Mit ihrer beschwörenden Verteidigung der Selbstverständlichkeit und Berechtigung der „Assimilation“, dem Protest gegen das dem deutschen Kulturvolk unangemessene Rassedenken, der Identifikation mit der deutschen Sprache, dem Stolz auf den jüdischen Beitrag zur europäischen Kultur und dem spürbaren Schmerz über das Zerbrechen des Traums von der Integration in die deutsche Gesellschaft brachte Mally Dienemann stellvertretend die Empfindung der meisten deutschen Juden angesichts der nationalsozialistischen Entrechtungspolitik zum Ausdruck. Dass eine Frau, wenn auch die Gattin eines Rabbiners, einem renommierten christlichen Theologen, der sich den Nazis als berufener Interpret der „Judenfrage“ andiente, ihren Widerspruch entgegenhielt, war alles andere als selbstverständlich. Obwohl – oder vielleicht gerade weil – ihr Brief ein rein persönliches Zeugnis war,

das keinen Anspruch auf öffentliche Wirkung erhob, bietet er ein bemerkenswertes Beispiel für den geistigen Widerstand, den, wie Marion Kaplan in ihrem Buch *Between Dignity and Despair* gezeigt hat, vor allem auch jüdische Frauen gegenüber der Wirklichkeit der Nazi-Verfolgung bewiesen haben. Das vielleicht Bewegendste an diesem Zeugnis deutsch-jüdischen Selbstverständnisses liegt in der für den Befürworter einer geschichtstheologisch verbrämten Bejahung politischer Gewalt beschämenden Schlichtheit, mit der die Verfasserin eine auch von den Nazis unzerstörbare Würde des jüdischen Traums von der Integration in die deutsche Gesellschaft in Anspruch nahm. In ihren im Archiv der Bibliothek der Harvard University aufbewahrten Memoiren schilderte Mally Dienemann später die Erfahrung der Entrechtung in den dreißiger Jahren, die Emigration ihrer drei Töchter, den Schmerz über den Tod ihres Mannes, der 1939, drei Wochen nach der Auswanderung nach Palästina, an den Folgen seiner Misshandlung im KZ Buchenwald starb, ihr eigenes Überleben. Angesichts ihres Lebensschicksals ist dieser Brief ein Zeugnis dafür, wie eng das Zerbrechen des Traums, dessen Recht sie verteidigte, auch mit der Preisgabe des deutschen Judentums durch einflussreiche Gestalten wie Kittel zusammenhang. Dass dieser sie offenbar keiner Antwort würdigte, kann auf diesem Hintergrund kaum überraschen.

Linguistisches Talent

Andrea Schatz

Moritz Steinschneider war 28 Jahre alt, als er am 4. Oktober 1844 „in der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten zu Dresden“ einen Vortrag hielt über *Die fremdsprachlichen Elemente im Neuhebräischen und ihre Benutzung für die Linguistik*. Der Text – 1845 in Prag gedruckt – knüpft an eine mittelalterliche, im Grunde sogar biblisch verankerte Tradition an, die von den Maskilim des 18. Jahrhunderts neu belebt worden war: in der Einleitung wird Sprachgeschichte als politische Geschichte, die Geschichte jüdischer Vielsprachigkeit als Geschichte des jüdischen Volkes skizziert. Auf behutsame, doch bestimmte Weise bringt Steinschneider Vielsprachigkeit und

Sprachkenntnis nicht nur mit der Gewalt in Verbindung, die jüdisches Leben in der Diaspora trifft, sondern auch mit Neugier, kultureller Beweglichkeit und Stärke, mit spezifischen Fähigkeiten der Rezeption, Transformation und Vermittlung, die sich hier entwickeln. Sein Narrativ von der jüdischen Diaspora lässt sich ohne weiteres im Kontext gegenwärtiger Überlegungen zu „diasporas“ neu entziffern.

Gleich zu Beginn seines Vortrags kombiniert Steinschneider Motive des Exils mit Motiven der Migration, er verknüpft Nation nicht mit Ausschließung, sondern mit Aufgeschlossenheit, nicht mit „roots“, sondern mit „routes“ (Paul Gilroy), er

erklärt die jüdische Nationalliteratur zum „portativen Vaterland“, und schließlich kennt er neben dem Blick der Herrscher auch dessen unbefangene Erwiderung, die distanzierte Beobachtung: *das Idiom der neuhebräischen Literatur [gibt uns] das treueste Bild eines von Land zu Land getriebenen, oder freiwillig wandernden, Umgestaltungen der Kultur und Wissenschaft in sich aufnehmenden Stammes, der in seiner religiösen und sittlichen Anschauungsweise von Welt und Geschichte den idealen Mittelpunkt, in seiner Literatur ein ideales Vaterland mit sich trägt und bewahrt. Perser, Araber, Griechen, Römer und romanische Abstammende, Germanen und Slaven hat der Jude in ihren Gebieten und als Gebieter kennengelernt, ihre Länder, Sitten und Wissenschaften oft ganz unbefangen beobachtet, zum Theil in sich aufgenommen und eigenthümlich reproducirt, in ihnen, gewöhnlich modifizirten, Sprachen gesprochen und geschrieben, und wie sollte seine Nationalliteratur, die neuhebräische, von solchen Einflüssen sich frei erhalten haben [...] (S. 5).*

Die erzwungenen oder freiwilligen Wanderungen, die Unbefangenheit der Beobachtung, der Rezeption und modifizierenden Integration neuer kultureller Elemente findet ihren genauesten Ausdruck in der Mehrsprachigkeit der Juden: *Wenn z. B. der Gottesdienst mehr oder minder die alten, typisch gewordenen, Gebete in allen Weltgegenden [...] beibehielt, während das profane Leben sich der Landessprache hingab, aber sie mit hebräischen Ausdrücken aus dem Kreise der Religion [...] wie den Aufzug eines Gewebes durchkreuzte; so mußte sich bald ein sprachliches Amphibienleben entwickeln [...] (S. 6).* Ein sprachliches Amphibienleben? Zu Steinschneiders, kaum mit Sinn fürs Ambivalente begabten Zeiten war „Amphibienleben“ ein negativer Begriff, doch Steinschneider fügt eine Fußnote an, die ihn positiv wendet: *eine doppelte Sprache ist dem Juden ein so natürliches Verhältniß, daß er es, wie andere solche, auf die Vorzeit überträgt. So meint R. Juda ha-lewi [...] Abraham habe Aramäisch als profane, Hebr. als „heilige Sprache“ gebraucht.*

Die Behauptung, dass eine doppelte Sprache ein natürliches Verhältnis sei, ist gewiss in vieler Hinsicht erstaunlich, hier vor allem, weil sie keinerlei Wissen mehr verrät von den Schwierigkeiten mit der Zweisprachigkeit, die in vielen hebräischen und jiddischen Texten jahrhundertelang artikuliert wurden waren. Jehuda ha-Levis freundliches Bild jüdi-

scher Zweisprachigkeit (*Ha-Kuzari* II, 68), das er vor die Geschichte der jüdischen Nation setzt, war im 18. Jahrhundert fast völlig verdrängt worden durch die Gleichsetzung jüdischer Mehrsprachigkeit mit Stammeln, Sprachlosigkeit und dem kulturellen Elend des Exils. Als glänzendes Gegenbild trat die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit von Sprache, Ort und Nation in den Vordergrund.

Doch Steinschneider überrascht – mit einer letzten, summarischen Feststellung zur jüdischen Sprachgeschichte: „So ward der Jude eine lebende – freilich oft stammelnde – Polyglotte“ (S. 7). Der Akzent liegt natürlich auf „Polyglotte“, doch hergehoben wird auch, durch Sperrung im gedruckten Text, das Stammeln, dieses Motiv sprachlicher Fremdheit, Verfremdung und Befremdung im Exil. Steinschneider erkennt die Spuren der Fremde in den Sprachen der Juden an – am nachdrücklichsten in der Passage, die seinen Satz über das „Amphibienleben“ mit dem über die „stammelnde Polyglotte“ verbindet: *so mußte sich bald ein sprachliches Amphibienleben entwickeln – welchem der Jude sein bekanntes linguistisches Talent verdankt. [...] sie [die Nazionalliteratur] trug selbst – wie der wandernde Jude – den fremden Samen aus einem Ländergebiete in das andere, gleich wie der Wind den Samen der Pflanzen! Jemehr Anhänglichkeit der Jude an die schriftlichen Denkmäler seiner Vorzeit, seines Stammes, nährte; jemehr er zu ihrer Erforschung und Kenntniß, als einziger Erhebung über die Drangsale des Lebens, flüchtete [...]: desto unentbehrlicher ward ihm eine größere oder geringere Kunde der Sprachen und Idiome, die ihm nicht allein selbständige Literaturen seiner Glaubensgenossenschaft darboten, sondern auch der hebräischen Literatur den Stempel ihrer geistigen oder lautlichen Züge aufgeprägt hatten. – So ward der Jude ein lebende – freilich oft stammelnde – Polyglotte.*

Das linguistische Talent – für Steinschneider gewiss der Inbegriff kulturellen Talents – erscheint weder einfach als Ausdruck natürlicher Zweisprachigkeit, noch schlicht als Folge eines distanzierten, kritischen, von Fremdheit durchzogenen, unsicheren Verhältnisses zur Sprache. Vielmehr verdankt es sich beidem: dem Amphibienleben und dem Stammeln, der Fähigkeit, verschiedene Sprachen sich anzueignen, und der Unfähigkeit, ihre Fremdheit ganz zu vergessen.

