

Seite 13
Jehuda weist an

Seite 16
Fanny fokussiert

Seite 6
Napoleon erleuchtet

Seite 15
Amtmann fragt nach

Seite 18
Mendelssohn
antwortet

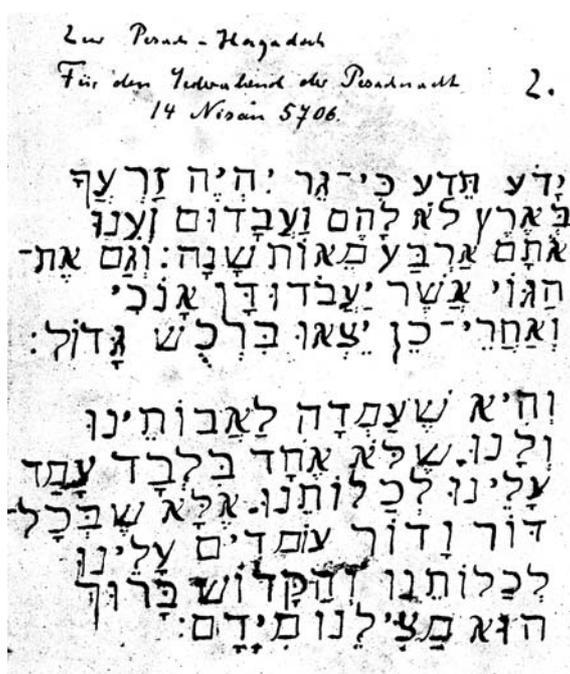
Beiträge zur
deutsch-jüdischen
Geschichte aus dem
Salomon Ludwig
Steinheim-Institut

11. Jahrgang 2008
Heft 1

KALONYMOS

Für den Sederabend der Pessachnacht

Von Dr. med. Richard Koch, Essentuki, 14. Nissan 5706/1946



Und er sprach zu Abraham:
Wissen sollst du, gewißsein, –
daß Gastsasse dein Same sein wird in
einem Land, nicht dem ihren,
dienstbar machen wird man sie
und sie drücken,
ins vierhundertste Jahr.

Dann: auch der Stamm, dem sie dienst-
bar sind – ich urteile ihn ab,
danach werden sie ausfahren mit
großer Habe. *

Das war es, was unsere Väter aufrecht hielt
und auch uns, denn es war kein einzel-
ner, der da ein einziges mal gegen uns
aufstand, um zu verderben, sondern
in allen Geschlechtern, Geschlecht um Ge-
schlecht sind sie gegen uns aufgestan-

den, uns zu verderben, und der Heilige,
gelobt sei ER, rettete uns immer
wieder aus ihrer Hand. **

Diese Stelle macht uns, die wir im Geiste unserer
Zeit aufgewachsen und erzogen in der Weise
unserer Zeit denken, die allergrößten Schwierigkei-
ten.

Wir sind zunächst mit den gelehrten Theologen
unserer Zeit geneigt, die Vorverkündung der ägypti-
schen Zeit der Abrahamiten als eine nachträgliche
Vorverkündung bereits geschehener Geschichte zu
deuten.

Wir sind darin mit den gelehrten Theologen so
einig, weil wir die in der Schrift beschriebenen fei-
erlichen Umstände und die überpersönliche Seelen-
verfassung des Erzvaters nicht mehr kennen und
weil das nun einmal die Weise war, in der Gott da-
mals zu Abraham gesprochen hat. Das liegt an uns.
In so feierlichen und gehobenen Dingen kann dem
Menschen für einen Augenblick der dicke Schleier,
der sonst die Zukunft verhüllt, gelüftet werden.

Unserer skeptischen Einstellung steht die gläubige
Einstellung gegenüber, die in anderen Zeiten und
unter anderen Umständen den Menschen gemein-
sam war, und es gibt keinen Sterblichen, der zwischen
uns und ihnen zu entscheiden berufen wäre.

Persönlich begeben mich beim Lesen der Stel-
le schon deshalb des Zweifels, weil bei der bereit-
willigen Hingabe eine gewaltige und ganz unver-
gleichliche Kraft und Gewalt von dem Worte aus-
geht, welche zu Nichte wird, wenn ich mich dem
Wort versage. Hingabe und Versagen steht aber
mehr in unserer Macht als wie man uns in der
Schule gelehrt hat.

Aber es mag so sein. Irgend wann, vielleicht un-
ter dem König David – als das Reich Israel wirklich
vom Strome Ägyptens bis an den großen Strom,
den Strom Euphrat ging – oder doch wenigstens

* Im Anfang (Genesis) 15,13–14

** Aus der Haggada

Anspruch an diese Grenzen erhob, mag die Vorverkündung als Priesterworte zu Gunsten der Machtansprüche des Priesterkönigs aus sehr weltlichen Gründen in den Väterbericht eingeschmuggelt worden sein.

Was ändert das, seitdem seit fast dreitausend Jahren so viele fromme Augen die Worte gläubig und vertrauend aufgenommen und so die Vergangenheit in ihre allerletzte und allerhöchste Wirklichkeit gewandelt haben.

Abraham mag die Vorverkündung nur als ein unbestimmtes Vorgefühl vernommen, er mag selbst – glaube es, wer mag, – den Bund zwischen den Opferstücken nicht geschlossen haben, er mag, akademischer Wunschtraum des abgelaufenen Jahrhunderts, gemeinsam mit allen übrigen Heroen aller Zeiten niemals gelebt haben, was kann uns diese dürre nie gewesene Geschichte interessieren, was geht sie uns an im Vergleich zu der ganz anders wirklichen Wirklichkeit, die all die frommen Augen der drei Jahrtausende durch ihre Hingabe an das Wort Gottes geschaffen, eine Wirklichkeit, die uns mehr angeht als irgend etwas anderes, aus der unsere Kraft fließt und unser Leben sich erhält wie aus dem Schlag unseres Herzens.

Und dem, der sich den gewaltigen Worten vertrauend hingibt, versinkt die ausgegrabene und museumsgerichtet hergerichtete Historizität irgend eines Steinzeitbeduinen ins Wesenlose, und wir sind erfüllt von der lebendigen und ewig jungen Geschichte unseres Erzvaters Abraham, von welchem vor der Erzählung vom Bund zwischen den Opferstücken berichtet wird, wie er mit einer Hand voll Leuten einer Übermacht die Beute abjagte und dann stolz jeden Lohn abwies und nur die gehaltenen Unkosten sich vergüten ließ, weil das nun einmal so seine Natur war, eine Charakteristik, die kaum irgend einer späteren Königs- oder Priesterpolitik ihr Dasein verdanken kann, sondern nur der Liebe und Verehrung über das Grab hinaus.

Weiterhin will sich unser eigenes Schicksal dieser Jahre in unserem Gemüt nicht recht in Übereinstimmung mit der Vorverkündung bringen. Denn wir wollen auch dieses Mal nicht glauben, daß sich unser historisches Schicksal, das wir so oft erlebt, das wir nun am eigenen Leibe erlebt haben, noch einmal wiederholen soll und so immer fort bis zur Erlösung am Ende der Zeiten. Dies aber meint der Agadist, wenn er sagt, daß nicht nur einer gewesen, der ein einziges Mal gegen uns aufstand, um uns zu

verderben, sondern daß sie in allen Geschlechtern, Geschlecht um Geschlecht gegen uns aufstanden, um uns zu verderben, daß aber der Heilige, gelobt sei ER, uns immer wieder aus ihrer Hand gerettet. Da der Hagadist nicht sagt, daß es damit nun ein Ende hat, meint er, daß es auch in Zukunft so sein wird. Dies aber wollen wir nicht glauben, und nun sagt der Hagadist ja auch nicht, daß es so kommen muß, sondern mit ausdrücklichen Worten nur, da er ja von der bevorstehenden Ankunft des gesalbten Erlösers überzeugt ist, daß die Feier dieser Nacht über alles der Erwartung der unmittelbaren Ankunft des Erlösers geweiht ist.