Sprachliches Wissen wird bei Steinschneider zur Möglichkeit, zwischen Fülle und Verlust, Verfüh-

Das Judentum hatte sich erst zu erholen von der Treibjagd, die siebzehn Jahrhunderte lang mit ihm bis zur Atemlosigkeit angestellt wurde; es war in dieser Zeit sich selbst unkenntlich geworden, die harten Schicksalsschläge hatten es teilweise verwildert. Sein Wesen war ausgetrocknet, es mußten ihm erst Bildungssäfte zugeführt werden. Es fehlte ihm die Sprache, der lebendige Träger des Gedanken, die mußte ihm gelehrt werden [...]

Graetz 1846 – gegen Steinschneider 1844? – über das Judentum zur Zeit Mendelssohns (Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, Berlin 1936, S. 93).

rung und Bedrohung, Wanderung und Flucht/Exil, einen Zugang zur (sprachlichen) Fremde zu entwerfen, der nicht immer schon zugleich Ausgang sein soll, einen Zugang, der die Fremde nicht negiert, sondern akzeptiert – als unumgänglichen Ort, an dem es gilt, sich auszukennen und zurechtzufinden,

den, mit Hilfe der Aufmerksamkeit, der List, der Fähigkeit, rasch aufzufassen und behende zu (re-)produzieren, der strategischen Einsichten und einsichtsvollen Konstruktionen, die Wissen von den Sprachen und der Sprache bedeutet.

War Leopold Zunz ein Reformer?

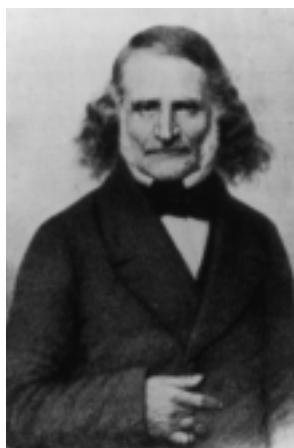
Dagmar Börner-Klein

Ludwig Geiger äußerte sich 1917 in seinem kurzen Artikel „Zunz Tätigkeit für die Reform (1817-1823) mit einem Anhang (1840)“ über die Reformtätigkeit von Zunz mit dem Satz: *Leopold Zunz, der Begründer und Meister der Wissenschaft des Judentums, war kein eigentlicher Reformer*. Er fährt fort: *der Mann, der im Jahre 1844 zum Befremden gar mancher, lebhaft und entschieden für Thefillin eintrat und der in seinem Gutachten über die Beschneidung, 1844, diesen Gebrauch als ein geradezu heiliges Gesetz betrachtete, kann mit diesem Namen nicht bezeichnet werden. Der starken Reformtätigkeit der vierziger Jahre stand er skeptisch, um nicht zu sagen feindlich gegenüber.*¹ Als Anhang veröffentlichte Geiger einen Brief von Zunz aus dem Jahre 1840 an Professor H. Horwitz, London, der Zunz offenbar gebeten hatte, ihn über Reformmöglichkeiten in der Londoner Gemeinde zu informieren. Zunz, der den Brief mehrmals überarbeitete, unterscheidet in diesem Schreiben drei Ebenen der Reform, denen er unterschiedliche Dringlichkeitsstufen zuordnet.

Zunächst weist er darauf hin, dass er sich im 24. Kapitel seiner *Gottesdienstlichen Vorträge* über das Wesen der Reform deutlich ausgesprochen habe. Er fährt erläuternd fort: *Ideen und Grundsätze müssen durch häusliche Erziehung und die öffentliche Belehrung erläutert werden, dann machen Verbesserungen sich selbst Bahn. Denn bloßes Ändern, Abschaffen und Einreißen heißt nicht reformieren, zumal, wenn eine Änderung unbegründet ist und ohne Teilnahme bleibt. Manche solcher Verbesserungen sind vielmehr Verschlümmelungen, z. B. die Verstümmelung der rezipierten Gebete, die Zerteilung des einjährigen pentateuchischen Lektionen-Zyklus, die Aufnahme christlicher Lieder in den öffentlichen Gottesdienst, die Profanierung des Sabbat, die Aufhebung des zweiten Feiertags*. Zunz erklärt

dann, es gebe manches, das sich allmählich einführen lasse, aber von der Akzeptanz des Publikums abhängig sei, so die Orgel im Gottesdienst. Zum anderen gebe es Dinge, die eine Verbesserung darstellten, so die Einführung einer öffentlichen Konfirmation der Knaben oder die „Wiederherstellung der Würde der Andachten“. Diese Änderungen oder Reformen dürften aber nur von kompetenten Personen mit Rücksicht auf die Bildungsstufe und das Bedürfnis der Gemeinde vorgenommen werden. Zunz formuliert diesen Punkt unmissverständlich: *Seichte Halbwisser richten nichts aus und Heuchler und Egoisten und Finsterlinge stiften nichts Gutes, aber Beruf und Eifer, Frömmigkeit und Liebe zu Israel werden Berge versetzen und Wunder verrichten. Das Verhältnis zwischen dem Prediger und dem Vorstand muß ein geregeltes, aber ehrenhaftes sein.* Zunz stellt aus diesem Grund die gute Bildung als Ausgangspunkt aller möglichen Verbesserungen in den Vordergrund: *Als den Grund des ganzen Gebäudes betrachte ich die Schule, die das werdende Geschlecht für fortschreitendes Judentum, also für angemessenen Gottesdienst heranbilde. Alle Verbesserungen, die aus dem Bedürfnisse einzelner hervorgehen, sind eitel, wenn der Jugend nicht Verehrung der Religion, Liebe zum Judentum, echte Bildung, Achtung ihrer selbst eingeflößt und sie ohne Kenntnis der hebräischen Sprache, ohne Kunde von dem nationalen Altertum aufgezogen wird. Was in dieser Schule, wie es gelehrt wird, der innige Zusammenhang von Schule und Synagoge, die Beförderung zeitgemäßer Reform, dieses so wichtige Element darf darum nicht dem Zufall preisgegeben werden.*

Ludwig Geiger bezeichnet diesen Brief von Zunz als *merkwürdige(s) Aktenstück(, das) beweist, daß Zunz der Reform des Kultus keineswegs abgeneigt war. Man muß bei der Würdigung des eigenar-*



Leopold Zunz

tigen Gutachtens besonders bedenken, daß es nicht für deutsche, sondern für englische Verhältnisse bestimmt war.¹

Diese Einschätzung Geigers hält bei einer Prüfung der Quellen nicht stand. Samuel S. Cohon schildert daher in seinem Artikel „Zunz and Reform Judaism“ Veränderungen und eine Entwicklung in Zunz' Haltung. Noch in seinen *Gottesdienstlichen Vorträgen* habe Zunz ein ambitioniertes Reformprogramm vorgestellt, an dessen Umsetzung er geglaubt habe. Geändert habe sich seine Einstellung allmählich, um sich dann nach seiner Ernennung zum Direktor des Lehrerseminars im Jahr 1840 vollends zu wandeln: *On accepting this position, he introduced strict Kashrut into his home, not as a concession to public sentiment, but out of the new conviction that was born in him, and as an expression of his changed attitude towards Reform. In contradistinction to the growing emphasis by the Reformers on the universal elements in Judaism, he came to regard the national consciousness as the power that preserved Judaism. As an adherent of Judaism, he must follow the norms, sanctions, and usages, which obtain among the Jewish people. With the passing of the years and with his complete absorption in his scientific research, Zunz became alienated from the course of events in the camp of Reform. The movement appeared to him to have taken a dangerous turn away from the authentically Jewish – what Zunz designated as the „national“.*² Cohon verweist als Quelle für seine Interpretation auf die 1822 von Zunz gehaltene Predigt über die Tefillin, die er 1843/44 drucken ließ, sowie auf das 1844 von Zunz verfaßte Gutachten über die Beschneidung. Geiger wie Cohon beziehen sich also auf dieselben Texte – Grund genug, sich die wesentlichen Argumentationspunkte der Predigt wie des Gutachtens noch einmal genau anzusehen.