Wir aber sind ein ungläubiges Geschlecht. Wir haben den schlichten, ungebrochenen Glauben der Väter verloren und damit auch ihre von keinem Zweifel erschütterte und von keines Gedanken Blässe angekränkelte Hoffnung, die sie durch die Jahrtausende hindurch aufrecht erhalten hat. Wir sind nur gerade so weit, daß wir uns nach dieser Hoffnung zurücksehnen, daß wir in ihr nicht mehr eine abergläubige Schwäche aus Unwissenheit sehen, sondern einen kostbaren Besitz, dessen Erbe wir aus Gründen nicht angetreten haben, die uns heute nicht mehr so viel bedeuten wie den Eltern und Großeltern. Wir sind heute, jetzt und hier, auch in dieser allergrößten Sache in der Stimmung und in der Verfassung des Aufbruchs. Mit starker Hand hat uns Gott aus dem Hause der Knechtschaft, aus dem Dienste der Entheiligung der Welt und des Lebens und unserer selbst geführt, Zeichen und Wunder sind geschehen, wir sind befreit, aber nur neue Wunder können uns retten und eine Wüstenwanderung steht uns bevor, ehe wir das Land der Verheißung erreichen und keiner, der erwachsen am Aufbruch teilnimmt, wird das Land mit eigenen Augen sehen, außer vielleicht der oder jener, den ein blindes Vertrauen dieses Lohnes würdig macht.

Was ist uns geschehen. Wir waren lange, wahrscheinlich viel länger als vierhundert Jahre, vielleicht zweitausend Jahre lang Fremdlinge in einem Lande, welches uns nie gehören sollte, man hat uns dort tief unter alle Sklaven, tief unter das Vieh heruntergedrückt, uns alle Ehre, allen Glanz und Schimmer genommen, uns wie die Verworfensten der Verworfenen behandelt, uns jede Schande, jede Schmach, jeden Spott, jeden Hohn erdulden lassen, uns an Hunger, Durst, Frost, Erschöpfung, Krankheit, an Angst, Entsetzen, Verzweiflung, an ausge-

suchter, ausgeklügelter Folter und Marter, an jedem Schmerz des Leibes und der Seele das Unausdenkbare erleiden lassen und uns ausgerottet, so weit man uns ausrotten konnte. Aber der Heilige, gelobt sei er, hat uns aus ihrer Hand befreit und sie gerichtet, wie seit Jahrtausenden kein Volk gerichtet wurde.

Und nun sind wir in ein anderes Land gekommen und es ist alles sehr ähnlich wie damals, als die Söhne Israel zu ihrem Bruder Joseph nach Mizraim kamen.

Mehr als das. Wir haben den Wunsch, die Hoffnung und den Willen, daß in unserer neuen Heimat und unter ihrem Zeichen den Menschen das Heil aufblüht, das wir uns irgend ausdenken können.

Wir wohnen hier nicht nur in der guten Landschaft Gosen, sondern wir glauben auch, daß man in den Tempeln dieser Heimat dem einzigen Gott zu dienen versucht, indem man sein Gesetz verwirklicht. Wir sind gewiß, daß wir in diesem Lande in Frieden wohnen und nach unserer Weise leben dürfen, solange wir damit keinen anderen belästigen und so lange das Gesetz dieses Landes in seiner Reinheit gehalten wird.

Das sind beides Bedingungen, die in aller Geschichte bisher nicht erfüllt gewesen sind. Noch niemals haben Menschen an der Lebensweise der anderen keinen Anstoß genommen, und noch niemals ist ein Gesetz auf die Dauer in aller Reinheit gehalten worden, sondern Anstoß gab es immer, und immer ist alles dem Wandel unterworfen gewesen, so daß es das größte aller Wunder wäre, wenn es nun zum ersten Mal anders sein sollte. Ohne dieses größte aller Wunder in dieser an Wundern so überreichen Welt wird man auch in diesem Lande dereinst gegen uns aufstehen, um uns zu verderben und so wie die Greuel, die hinter uns liegen, alles Vorstellbare und auch nur Erdenkliche überstiegen, müssen wir befürchten, daß es auch dieses Mal wieder werden kann, und so wie die Zeichen und Wunder, die diesmal geschehen, die Zeichen und Wunder, die in Mizraim geschehen, weit überstiegen, und so wie das Gericht, das hereinbrach, weit fürchterlicher gewesen ist als das Gericht über Mizraim, so haben wir, obwohl Vergeuder des Erbes der Väter und obwohl erst im Aufbruch nicht anders als die Väter die ungebrochene Hoffnung, den unerschütterten, schlichten, naiven Glauben, daß es auch dann nicht anders sein wird, und wenigstens diese Hoffnung hält uns aufrecht, wenn auch nicht

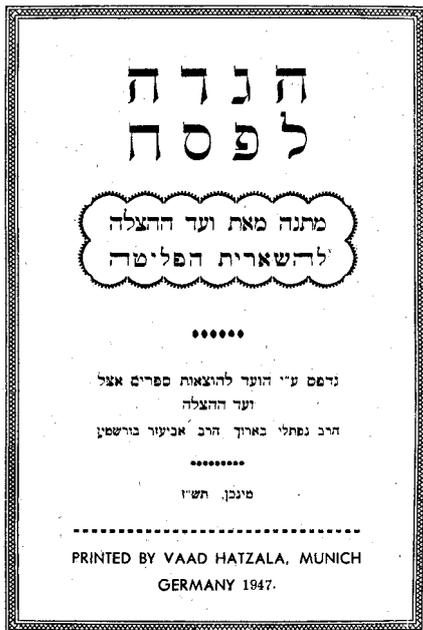


Richard
Koch

so aufrecht wie die stärkere Hoffnung die stärkeren Väter.

Wir wollen nach dem Niedergang des Hakenkreuzes dem Sowjetstern glauben und vertrauen, so lange sein Licht ungetrübt leuchtet, es will uns durchaus nicht in den Kopf, daß es diesmal wieder so sein muß, wie es immer gewesen. Das würde durchaus der unbesiegbaren Kraft und Freudigkeit der Hoffnung widersprechen, die unsere Väter durch die Jahrtausende aufrecht erhalten hat, wir wollen uns nicht ungläubig oder kleingläubig dem starken und guten Willen versagen, der uns wohl will und stützt, und wir wollen die Augen offen halten, um all das Schöne und Gute, all das Herzerquickende zu sehen und zu verstehen, das uns hier von morgens bis abends umgibt und unseren Schlaf behütet. Warum soll das größte aller Wunder nicht hier und heute Wirklichkeit werden.

Das ändert nichts an dem vernünftigen Wissen, daß wir auch hier Freunde in einem Lande sind, das uns nie gehören wird, ein Schicksal, das wir letzten Endes mit allen Menschen teilen, das aber im hellen, unbestechlichen Licht der Geschichte weit über das gemeine Schicksal hinaus das besondere Schicksal unseres Volkes ist, wo wir doch die endgültige und letzte Befreiung und Erlösung mit allen guten Menschen teilen werden, weil es sonst keine wäre, wo wir nicht Richter der Menschen sind und wo wir nicht ausdenken können, wie weit die Fülle des Erbarmens auch dem verworfensten Sünder zu teil werden wird, um dessen Heil zu leiden bisher der Sinn unseres Schicksals gewesen ist.