Zunz beginnt seine Predigt mit dem Satz: *Da ich mich umschauete in Israel und die Werke der Menschen sah, die Schwäche, mit der sie gross thaten, und die Verirrungen eines vom Dünkel bestochenen Verstandes, fing ich an nachzusinnen, was wohl ihr Auge lenken könnte, dass es sich aus dem eitlen Schlamm zum Anschauen göttlicher Hoheit erhebe.* Gleich zu Beginn definiert Zunz das Ziel: Es geht letztlich um die Schau Gottes. Diese Schau kann nur geistig sein und nicht an einem Zeichen festgemacht werden. Dennoch können Zeichen sinnvoll sein: *Wenn auch, indem wir Gottes Zeichen an uns*

tragen, nicht der lautere Himmel in unser Gemüth einzieht, so werden wir doch an ein Himmliches gemahnt: an Glaubens- und Leidensbrüder. Zeichen sind damit für diejenigen bestimmt, die sich als „Brüder“ erkennen sollen. Das Zeichen ist Symbol für sittliche Kraft, Selbstüberwindung und ausharrende Treue. Allerdings trifft dies nur dann zu, wenn die symbolische Handlung kein bloß Äußerliches bleibt, sondern das Innerste desjenigen trifft, der sich auf das Zeichen einlässt: *Die symbolische Handlung hat aufgehört, ein blos Äußerliches zu sein, möchtest du, was dich erschüttert, als leere Zeremonie verabschieden?* Die Frage, die sich der Zuhörer zu stellen hat, lautet demnach, ob er durch Anlegen der Tefillin in seinem Innersten erschüttert wird. Wenn nicht, verkommt die Handlung zur leeren Zeremonie, und diejenigen, die diese vollziehen, werden zur Anfechtung für andere: *Viele zwar, die der Unverstand an leere Satzungen geschmiedet, oder die statt des Brauchs nur Missbrauch fanden, verzweifelten an Israels Lehre und dem eigenen Heil und verriethen beides.* Viele wurden unserm ehrwürdigen Alterthum entfremdet. *Hätten sie Liebe gehabt, sie würden treu geblieben sein und hold.*³ Hier meint Zunz nicht etwa diejenigen, die sich als Reformer oder Kritiker vom orthodoxen Judentum abgewendet haben. Er meint diejenigen, die ohne innere Anteilnahme oder Ergriffenheit Zeremonien vollziehen. Sie sind in Wirklichkeit diejenigen, die untreu geworden sind und damit andere aus ihrer Mitte stoßen. Sie sind auch ungebildet und können die Tradition darum nicht fortführen: *Die königliche Sprache, die zu den Propheten geredet, liegt im Staube, unverstanden von den Kindern, die sie an ihren Brüsten gesäugt; die Kinder aber treten ihre Wiege mit Füssen und spotten der alten Mutter; darum wäre es wohl schön, wenn wir unsere Gebräuche in Ehren hielten, wenn wir uns bemüheten, der heiligen Lehre und der heiligen Sprache die Herzen wieder zuzuführen.* Wer nur Jiddisch zu sprechen versteht, die Texte der Bibel aber nicht lesen kann, dem wird, so Zunz, innere Ergriffenheit beim Anlegen der Tefillin unerreichbar sein. Rückkehr zu dem Signal der Treue und Rückkehr (zum Eigentlichen) werde das Wahrzeichen an der Hand und zwischen den Augen, fordert Zunz im Schlußsatz seiner Predigt über die Tefillin. Geiger wird Zunz wohl mißverstanden haben, wenn er darin lediglich eine Kritik an denjenigen sieht, die sich gänzlich von den alten Traditionen abgewendet haben. Zunz

¹ Liberales Judentum, Bd.9, S. 113.119.120

² HUCA 31 (1969), S. 251-276, hier S. 268

³ Gesammelte Schriften (GS) II, S. 172-175



Ludwig Geiger

4

*Gesammelte Schriften (GS) II,
S. 199-202*

5

*Die Organisation der Israeliten
in Deutschland, S. VII. IX*

spricht zu den orthodoxen Glaubensbrüdern und liest vorwiegend ihnen die Leviten.

Ähnlich „sophisticated“ argumentiert Zunz in seinem Gutachten über die Beschneidung. Diese ist – wie auch der Schabbat – „eine Institution und keine blosse Zeremonie“, „ein sichtbarer Akt der Übertragung und Vererbung des göttlichen Gesetzes“. Die Beschneidung ist eine Grenzlinie, „die den jenseits Befindlichen als einen Ausgeschiedenen erkennen lässt“. So klar wie dies formuliert ist, so mißverständlich ist der in diesem Zusammenhang von Zunz niedergeschriebene und viel zitierte Satz: *Eine mit der Verläugnung des Talmud und des Messias, d.i. mit dem Aufgeben von Vergangenheit und Zukunft verbundene Abschaffung der Beschneidung schneidet das Leben des Judenthums mitten entzwei; ein Selbstmord ist keine Reform.* Die Beschneidung ist ein moralisches und historisches Band: „wer es zerreißt, der hat sich durch diese Handlung losgesagt. Dennoch, so Zunz, darf aufgrund der Gewissensfreiheit eine Privatperson eine abweichende Meinung über Talmud, Messias, Beschneidung vertreten. Aber ein, Behufs concreter Opposition, gegen Schrift, Tradition und Messiasglauben handelnder Verein der für den Abfall wirbt ... hat durch Wort und That sich gegen seine Kirche verschworen, und kann nicht zugleich fordern, von ihr anerkannt zu werden.⁴ Zunz hatte diesen Gedanken bereits in der Schrift *Die Organisation der Israeliten in Deutschland* niedergelegt, die er für L. L. Hellwig konzipiert hatte und die auch unter Hellwigs Namen 1819 in Magdeburg erschienen war. Bereits der erste Satz der Vorrede faßt das Pro-

gramm zusammen: *Die Vorwürfe, die der Staat und der Bürger den Israeliten machen, beruhen auf zwei Dingen, welche eine Reform bedürfen, ehe an eine allgemeine Veredlung zu denken ist; sie betreffen nämlich den Kultus und das Erziehungswesen der mosaischen Staatseinwohner. Beide hängen auf das engste zusammen.* Diese Reformen dürfen aber nur von einem kompetenten Gremium eingeführt werden, das bislang nicht existiert: *Es fehlt eine Stimme, die Kraft genug hat, dem Worte der Wahrheit Achtung und Eingang zu verschaffen, zugleich aber auch alle kleinlichen Anfeindungen des blinden Vorurtheils zu vernichten, kurz, eine Stimme, die das vollkommene Zutrauen der Allgemeinheit besitzt, und im Notfall befehlen kann, wo Überzeugung nicht ausreicht.* Eine Behörde also muß es sein, von der eine solche Stimme ausgeht, eine oberste Behörde, gewählt aus der Mitte des Volkes, zusammengesetzt von Männern, die das Gute kennen, das Beste wollen. Sie müssen in der reinen Absicht zusammentreten, den Forderungen des Staates an seine israelitischen Bürger vollkommen Genüge zu leisten: sie müssen Kenntnisse und Gelehrsamkeit besitzen, damit sie, gleich weit entfernt von sinnlicher Orthodoxie und von sträflicher Neuerungssucht genau beurtheilen können, wie weit sie in ihren Neuerungen gehen dürfen, ohne je den wahren, ächten Sinn ihres ehrwürdigen Glaubens anzutasten.⁵ Zunz hat sich in seinen Ausführungen über die Reform – auch in seinen späten Texten – an diese Forderung gehalten. Reformen sind dazu da, das religiöse Gefühl zu befreien, ins Innere des Herzens zu dringen und so das Sein vom Schein zu trennen.

Anleitung zur praktischen Epigraphie

Nathanja Hüttenmeister

Mit der *Wissenschaft des Judentums* erwachte erstmals auch jüdischerseits das Interesse an der Epigraphie, und 1845 gab Leopold Zunz den Anstoß, auch den Friedhöfen in Deutschland die entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen: „Erst in neuester Zeit, nachdem unter den deutschen Juden die Wissenschaft erwachte, wurde der Blick wieder auf die alten Denkmäler gelenkt und an die Grabschriften gedacht. Aber auch die vorhandenen Grabstätten, selbst ohne die Erwartung sehr Altes

zu finden, verdienen die Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher...“ Unter den „wichtigeren Orten in Deutschland in dieser Beziehung“ nennt er auch die Friedhöfe Große Hamburger Straße und Schönhauser Allee in Berlin und fordert die Gemeinden auf, „selber mehr Sorgfalt auf die Erhaltung der Denkmäler [zu] verwenden; sie sind diess den Todten und den Lebenden schuldig. Amtliche Verzeichnisse der Grabstätten nebst Abschrift der Epitaphia würden ein erster, aber ein grosser, Schritt auf die-

ser Bahn zu religiöser und wissenschaftlicher Pietät seyn.“¹

Zunz' Aufruf blieb nicht lange unbeachtet. Noch im selben Jahr unternahm der Berliner Gemeindevorstand erste Anstrengungen, nicht nur den seit seiner Schließung 1827 verwahrlosten alten Friedhof in der Großen Hamburger Straße wieder herzurichten, sondern auch seine Inschriften aufzunehmen. Anfang November richtete der Vorstand einen Brief an Zunz mit der Bitte um Unterstützung.² In seinem Antwortschreiben zeigte Zunz, dass er sich nicht nur mit der theoretischen Wissenschaft, sondern in gleichem Maße mit den praktischen Konsequenzen seines Aufrufs beschäftigt hatte: Er entwarf einen bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Plan, wie die Aufnahme der Inschriften Schritt für Schritt erfolgen sollte:

Zunächst müßten sämtliche Leichensteine numerirt werden. Etwa bei der Vorderseite anfangend, theilt man den Flächenraum des Platzes in ein Netz kleiner Vierecke ein; dann kann die Numerirung nach der Reihe dieser Vierecke bewerkstelligt, und die jedesmalige Nummer auf der Rückseite des Steins ausgehauen werden. Eine vorrübergehende Bezeichnung würde allenfalls genügen, wenn man für die Zukunft ein leichtes Auffinden der Gräber nicht be-

rücksichtigen wollte. Jedenfalls werde von dem Platz der Grundriß aufgenommen, auf welchem das Netz mit den Nummern vollständig anzugeben ist. Die Abkopirung der Inschriften kann in der schönen Jahreszeit von drei oder vier zuver[läs]igen Personen besorgt und binnen Monatsfrist beendigt sein; vielleicht daß, namentlich bei unleserlichen Aufschriften, Dagunner's Kunst zu Hilfe gerufen wird. Der Kopist nimmt zu jedem Grabstein ein eigenes Blatt, und notirt auf demselben:

- a) die Nummer des Steins;*
- b) dessen Gestalt und Größe*
- c) die Beschaffenheit desselben, ob er unversehrt, zerbrochen, ob er gesunken oder überwachsen sei;*
- d) wenn die Inschrift erhalten ist, ob sie unleserlich, defeckt, verwittert ist*

Bei der Kopirung der Aufschrift wird deren Form in der Stellung der Worte und der Anordnung der Zeilen genau wiedergegeben, und unleserliche Stellen durch Punkte, Lücken durch Striche bezeichnet. Leidet der schadhafe Zustand des Steins oder der Inschrift gar keine oder keine vollständige Abschrift, so wird dies ausdrücklich bemerkt; etwaige Ergänzungen oder Versuche zur Entzifferung dürfen nicht in die Abschrift aufgenommen, sondern mögen hinterher angefügt werden. Behufs einer Revision, wel-

¹ Leopold Zunz: „Das Gedächtniss der Gerechten“, in seinem: *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, S. 304-458, hier S. 401-404

² CAHJP, KGe 2/168 (4.11.1845)



3

CAHJP, KGe 2/168 (8.12.1845)

4

CAHJP, KGe 2/94 (14.11.1860):

Die für die Aufnahme der Inschriften des Friedhofs durch Landshuth zuständige Kommission, der u.a. Moritz Steinschneider angehörte, wandte sich an den Berliner Gemeindevorstand mit der Bitte, ihr die Zunzschen Vorschläge aus dem Jahr 1845 zur Aufnahme der Inschriften zu überlassen

che für schwer leserliche Aufschriften besonders nötig erscheint, können theils mehrere Copisten gemeinschaftlich verwendet werden, theils könnte die Arbeit unter ihnen in der Art abwechseln, daß z.B. derjenige, welcher das Netz a bis f aufgenommen, das Netz g bis m revidirt. Erst nachdem man sich von der Richtigkeit der Notirungen wie der Abschriften überzeugt hält, wird aus den einzelnen Blättern – die verwahrt werden – das eigentliche Gräber-Verzeichniß hergestellt.

Es wird nämlich ein Buch angelegt, welches, nach vorausgeschickter Benachrichtigung, wo man und von welcher Behörde die Anfertigung besorgt worden, enthalten soll:

- 1) *Eines Grundriß des Begräbnisplatzes, auf dem die Leichensteine durch ihre respektive Nummern angegeben sind.*
- 2) *das Verzeichnis der Leichensteine, so daß nach der Ordnung der Nummern, deren jede ihr eigenes Folio hat, aufgeführt werden:*
 - A) *das Denkmal, nämlich die Nummer, die Form, die Dimension und die Beschaffenheit desselben, nebst der Beschaffenheit der Inschrift;*
 - B) *der Inhalt, d.i. Namen und Charakter des Verstorbenen, erstere auch mit hebräischen Lettern; das Datum des Sterbe- oder des Beerdigungstages nach jüdischem Calender nebst Datumsbestimmung nach der bürgerlichen Zeitrechnung. Es ist besonders zu vermerken, wenn diese Daten fehlen oder nicht zu ermitteln sind;*
 - C) *die Inschrift getreu nach der auf dem Denkmal beobachteten Ordnung, die hebräische sowohl als die deutsche, wenn eine vorhanden. Ergänzungen können gehörigen Ortes, aber zwischen*

Friedhof Große Hamburger Straße, Berlin



Clammern, eingefügt werden.

- 3) *Ein Verzeichnis der datirten Inschriften, nach der Zeitfolge geordnet; es wird mit dem Datum eröffnet und auf die Nummer verwiesen;*
- 4) *ein Verzeichnis derjenigen Steine, die eine Jahresbestimmung entbehren, nach der Reihenfolge der Nummern;*
- 5) *das auf die Nummern verweisende Namenregister der Beerdigten, und zwar:*
 - a) *ein jüdisches, nach den Vornamen*
 - b) *ein deutsches, nach den Familiennamen.*³

Mit diesem Plan schuf Zunz die Grundlage der weiteren praktischen Epigraphie. Die Bemühungen in Berlin verliefen zwar aus unbekannten Gründen zunächst im Sande, doch als Elieser Leiser Landshuth fünfzehn Jahre später mit der Aufnahme der Inschriften des Friedhofs begann, diente Zunz' Plan als Grundlage.⁴ Landshuths leider nie veröffentlichtes Werk wiederum stellt die erste uns bekannte vollständige Aufnahme aller Inschriften eines Friedhofs dar.

Zunz' Entwurf hat bis heute seine Gültigkeit nicht verloren. Die bildlich-textliche Erfassung der vielen Friedhöfe, die im Laufe der letzten knapp zwei Jahrzehnte von der „AG Jüdische Friedhöfe“ dokumentiert wurden, folgte und folgt seinem Schema, ob mit „Sitz“ in Duisburg, in Berlin oder wieder in Duisburg. Nur in einem Punkt irrte sich Leopold Zunz gründlich – wie nach ihm auch Landshuth: in der Vorstellung, an die 3000 Grabinschriften innerhalb eines Sommers oder sogar „binnen Monatsfrist“ aufnehmen zu können!

„Gefallen ist die Krone“

Zu Männer- und Frauenbildern in hebräischen Grabinschriften

Christiane E. Müller

Grabinschriften sprechen auf mehreren Ebenen. Sie können Liebe und Verehrung, Schmerz, Trauer und Hoffnungen der Nächsten wie der ganzen Gemeinde ausdrücken. Mit dem Bild, das sie von den Verstorbenen, von ihren Eigenschaften und Taten zeichnen, appellieren sie an die Öffentlichkeit. Die lobende Beschreibung der Einzelnen

formuliert gleichzeitig die Ideale der Gemeinschaft. Das formalisierte Gedenken der öffentlich aufgestellten Steine ist um die Balance zwischen dem Individuellen und dem allgemein Gültigen bemüht. Dabei sind die angebotenen Lebensmodelle keine unerreichbaren Ideale, sondern tatsächlich „zur Nacheiferung für alle“ empfohlen, wie es 1827 auf

einem Berliner Stein heißtt.

Die Männer- und Frauenbilder, die dann bis ins 19. Jahrhundert hinein gültig bleiben, formieren sich bereits im Mittelalter; deutlich verfolgen lassen sie sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Für Männer wie für Frauen gibt es großartige Texte, doch fehlen die Rabbinerinnen, die Gemeindevorsteherinnen, die Fürsprecherinnen – und damit wichtige Bereiche öffentlichen Wirkens. Oft sind die Amtsträger, ebenso die angesehenen Gelehrten ohne Gemeindeamt auf einem Friedhof schnell gefunden, hält man nach den längsten Inschriften Ausschau. Und zahlreich sind in großen Gemeinden die Ämter und Würden: von den Vorsitzenden und Beisitzern des rabbinischen Gerichts über die Gemeindevorsteher, Spendensammler, Vorsteher der Bruderschaften bis hin zum Synagogendiener. Der zweite „männliche“ Bereich ist das Torastudium. Die Gelehrten stehen an der Spitze der sozialen Leiter, doch gelobt wird auch die Bemühung des weniger Begabten, etwa das regelmäßige Toralernen. Auch der Broterwerb gehört zum männlichen Wirken, oft angesprochen als „Handel und Wandel in Treue“ (nach bShab 31a). Für die soziale Stellung des Mannes spielt der familiäre Bereich, sieht man von der Nennung der Väter ab, keine Rolle.

Anders in Inschriften für Frauen. Eines ihrer zentralen Themen ist durch zwei Abkürzungen mitgeteilt: *a”ch (eschet chajil)*, „tüchtige Gattin“, *a”b (akeret bajit)*, „Herrin des Hauses“ und ebenso „die Krone ihres Gatten“ (*ateret ba’ala*). Prototyp ist die tüchtige Gattin aus den Sprüchen 31,10-31, und in Zitaten und Anspielungen aus diesen und anderen Versen werden ihre Tätigkeiten und Eigenschaften beschrieben. Wer Haus und Familie erhält, steht im hellen Licht. Die öffentliche Würdigung der Familienarbeit zeigt ihre hohe Bewertung durch die Gemeinschaft. Nicht leicht wird die Ehrengung als „Krone ihres Gatten und Pracht ihrer Kinder“ (nach Spr 12,4 und 17,6) errungen. Beruflich ist der Bogen der Frau, die „das Brot der Faulheit nicht aß“ (nach Spr 31,27), weit gespannt. Nicht nur frauenspezifische Tätigkeiten wie Hebammekommen in Frage. Frauen wird auch Treue im Handel und Wandel nachgerufen. Besonders im 18. Jh. tritt die Frau in den langen Inschriften häufig als (Mit-)Ernährerin auf. Häufiger noch ist der Verweis auf ihre allgemeine wie religiöse Erziehungstä-

tigkeit, denn sie leitet ihre Kinder auf den rechten Weg, bringt die Söhne zur Tora (und die Töchter zur Chuppa). Bei Männern finden sich solche Verweise auch, aber wesentlich seltener.