Haggada für die Überlebenden, 1947

So unterscheiden wir uns von denen, die von uns unterschieden sind dadurch, daß wir das Heil vom Wunder erwarten.

Wir machen nicht den leisesten Versuch, von anderen Menschen unseren Wunderglauben zu verlangen oder auch nur zu erwarten. Wir wissen, daß wir vom Augenblick unseres Entstehens bis zum Augenblick unseres Vergehens von Wundern umgeben sind, daß wir aus Wundern hervorgingen und dereinst in Wunder eingehen werden. Somit hoffen wir auf das größte aller Wunder, auf das Heil, auf das vollkommen Gute, auf das vollkommen Schöne, auf das vollkommen Wahre, auf die Erlösung.

Wer von den anderen Menschen an unserem Glauben teilnehmen will, dem gelten die Worte der Hagadah, die wir heute Abend schon gehört haben, die

aramäischen Worte, die vermutlich zum ersten Male von den in die Babylonische Gefangenschaft Zerstreuten gesprochen wurden, als ihre Hoffnung noch nicht in Erfüllung gegangen war:

Das ist das Brot der Armut, das unsere Väter aßen im Lande Mizraim. Jeder Hungerige komme und esse mit, Jeder Elende komme und feiere mit das Überschreitungsfest, heute hier, im kommenden Jahr im Lande Israel, heute Knechte, im kommenden Jahr Kinder der Freiheit.

So feiern wir nach dem uralten Wortlaut der Pesach-Hagadah das Fest der Erinnerung an die Nacht, in der wir fast noch Knechte und noch nicht ganz Freie waren in Gemeinschaft mit allen Menschen, die an unserem Tische essen wollen und essen können, und wir haben diese Worte nicht in der heiligen Sprache gesprochen, sondern in der allen Bewohnern des Landes verständlichen Umgangssprache.

Deshalb wollen wir mit dem Hagadisten nur sagen, daß man in jedem Zeitalter gegen uns aufstand, nicht aber, daß das auch in Zukunft immer so sein wird. Wir wissen aber mit dem Hagadisten, daß es dazu des größten aller Wunder bedarf, daß es ohne dies nicht so sein kann. In der Erwartung dieses Wunders feiern wir diese Nacht. Dem Vor-

boten des Erlösers, dem Propheten Elia, ist die Tür geöffnet und Sitz und Becher bereit gestellt. Er komme, wir sind bereit und deshalb beisammen.

Ein Drittes geht uns am schwersten ein. Wir sitzen beisammen.

Ehe wir den ersten Becher tranken, sagten wir:

Gelobt Du Herr unser Gott, König der Welt, der Du uns lebendig erhalten und uns hast erreichen lassen diese Zeit.

Aber sechs Millionen, wie man sagt, unseres Volkes hat Gott nicht lebendig erhalten und nicht diese Zeit sehen lassen. Das ist von den europäischen Juden wohl die Hälfte.

Versündigen wir uns nicht an den Seelen der Getöteten, wenn wir Lebendige, wir Übriggebliebene sagen, daß Gott uns aus der Hand der Feinde gerettet hat. Gehören die Toten nicht auch zu uns? Sie wurden nicht aus der Hand des Feindes gerettet. Sie hat die Hoffnung ihrer Pesach-Nächte betrogen.

So fragt jedes Volk, dem Gott den Sieg schenkte, denn es gibt keinen Sieg ohne Tod. Und unsere Rettung war immer ein Sieg, wenn auch nicht unser Sieg sondern der Sieg Gottes. Und gerade so wie bei jedem Sieg nicht nur die siegten, die am Leben geblieben, sondern alle die in den Kampf zogen, so sind auch wir als eine Gemeinschaft gerettet, der alle angehören, denen der Anschlag galt. Wir sitzen ja heute beisammen und feiern die Rettung als ein Volk auf der Wanderung durch die Zeit. Wir sind immer nur die Übriggebliebenen, die am Leben erhaltenen und doch mit derselben Tatsächlichkeit und nicht in irgendeinem übertragenen Sinn auch alle, die vor uns dahingegangen und die nach uns kommen können, weil wir gerade am Leben sind. Jeder Einzelne, der nach überstandener Gefahr für die Rettung dankt, dankt gewiß mit der ganzen Kraft seiner Seele, mit seiner ganzen Natürlichkeit, als ein einzelnes geschaffenes Wesen für die Rettung seines eigenen einzigen Lebens und schließt aus seinem Gefühl den Gedanken an irgend ein anderes Wesen aus, wenigstens im ersten Augenblick, in dem er sich gerettet weiß. Die Saitenspiele Davids, aus dessen Samen wir den Erlöser erwarten, gelten ganz diesem Gefühl.

Aber schon wenn zwei gemeinsam für ihre Rettung danken wandelt sich dieses Urgefühl, und je mehr gemeinsam für die Rettung aus gemeinsamer Gefahr danken, umso mehr hören sie auf, im tiefen und echten Gefühl eine Gesellschaft von Einzelnen

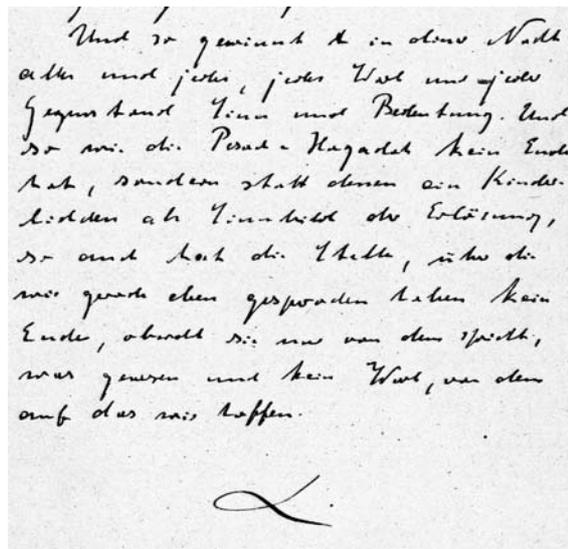
zu sein, ihr Gefühl wird schließlich das der größten Gemeinschaft, der sie angehören, sie haben aufgehört Einzelne zu sein und sind aufgegangen in eine Daseinsform, in der der Unterschied zwischen längst und unlängst Verstorbenen aufgehört hat. Wir, die wir durch die Zeiten wandern, wir sind lebendig erhalten worden, wir haben diese Zeit erleben dürfen, uns hat Gott aus der Hand der Feinde befreit. Die Worte verlassen uns hier, das Gefühl bleibt uns treu. Und so feiern wir die Pesach-Nacht vereint mit denen, die gewesen und in der Hoffnung auf die, die kommen.

Sind doch auch die Seelen der Getöteten gerettet und schon vor uns erlöst, indem sie die Opfer des bösen Feindes wurden, der sich durch ihren Tod als böse und die Getöteten damit als seine Widersacher, als Kinder Gottes erwies. Denn wozu hätte sich sonst seine Wut gerade gegen sie gerichtet.

So sind wir nicht nur die, die gerade hier beisammensitzen, nicht nur ich und du und du, sondern in aller Wirklichkeit wir, eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten und solchen, auf deren Geburt wir hoffen. Diese hat Gott aus der Gewalt der Feinde gerettet und wir, die wir da sitzen, sind dessen Zeuge und Zeugnis. So ist es in der Nacht, in der die zeitliche Wahrheit sich der ewigen nähert, in der die Seele des Menschen der ewigen Freiheit näher, in der wir Grenzen überschreiten, die sonst unüberschreitbar sind.