Die „Herrin des Hauses“ ist keine Hausfrau im heutigen Sinn, auch wenn das geläufige Zitat aus Ps 45,14 gern so verstanden wird (etwa in der Übersetzung „einer Königstochter gleich in ihrem Haus geehrt“). Im Gegenteil sind die Frauen selbst und ihre Werke bekannt und gerühmt in den Toren (nach Spr 31,23.31). Wer aus einflussreicher Familie kommt, kann auch als Frau in größerem Rahmen wirken, „Gutes tun an ihrer Gemeinschaft“, kann „Vornehme“, „Einflussreiche“, „Weitbekannte“ genannt werden. Die Teilnahme der Frauen am gemeindlichen Gottesdienst wird insgesamt nur selten angesprochen, doch in den Frankfurter Inschriften sind die Frauen zahlreich, die nicht nur „in Andacht beten“, sondern dies morgens und abends in der Synagoge tun.

Ein wichtiger Lebensbereich ist Frauen und Männern gemeinsam: die Wohltätigkeit. Sie wird beiden nachgerufen, in Anspielungen und Bildern (für Frauen oft aus Spr 31, für Männer in „männlichen“ Zitaten aus Ps 112,9, Spr 22,9 u. a.) wie in der detaillierten Aufzählung der Verdienste. Besonderes Lob gebührt der Unterstützung von Lernenden und Gelehrten – für „ungelernte“ Männer wie für Frauen eine Möglichkeit, an der Toragelehrsamkeit teilzuhaben.

Es ist schwer, die Gedenk- und Vorbildtexte recht zu verstehen, denn sie sind nicht so ahistorisch, wie sie sich geben. Die Modelle werden im jeweiligen Zeitgeist aktualisiert, was die formalisierte Sprache oft nicht deutlich nachvollziehen lässt. Im 19. Jahrhundert signalisiert ein veränderter Umgang mit dieser Sprache aber deutlich genug eine neue Rollenverteilung. Inschriften für Frauen bieten zunächst wenig Anhalt, Texte für Männer verraten mehr. Das neue Männerbild wird in einer harmlos und vertraut scheinenden kleinen Wendung eingeführt, gleichsam programmatisch bereits in einer Berliner Inschrift der 1820er Jahre: „Prächtige Krone der Gattin deiner Jugend“. Das vertraut Scheinende ist doch verkehrt, denn gebräuchlich ist es andersherum: die Gattin der Jugend ist die Krone ihres Mannes. Im Kontext der kleinen Verdrehung ist von den Eltern und den Kindern des Verstorbenen die Rede. Also ist die Familie die Mitte seines Lebens, und das Lob für sein

Die Lektüre hebräischer Grabtexte bietet regelmäßig Überraschungen, neue Entdeckungen und ungezählte „Ausnahmen“. Wer es nach langer Suche wagt, eine Wendung als äußerst selten zu charakterisieren, findet bald einen Friedhof, auf dem sie zum Standardvokabular gehört. Aber bei aller Diversität und regionaler Prägung lassen die zwischen Wien und Hamburg, Prag und Bonn entstandenen Texte vieles Gemeinsame erkennen. Ihre Schwerpunkte mögen sich von Gemeinde zu Gemeinde, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verschieben, doch es gibt einen gemeinsamen Bestand an Themen und dazu die gemeinsame Zitaten- und Anspielungssprache.

Die Inschriften stellen Frauen und Männer in einem gemeinsamen System von Werten dar. Um es aber als Ganzes zu erkennen, müssen die Männer- und Frauenbilder mit ihren komplementären Lebensmodellen zusammen gelesen werden.

Grabstein eines Ehepaars auf dem Friedhof Königstraße, Altona



Wirken im familiären Bereich geschieht konsequent in Worten, die bisher weitgehend den Frauen vorbehalten waren, bis hin zum „weiblichen“ Lob (aus Spr 31) für die Wohltätigkeit. Der originelle Text zeugt vom sich wandelnden Rollenverständnis, wie es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dann allerorten niederschlägt.

Bisher war die familiäre Bindung des Mannes zwar impliziert, doch kaum explizit erwähnt und öffentlich gewürdigt. Nun wird der Mann unmittelbar in seinem Verhältnis zu den Nächsten beschrieben, mit Wendungen wie „Pracht seiner Söhne“, „seine Kinder waren seine größte Freude“, „treu seiner geliebten Gattin“, „seiner Gattin und seinen Kindern alle Gedanken seines Herzens“. Dies lässt sich nicht dem gefühlbetonten deutschen Inschriftenstil der Zeit anlasten, denn es wird auf hebräisch gesagt. Die deutschen Floskeln – „ein treuer Gatte, ein liebender Vater“, „in Liebe den Seinen zugethan“ usw. – bringen hier nichts qualitativ Neues. Es ist eben zu einfach, die alten religiösen Ideale dem Hebräischen, die neuen bürgerlichen Werte dem Deutschen zuzuschreiben.

Das gewandelte öffentliche Bild des Mannes hängt nicht mit einem neuen Aufgabenbereich, etwa seiner Zuwendung zur Hausarbeit zusammen. Es geht vielmehr um eine neue Position, nämlich die des Hausherren. Die Metapher von der Krone macht es deutlich.

Hebräische Inschriften sind von jeher reich an Bildern von Kronen. Nicht nur ist die Frau die Krone ihres Gatten. Männer – zumeist Gelehrte, Rabbiner, Gemeindevorsteher, doch auch Frauen werden in klagenden Inschriften als Krone ihrer Gemeinde beschrieben, ihr Tod als Verlust für alle: „gefallen ist die Krone unseres Hauptes“ (Klgl 5,16). Im 19. Jahrhundert ist die „Krone“ jedoch weitgehend privatisiert, und überwiegend männlich. Krone des Hauswesens ist nun gern der Mann. „Krone seines Hauses“, „Krone der Familie“ und auch „Krone seiner Gattin“ heißt es in hebräischen wie in deutschen Texten.

Gewiss begegnet auch weiterhin das vertraute Frauenbild von der „Krone des Gatten“, versuchen hebräische und auch deutsche Inschriften die alte Sprache und die alten Werte fortzuschreiben. Auf traditionell geprägten Friedhöfen kann man meinen, dass die bewährten Modelle intakt sind. Doch die Vielfalt der Texte wie der Lebensentwürfe ist im 19. Jahrhundert groß wie nie. In weiten Kreisen

werden die traditionellen Floskeln umgedeutet. Deutsche Texte können dabei helfen, die Bilder in den Augen der Zeit zu verstehen. Da heißt die ‘*ataret ba’ala* „dem Gatten treu ergeben, des Hauses schönste Zier“, auch „edle Krone“, „stand hold sie dem Gatten bei“. Nicht „Herrin“, sondern nützliche Zierde ist sie.

Das Zepter hat der Mann übernommen, ist aber nicht zierende, sondern gewichtige und unter Umständen lastende Krone des Hauses. Memoirenliteratur aus dem späteren 19. Jahrhundert illustriert dies hübsch, etwa Victor Klemperers (1881-1960) Beschreibung seines Vaters. Um den Ernährer der Familie, um sein Wohlbefinden und besonders seinen Ernährungszustand hat sich alle Sorge der Mutter zu ranken. Für die kurz gehaltenen Kinder wird des Vaters exklusiver Fleisch- und Apfelkuchengenuss zur prägenden Einführung in die Geschlechterrollen. Nicht nur Rabbiner Wilhelm Klemperer bedarf der beständigen häuslichen Stärkung und Ermutigung. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Welt, mit den neuen Erwerbsmöglichkeiten und Chancen des wirtschaftlichen und sozialen Aufstiegs wird das Haus zum privaten Rückzugsort. Hier kann sich der Abgekämpfte für die Stürme des Berufslebens neu wappnen.

Die Grabinschriften werden für Frauen wie Männer immer privater, schließlich gehen mit der Säkularisierung beiden die religiös verbindlichen Ideale verloren. Doch dem Mann bleiben die öffentlichen Ämter und beruflichen Erfolge. Die bürgerliche Ehefrau steigt zwar an der Seite ihres Gatten auf, aber im gemeinsamen Wertesystem gerät sie ins Abseits, verliert ihre häusliche wie außerhäusliche Tätigkeit an Prestige. Hier kommt nun die erwähnte Übersetzung von Ps 45,14 zu ihrem Recht, denn die bürgerliche Welt prägt das Ideal der tüchtigen Gattin neu. So ist die Berufstätigkeit von Frauen im 19. Jahrhundert nichts, dessen man sich öffentlich rühmt. Den aufstrebenden bürgerlichen Schichten erscheint sie als das Los der weniger Erfolgreichen. Mit der neuen Funktion der Familie als privatem Zufluchtsort verschwindet auch die Familienarbeit aus dem öffentlichen Raum, wird sie nicht mehr im hellen Licht, sondern im Schatten verrichtet.

Da hilft es nichts, dass das jüdische Heim zum Rückzugsort der Religion wird. Die Rolle der Frau als privater Hüterin religiösen Lebens hilft ihrer sozialen Stellung nicht auf. Immer größer wird der

„informelle“, immer kleiner der objektiv gewogene und öffentlich gewürdigte Teil des Lebenswerks einer Frau: Hausarbeit, Kindererziehung, Weitergabe der religiösen Bräuche, Pflege des familiären wie des weiter gefaßten sozialen Netzes, all dies ist zwar ausfüllend, aber eben nicht krönend. So verringert die neue Position des Mannes „Macht und

Glanz“ seiner Gefährtin.