Mit tiefem Verstehen läßt der altmodische schlichte Künstler, der unsere nun fast hundertjährige Hagadah mit Bildern geziert, den Mond und die Sterne durch die weit offene, säulenfenstrige Wand in den Festraum scheinen, in dem die Weisen die Pesachnacht feiern. Das Licht der Lampe, die ihren Tisch erleuchtet, und das Licht des gestirnten Himmels aus dem Weltenraum, beides leuchtet von ihren vergeistigten Angesichtern wieder.

Und so gewinnt in dieser Nacht alles und jedes, jedes Wort und jeder Gegenstand, Sinn und Bedeutung. Und so wie die Pesach-Hagadah kein Ende hat, sondern statt dessen ein Kinderliedchen als Sinnbild der Erlösung, so auch hat die Stelle, über die wir gerade eben gesprochen haben, kein Ende, obwohl sie nur von dem spricht, was gewesen und kein Wort, von dem auf das wir hoffen.



Auch zu Pessach 5768/2008 bringt Kalonymos eine Auslegung zur Haggada des Festes aus der Feder des bedeutenden Medizinhistorikers und -theoretikers Dr. Richard Koch (1882–1949). Wie seine vor zwei Jahren veröffentlichten Gedanken (Kalonymos 2006, 1) war auch der hier erstmals gedruckte Text für die häusliche Sederfeier zu Pessach des Jahres 5706/1946 im kaukasischen Essentuki bestimmt.

Richard Koch hat dort einige Jahre lang, so scheint es, den Seder mit eigenen Auslegungen bereichert, ganz wie es in jüdisch gebildeten Familien Brauch ist. Koch, auch bekannt als Weggefährte Franz Rosenzweigs im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt a. M. und als sein Arzt, war 1936 in die Sowjetunion geflohen und lebte, als Arzt praktizierend, im Badeort Essentuki, zusammen mit seiner Frau und zweien seiner fünf Kinder.* In seinen letzten Lebensjahren entstanden dort einige Abhandlungen, von denen das S. L. Steinheim-Institut eine größere zur Veröffentlichung vorbereitet, in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen, Nachlassverwalter der Werke Kochs, dem auch hier für die Erlaubnis zur Veröffentlichung gedankt sei.

Die sehr eigenwillige Zeichensetzung des Autors, der seine Gedanken in Reinschrift niedergelegt (das Ms. hat 23 Seiten) und im Kreis der zum Mahl Versammelten vorgetragen hat (lesen Sie also den Text bitte laut), wurde behutsam heutigem Lesbedürfnis angepasst; die Rechtschreibung hingegen nur in wenigen Fällen. Offenkundige Verschieber wurden stillschweigend korrigiert. mb

* Zu „Richard Koch im Nationalsozialismus und in der sowjetischen Emigration“ siehe den so betitelten Aufsatz von D. Boltres, F. Töpfer und U. Wiesing, *Medizinhistorisches Journal* 41 (2006) S. 157–186.

Müssen wir uns vor dem Großen Sanhedrin fürchten?

Oder: Wie wir den 200. Jahrestag der Errichtung der Konsistorien begehen sollten

René Gutman

Im Jahr 2008 liegt es zweihundert Jahre zurück, dass Napoleon die jüdischen Konsistorien errichtete. Die apologetischen Darstellungen sind voraussehbar. Müssen wir uns davor fürchten?

Kann man sich auf diese Feier einlassen, ohne als ein blinder Verehrer der Emanzipation dazustehen, ohne sich naiven Illusionen hinzugeben angesichts der wirklichen oder vermutlichen Absichten, die Napoleon bei seiner sogenannten „Verbesserung der Juden“ verfolgte, ohne blind zu sein gerade für die Geschichte der Juden im Elsass, die zehn Jahre lang durch Napoleons „infames Dekret“ benachteiligt und gedemütigt wurden?