Im 20. Jh. ist die Grabinschrift kein lebendiges Genre mehr und bietet keine aktualisierten Rollenbilder an. So kann sie für die Entwicklung des Regenten in Haus und Hof zum modernen Hausmann nicht mehr als Zeugin berufen werden.

„Ihre Hand bricht Brot den Armen ...“

Das Engagement jüdischer Frauen in der Wohltätigkeit

Maike Strobel

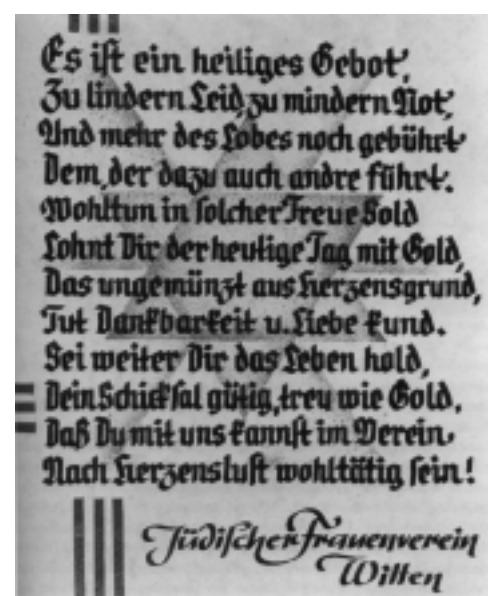
Jüdische Wohltätigkeit basiert auf den beiden Konzepten *zedaka* und *gemilut chessed*. *Zedaka*, wörtlich „Gerechtigkeit“, erhielt erst in der rabbinischen Literatur die Bedeutung von „Wohltätigkeit“, auch im Sinne materieller Unterstützung, auf die Mittellose ein Anrecht haben. Tora und Talmud enthalten genaue Vorschriften über Art und Umfang dieser zentralen Mizwa, deren Nichteinhaltung nach rabbinischer Auslegung dem Götzendienst gleicht. Selbst der Almosenempfänger wird angehalten, demjenigen etwas zu geben, dem es noch schlechter ergeht. Insbesondere die *kuppa*, (Armenkasse), die der Sammlung von Geldspenden diente und der *tamchui* (Schüsselalmosen) waren in der Antike und im Mittelalter wichtige Institutionen der Armenfürsorge. Besonderen Schutz genossen Arme, Witwen und Waisen. Aber auch durchreisende Fremde wurden mit Nahrungsmitteln und – so nötig – mit Kleidung ausgestattet.

„Auf dreierlei hat die Welt Bestand: auf der Tora, dem Gottesdienst und den Liebesdiensten“, heißt es in den *Pirqe avot*. Neben der *zedaka* steht – im Ansehen gleichwohl höher – die *gemilut chessed*, der freiwillige Liebesdienst, der Arm und Reich entgegengebracht werden kann und der weniger materielle Güter als freundschaftliche und liebevolle Zuwendung für den Nächsten in Not bereithält.

Welch bedeutende Rolle den jüdischen Frauen seit der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert im Bereich der Wohltätigkeit zukam, dokumentieren einschlägige sozialgeschichtliche Untersuchungen zur jüdischen wie allgemeinen Frauenbewegung und zur modernen Sozialarbeit. Die Betrachtung älterer literarischer Quellen zeigt

indes, wie tief Wohltätigkeit der Frauen als *zedaka* und *gemilut chessed* in der jüdischen Tradition verankert ist. Die religionsgesetzliche Verpflichtung, Almosen zu geben und Liebesdienste zu erweisen, gilt für gesetzestreue Juden und Jüdinnen gleichermaßen. Vom Torastudium und den Institutionen der Bildung und Erziehung ausgeschlossen, gab das weitverzweigte Feld der Wohltätigkeit gerade Frauen die Möglichkeit zur Teilnahme am außerhäuslichen religiösen Leben. Neben Haus und Familie konnte sie diesen Bereich, auch in Gemeinschaft mit anderen Frauen, aktiv gestalten, aufrechterhalten und – äußere Einflüsse aufgreifend – der je eigenen Zeit entsprechend transformieren.

Zu diesem Engagement wird die jüdische Frau vielfach ermuntert. Einmal wöchentlich wird vor dem Sabbatmahl im Familienkreis das Idealbild der *Eschet chajil* durch Rezitation der Sprüche Salmons in Erinnerung gerufen. Das „wackere Weib“ kümmert sich nicht nur um das eigene Heim, sondern gedenkt auch der Mittellosen draußen: „Ihre Hand bricht Brot dem Armen, und ihre Hände strecken sie aus dem Dürftigen“. Im mittelalterlichen Volksbuch *Sefer Chasidim* wird die wirtschaftlich von ihrem Mann abhängige jüdische Frau aufgefordert, von dem Geld, das ihr der Ehemann zur eigenen Verwendung überlässt, ei-



nen gewissen Teil wohltätig zu verwenden: „Gibt ihr der Mann [Geld], damit sie damit macht, was sie will, [so] nehme sie von dem, was er ihr gegeben hat, und gebe Almosen, so wie Avigail dem David gegeben hat.“ Hat sie hingegen einen geizigen Mann, der aus eigenem Antrieb zu keiner Gabe bereit ist, so soll sie ihn um Geld ersuchen, welches sie der Gemeinde und der Armenfürsorge zufleßen lassen kann.

Neben den materiellen Gaben spielte insbesondere die Kranken- und Armenpflege eine große Rolle. So bildeten sich schon früh parallel zu den *Chevrot qadischot* der Männer Frauenvereine, deren Aufgabe es war, kranke und sterbende Frauen zu betreuen und im Todesfall alle damit zusammenhängenden rituellen Pflichten zu übernehmen. Ein besonderes Anliegen solcher Gemeinschaften oder eigens dafür gegründeter Vereine war darüber hinaus die Ausstattung mittelloser Bräute sowie die Wöchnerinnenpflege. Solche Zusammenschlüsse von Frauen dienten nicht zuletzt der Schaffung eines fraueneigenen Raums, in dem ein eigenständiges geistiges und geseliges Leben außerhalb des Hauses und der Synagoge möglich war.

In den niedergeschriebenen Erinnerungen der Glückel Hameln werden weitere Möglichkeiten der Frauen, sich wohltätig zu engagieren, sichtbar. In Krisen und Kriegszeiten waren Juden besonders auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen. So berichtet die Hamburger Jüdin, wie kranke und arme Juden, die 1648 aus Polen vor den Chmielnicki-Pogromen geflüchtet waren, in ihrem Elternhaus versorgt wurden, da es den Juden Ham-

burgs damals noch an entsprechenden Einrichtungen wie einem Spital fehlte. Insbesondere ihre „fromme Großmutter“ habe sich unermüdlich um all die Kranken gekümmert: *Wenn auch Vater und Mutter es nicht gerne leiden wollten, hat sie sich doch nicht wehren lassen wollen und ist alle Tage drei-, viermal auf den Boden gegangen zu den Kranken. Endlich ist sie auch krank geworden und zehn Tage gelegen. Danach ist sie mit gutem Namen und in gutem Alter gestorben.* Die Familientradition der Gastfreundschaft wurde fortgeführt. Stolz erwähnt Glückel neben anderen fürsorglich tätigen Frauen der Gemeinde ihre erwachsene Tochter Esther, die allezeit *einen Haustrabbiner und einen Talmudschüler an ihrem Tisch gehabt und arm und reich Zucht und Ehr angetan* habe. Auch hier spielt neben dem Aspekt der Erfüllung einer Mizwa die Geselligkeit eine gewiss nicht unwichtige Rolle. Gerade die Tradition des Freitisches bot allen Familienmitgliedern, auch den Frauen, die Möglichkeit, einer bisweilen anregenden und gelehrten Tischunterhaltung zu folgen. Die Gabe eines Almosens tröstete auch über so manche schwere Stunde und ließ darauf hoffen, dass Gott die menschlichen Fehlhandlungen verzeihen und barmherzig sein würde. Als Glückels Mann Chajim auf einer Geschäftsreise schwer erkrankte und nicht sicher war, ob er lebend nach Hause zurückkehren würde, ließ Glückel in großer Sorge um sein und ihr Schicksal fasten und lernen, und tat „andere Sachen“ ... „mit Buße, Gebet und Almosen“.

Das Engagement jüdischer Frauen in der Wohltätigkeit und im Sozialwesen nahm in den Jahren der Aufklärung und Emanzipation beträchtlich zu. Im Laufe der Zeit wandelte sich jüdische Wohltätigkeit von der individuellen Hilfeleistung über die organisierte und institutionalisierte Wohlfahrt in Form von Verbänden und Vereinen bis hin zur professionellen Sozialarbeit. Frauen knüpften dabei an vertraute Strukturen an, die sie umformten und den sich verändernden Verhältnissen anpassten, um den neuen, durch vielschichtige ökonomische, soziale wie politische Wandlungen hervorgerufenen Herausforderungen gerecht zu werden. Aus der immer professioneller werdenden Sozial- und Bildungsarbeit im Kaiserreich waren jüdische Frauen nicht mehr wegzudenken. Bis heute ist es im Wesentlichen ihr Einsatz, der eine der zentralen Säulen jüdischen Lebens, die Wohltätigkeit, aufrecht erhält.

Kürzlich entdeckt:
Kalonymaus ben Jona

Impressum

Herausgeber: Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg ISSN: 1436-1213
Redaktion: Thomas Kollatz, Aubrey Pomerance (V.i.S.d.P.), Andrea Schatz **Grafikdesign:** kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout:** Rolf Herzog **Anschrift der Redaktion:** Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel: 0203/370071-72; Fax: 0203/373380; E-mail: institut@sti1.uni-duisburg.de; Internet: <http://sti1.uni-duisburg.de> **Druck:** Joh. Brendow & Sohn, Grafischer Großbetrieb und Verlag, Moers
Spendenkonto: 238 000 343, Stadtsparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00



Isaac Rülf – Rabbiner, Philosoph, Zionist, Philanthrop

Harald Lordick

Als der achtjährige Schlomo von dem christlichen Landgerichtsdirektor sechzig Mark entgegennahm, „ein Scherlein für die Pogromopfer“, wusste er noch nicht, was ein Pogrom war; er wusste jedoch, dass sein Vater Gutmann, Landesrabbiner, einem Komitee vorstand, das um Hilfe für die verfolgten russischen Juden bemüht war. Das war 1905 in Braunschweig, und auch nichtjüdische Bürger beteiligten sich an dem Komitee.

Hilfe für die notleidenden und verfolgten russischen Juden – verknüpft damit wird jedoch vor allem ein Name: Isaac Rülf. Mit den beiden erstgenannten nicht nur im sozialen Engagement und im Beruf des Rabbiners, sondern auch familiär verbunden, entstammte er nach den Lebenserinnerungen Schlomo Rülf's, *Ströme im dürren Land*, einer Familie, die sich nach den spanischen Vertreibungen 1492 in Rauischholzhausen bei Marburg niederließ. Zu Napoleonischen Zeiten zu einem deutschen Namen genötigt, wählte man *Rülf*, nach dem durch den Ort fließenden Bach.

Isaac Rülf, 1831 geboren, Sohn eines Bauern und Viehhändlers, schrieb sich nach bestandenem Lehrerexamen und der Zeit als Hilfsmentor bei seinem Talmudlehrer, mehr autodidaktisch als durch regelmäßige Schulbildung vorbereitet, 1854 an der Universität Marburg ein und absolvierte dort noch im Dezember des gleichen Jahres die Rabbinerprüfung. Weit mehr Zeit, bis 1859, widmete er in Marburg philosophischen Studien, war dann bis 1865 Religionslehrer in Mecklenburg-Schwerin. 1864 promovierte er an der Landesuniversität Rostock mit seiner Arbeit *Qua fundamenta metaphysicses prorsus norae pouere conatus est*. Doch es verging annähernd ein Vierteljahrhundert, bis er seinen damit skizzierten wissenschaftlichen Interessen weitere Substanz verleihen konnte.

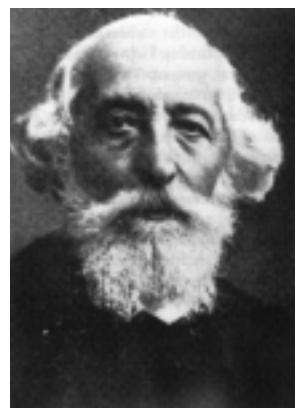
Denn 1865 trat er sein Amt als Rabbiner in der litauischen, zu seiner Zeit ostpreußischen und unmittelbar an der Grenze zu Russland gelegenen Stadt Memel an, und dreiunddreißig Jahre lang sollte er dort amtierieren. Nicht erst die durch Missernte verursachte Hungersnot und Typhusepidemie, von der Ostpreußen und die gesamte Region Ende der 1860er Jahre betroffen war, führte Isaac Rülf die desolate Lage der westrussischen Juden vor Augen. Memel war seit Jahrzehnten schon Zuflucht für in Not geratene westrussische Juden. Die medizinische Versorgung in ihrer Heimat war völlig unzureichend, und wenn es doch hier und da

ärztliche Hilfe gab, war sie für Arme unerschwinglich. So wandten sie sich an Ärzte in Memel, und die Kranken wurden von weniger begüterten Memeler Juden, Kleinhändlern und Handwerkern, gegen geringes Entgelt in deren Wohnungen aufgenommen. Nicht wenige jedoch fanden wegen völliger Mittellosigkeit oder wegen der Art ihrer Erkrankung nirgends Aufnahme, lagen in Ställen, Bretterverschlägen und auf offener Straße selbst bei strengem Winterwetter, und verstarben nur zu oft.

Angesichts dieser Zustände, und mit Hilfe eines „ständigen Hilfs-Comitee's für die Nothstände russischer Israeliten zu Memel“, baute Rülf in kurzer Zeit ein ganzes Netz von Hilfseinrichtungen auf: neben den noch eher üblichen Wohlfahrtsanstrengungen ein Krankenhaus für russische Juden und eine Armenschule für deren Kinder. Tragende Persönlichkeit, Vorsitzender des Komitees, Vorsteher der Armenschule, aber auch Gründer etwa des Memeler Darlehensvereins „Gemilluth Chassodim“, war Rülf selbst. Das Krankenhaus hatte über mehr als ein halbes Jahrhundert Bestand, es nahm in besonderen Fällen auch Nichtjuden auf, und die als geheilt entlassenen Patienten konnten, nicht selten mit Reisegeld und neuer Kleidung versehen, in ihre Heimat zurückkehren.

Rülf beschränkte sich jedoch nicht auf seinen Memeler Wirkungskreis. Nachdem er 1869 wegen der erwähnten Hungersnot Russland besucht, darüber auch in seiner *Reise nach Kowno* berichtet und allein in diesem Jahr 600 000 Mark an Hilfsgeldern gesammelt hatte, setzte er sich über viele Jahre dafür ein, dass Juden aus Westrussland ins günstigere Innere bzw. nach Südrussland gehen konnten. Infolge der Pogrome Anfang der 1880er Jahre musste er jedoch seine Politik revidieren und seine ganze Kraft auf die Unterstützung der Auswanderung konzentrieren. Mit zahlreichen Aufrufen wandte er sich an die Öffentlichkeit. Eine wohlorganisierte Struktur entstand, die in erheblichem Maße die Auswanderung russischer Juden unterstützen konnte: neben dem Memeler Hilfskomitee gab es das „Deutsche Centralcomité“ in Berlin, das „Hauptgrenzcomité“ in Königsberg und weitere „sichtende Grenzcomité's“, „Sammelcomité's“, „befördernde Hafencomité's“ sowie sogar „überseeische Placierungscomité's“, die sich dieser Aufgabe widmeten.

In seinem in der Frühzeit der zionistischen Idee veröffentlichtem Buch *Aruchas Bas-Ammi* (Hilfe für mein Volk, 1882) forderte er die Kolonisation



Palästinas, wollte dies für ihn hehre Ziel jedoch keinesfalls mit der Auswanderung vermischen: „denn das ist ein ganz anderes Ding und hat einen ganz anderen Zweck, welcher zu Schaden und Schanden ginge, wollte man diesen mit Hülfszwecken verquicken.“

Dass Rülf neben all diesen Unternehmungen noch jahrzehntelang die politische Tageszeitung *Memeler Dampfboot* redigierte, sein philosophisches System in fünf Bänden publizierte und an allen Zionistenkongressen seiner Lebenszeit teilnahm, war wohl einer besonderen Tatkraft zu danken. Die preußischen Ausweisungsbeschlüsse von 1885, denen zufolge mehr als zwei Drittel seiner Memeler Gemeinde und damit annähernd alle Schüler seiner Armenschule Deutschland hätten

verlassen müssen, trafen ihn hart; aus dem Gleichgewicht brachten sie ihn nicht. Nein, er intervenierte gleich dreimal beim Reichskanzler Bismarck, und konnte so für viele Gemeindemitglieder die Ausweisung verhindern.

Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Bonn, wo er 1902 starb.

Rabbiner Dr. Isaac Rülf und sein kaum überschaubares Lebenswerk. Sein *System einer neuen Metaphysik* bewertete der Philosoph Eduard von Hartmann als „epochemachend“, Karpel Lippe betrachtete ihn, neben sich selbst und Leon Pinsker, als einen der drei Begründer des Zionismus, „Dr. Hülf“ hat man ihn gerufen, „ein Edler in Israel“ ihm nachgerufen, und all dies wohl nicht ganz zu unrecht.

„Es ist doch ganz hübsch, der ‚Verfasser von ...‘ zu sein“

Margret Heitmann

Sehr geehrter Herr Professor,

Sie haben mir mit Ihrem Brief eine rechte Freude gemacht. Ich habe nie begriffen, daß Dankbarkeit für eine Tugend gilt, sie schien mir eher immer eine Form, und eine besonders notwendige des Lebensgenusses. So habe ich immer die Erinnerung festgehalten, und um so mehr je weiter mich mein eigener Weg abführte, wie Sie mit freundlicher Geduld meine ersten Schritte in das Land der Philosophie geleitet haben; es war im Winter 1906/07. Sie hielten Seminar über die Kritik der reinen Vernunft; ich verstand erst kein Wort und riß Mund und Nase auf über all das, was die Leuchten des Seminars Hessen und Herr Becker und nun gar erst Leonore Kuhn, sich mit ihnen zu sagen hatten. Wie lang ist das her – für mich wohl noch länger als für Sie.

Ihre ‚allgemeine Religiosität‘ von der Sie mir schreiben, würde ich doch auch die reinste nennen, aber ich kann sie nicht aus dem historischen Gestein lösen, – ich nicht, der Augenblick wohl. Sie können es, und so darf ich Sie bitten, an dem Jehuda Halevi, der Ihnen gleichzeitig zugeht, diese Kunst der Herauslösung des Allgemeinsten aus dem besonderen zu üben.

Mit ergebensten Empfehlungen an Ihre Frau Gemahlin bin ich

*Ihr ganz ergebener
Franz Rosenzweig*

Briefe dieser Art schrieb Franz Rosenzweig an seinen einstigen Lehrer, den Freiburger Neukantianer Jonas Cohn nur wenige. Zu unterschiedlich waren ihre Zugänge zu Philosophie und Religion, und doch war es wohl gerade dieser Gegensatz, den Rosenzweig brauchte, um sich selbst zu vergewissern und die Kraft für sein eigenes Buch, den *Stern der Erlösung*, zu finden. Wenn er „müde und ausgeleert“ und das Schreiben als eine „mörderische Tätigkeit“ empfand, gleichzeitig aber davon angezogen wurde „der Verfasser von ... zu sein“, zog es ihn in das Günterstaler Haus von Jonas Cohn. Er schätzte seine „Ruhe und Feinheit“, beschreibt ihn als sehr angenehm und klug, seine Ansichten hält er für völlig unmöglich und doch die Gespräche für eine gesunde Kur. Wenn Jonas Cohn die Notwendigkeit oder auch nur Wünschbarkeit einer positiven Standortbestimmung des Verfassers einer Religionsphilosophie ablehnt, behauptet Rosenzweig diese gerade. Wenn für Cohn im Gedanken der

Auserwähltheit die große Schuld des Judentums liegt, sieht Rosenzweig darin ein „schönes Schulbeispiel“, das er sich nicht besser hätte wünschen können. – Wieweit diese Begegnungen Franz Rosen-

zweig in seinem Denken beeinflusst haben, ist nicht untersucht, diesem einmal nachzugehen, mag sicher lohnen.

Steiler Aufstieg ins Großbürgertum Die Villa Leiffmann in Düsseldorf

Falk Wiesemann

Auf dem jüdischen Teil des Düsseldorfer Nordfriedhofs erhebt sich über der letzten Ruhestätte des Bankiers Moritz Leiffmann (1853-1921) und seiner Frau Fanny, geb. Kaiser (1859-1932) ein schlichtes Grabmal, gemeiselt aus Tuffstein in antikisierender Monumentalität, wohl nach einem Entwurf des Bildhauers Leopold Fleischacker, dessen herausragendes künstlerisches Wirken auf jüdischen Friedhöfen in Nordrhein und Westfalen Michael Brocke als eine ihm besonders wertvolle Entdeckung immer wieder unterstrichen hat.

Eine Abbildung dieses Grabsteins beschließt einen schmalen Band mit insgesamt 24 eingeklebten Originalphotographien, der im Nachlaß der kürzlich verstorbenen Düsseldorfer Buchbindermeisterin Irmgard Smidt (1915-1998), einer Enkelin Leiffmanns, zum Vorschein gekommen ist. Auf dem Einband ist mit Goldprägelettern eingedrückt: *Villa Leiffmann*.

Moritz Leiffmann, Sohn eines Sattlers, war Mitbegründer des Düsseldorfer Bankhauses B. Simons & Co. Unter seiner Führung war diese Privatbank intensiv in den Aufschwung industrieller Unternehmungen an Rhein und Ruhr involviert. Im Gegensatz zu seinem Seniorpartner Michael Simons, der innerhalb der Düsseldorfer Synagogengemeinde eine bedeutende Rolle spielte, entfernte sich der wesentlich jüngere Leiffmann im Zuge seines gesellschaftlichen Avancements allmählich von seinen jüdisch-religiösen Wurzeln – seine Kinder ließ er protestantisch taufen –, gehörte selbst aber weiterhin der israelitischen Religionsgemeinschaft an. Politisch wirkte er über zwanzig Jahre lang (ab 1897) als nationalliberaler Stadtverordneter in Düsseldorf und trat als Förderer sozialer und künstlerischer Projekte hervor. Damit repräsentiert Leiffmann den Typus des unmittelbar in die lokalen öffentlichen

Angelegenheiten eingreifenden Wirtschaftsführers, wie er insbesondere seit der 1890er Jahren vielerorts hervorgetreten ist.

Seit dem Jahr 1901 durfte Moritz Leiffmann den Titel eines preußischen „Kommerzienrats“ führen. Um diese Zeit war es auch, dass die Familie Leiffmann ihr eher bescheidenes Domizil im Düsseldorfer Stadtzentrum aufgab, um einen neuen Prachtbau im nördlichen Stadtteil Golzheim zu beziehen, der innerhalb eines weitläufigen, von Leiffmann erworbenen Geländes errichtet worden war, das sich von der heutigen Theodor-Heuß-Brücke bis nach Stockum erstreckte.

Die „Villa Leiffmann“ sollte dem steilen Aufstieg Leiffmanns ins Großbürgertum sichtbaren Ausdruck verleihen. Der von dem Architekten Adolf Schill, Professor an der Düsseldorfer Kunstakademie, konzipierte Bau sollte offensichtlich vor allem die Repräsentationsbedürfnisse seines Auftraggebers befriedigen. Über dem Rheinufer ragte ein in seiner Grundstruktur an die Renaissance-Villen Palladios erinnerndes pompöses Bauwerk, angereichert mit zahlreichen Elementen des eklektizistischen Historismus. Gestufte Freitreppe führten in das Gartenparterre mit seinen Springbrunnen und französischen Blumenornamenten. Auf den Photographien lässt sich erkennen, wie stark auch mittels der Innenarchitektur Wohlhabenheit, Gediegenheit und Kunstgeschmack des Besitzers zur Geltung gebracht werden sollten: allenthalben Säulen mit korinthischen Kapitellen, großzügige Treppenläufe, Marmorböden und -brunnen. Dazu die üp-





pige Ausstattung der Räume mit wertvollen Teppichen, Ölbildern alter und zeitgenössischer Meister, Kristalllüstern, Bronzefiguren, Stilmöbeln.

All dies sollte den Rahmen bilden für ein Leben im Stile des Großbürgertums und zugleich für die Begegnung mit Vertretern aus Wirtschaft und Politik, Kunst und Wissenschaft. Leiffmann selbst war bereits in jungen Jahren mit einem kleinen Vers-epos, der Idylle *Johannes*, als Poet hervorgetreten (erschienen 1879 in Leipzig in 2. Auflage); er gab auch einen schwärmerischen Bericht über seine Reise in die USA *Zu den Wundern Amerikas* (Düsseldorf 1908) zum Druck und veröffentlichte einige Schriften zu Praxis und Theorie des Finanzwesens.

Bald wurde die „Villa Leiffmann“ tatsächlich zu einem gesellschaftlichen Treffpunkt ersten Ranges. Anlässlich der Ernennung Leiffmanns zum „Geheimen Kommerzienrat“ im Jahr 1910 hieß es in einer Stellungnahme des Düsseldorfer Oberbürgermeisters: „Leiffmann erfreut sich in allen Kreisen Düsseldorfs und namentlich auch in den besten Gesellschaftskreisen großer Beliebtheit und Wertschätzung“. Seine Haltung im Ersten Weltkrieg war nationalpatriotisch und kaisertreu. War dies der Preis, den er für seine gesellschaftliche Anerkennung zu zahlen bereit war?

Nach dem Tod von Fanny Leiffmann stand die Villa leer. Die bedeutenderen Stücke aus der Gemälde-Sammlung wurden von den Auktionshäusern

Flechtheim, Helbing und Paffrath am 12. November 1932 „im Palast-Hotel Breidenbacher Hof“ in Düsseldorf versteigert. Im Vorwort des Katalogs schrieb Walter Cohen: *Sein ... von großen Parkanlagen umgebenes palastartiges Haus am Rheinufer war ein Mittelpunkt glanzvoller Geselligkeit in der Vorkriegszeit. Unvergessen sind besonders die Festlichkeiten, die hier während der bis 1914 alljährlich wiederkehrenden Düsseldorfer Goethe-Festspiele stattfanden, die Leiffmann im Jahre 1899 mit dem Minister von Rheinbaben, mit Max Grube und dem Staatsanwalt Kretschmer ins Leben gerufen hatte.*

Während der NS-Zeit wurde die Villa in die Pläne zur Umgestaltung des Düsseldorfer Nordens mit der Mustersiedlung „Schlageter-Stadt“ und der Ausstellung „Schaffendes Volk“ einbezogen und schließlich im Jahr 1936 abgerissen. Letzter Besitzer war Leiffmanns Schwiegersohn Professor Peter Janssen, Gründer der Golzheimer Klinik, gewesen.

Das große schmiedeeiserne Gitter, das Garten und Park zum Rhein hin abgeschlossen hatte, wurde beim Abbruch für fünf Reichsmark von dem Schriftsteller Herbert Eulenberg, einst häufiger Gast der Leiffmanns, erworben. Es zierte noch heute den Eingang zu dessen ungleich bescheidenerer Villa in Kaiserswerth. Neben den 19 Aufnahmen in dem Photoalbum (vier Aufnahmen zeigen Moritz Leiffmann und Mitglieder der engsten Familie) ist es das letzte erhalten gebliebene visuelle Zeugnis der „Villa Leiffmann“.