Oder sollte man es für wichtiger halten, dass die Schaffung der Konsistorien es ermöglicht hat, dass ein französisches Judentum entstand, dass es öffentlich anerkannt wurde und dass ihm (wenn auch mit Verspätung, nämlich erst 1831) gleiches Recht mit den christlichen Kirchen zugesprochen wurde, nach dem Konkordat von 1801? Die Religionsfreiheit, die Napoleon uns gewährt hat, ist wie viele andere napoleonische Einrichtungen immer noch Teil unseres Alltags. Ihr Erbe ist vor allem in Elsass-Lothringen spürbar, wo das Konkordat in Kraft geblieben ist, aber auch im sogenannten „Innern Frankreichs“.

Genau diese Fragen stehen zur Debatte, seitdem am 11. März 2007 im Pariser Rathaus eine große Feier zum zweihundertsten Gedenktag des Sanhedrin stattfand. Man durfte dort eine republikanische Rechtfertigung für die Gedenkfeier vernennen; manch einer erneuerte sein Bekenntnis zum *franco-judaïsme* [jener Doktrin des 19. Jh., nach der die republikanischen und die jüdischen Werte ein und dasselbe sind]. Und doch wollte niemand den offiziellen Propagandisten spielen. Nein, es wurde keineswegs vergessen, dass nach der Komplizenschaft des französischen Staates während der Schoa das Zentralkonsistorium selbst, anscheinend auf Druck der Widerstandskämpfer, auf seine ursprüngliche Devise „Religion und Vaterland“ verzichtet hat.

Erinnern wir daran: Den Konsistorien wurde die Rolle zugeteilt, die gehorsame Anwendung der Kultusordnung zu überwachen, bis hin zu der Funktion, „bei den Behörden alle Personen zur Anzeige zu bringen, die ohne erklärte Existenzgrundlage leben“. Manche haben insinuiert, dass die Organisation der Konsistorien geradezu eine Bedrohung für den Zusammenhalt der Gemeinde und für die rabbinische Macht darstellte, oder schlimmer noch, eine Flucht nach vorn in jenem dubiosen Geist, in dem der Abbé Henri Grégoire 1788 seine Idee der „physischen, moralischen und politischen Regeneration der Juden“ entwarf. Dieser katholische Fürsprecher der Juden zählte auf die Emanzipation, weil er mit der Spur der Verfolgungen auch den „Rabbinismus“ verschwinden lassen wollte, der seiner Ansicht nach für das den elsässischen Juden zur Last gelegte Verbrechen des „Wuchers“ verantwortlich war.

Auf der anderen Seite haben Verteidiger der Konsistorien in der napoleonischen Kultusorganisation die Idee wiedergefunden, dass, so Robert Badinter, „mit der Französischen Revolution die Vereinheitlichung des Rechts untrennbar verbunden war, weil die Volkssouveränität in der Herrschaft des Gesetzes ihren Ausdruck finden musste“. Man hat ebenfalls festgehalten, dass der Große Sanhedrin in seinen „Lehrbeschlüssen“ nichts Wesentliches preiszugeben bereit war, was sich insbesondere in seinem Widerstand gegen die verordneten Mischehen zeigt, und das trotz aller Drohungen, denen er ausgesetzt war und die nach manchen Historikern sogar die der Vertreibung der Juden einbegriffen. Die Kirche gab sich beunruhigt wegen des Eifers Napoleons. Der katholische Schriftsteller Chateaubriand beschuldigte Napoleon sogar, zu viel für die Juden getan zu haben: „Hat er wohl den Ehrgeiz, sich bei ihnen als der Messias, den sie so lange schon erwarten, auszugeben und anerkennen zu lassen?“

Die Debatte, ob Napoleon der Messias sei, hat damals sogar zwei Schulen chassidischer Juden in

Osteuropa miteinander entzweit. Die eine betete für den Erfolg von Napoleons Russlandfeldzug, da sie von der Ausweitung des französischen Kaiserreiches das physische Wohl der Juden erwartete und darin den Anfang der messianischen Zeit sah; die andere aber betete für Napoleons Niederlage, weil sie im Triumph des französischen Systems die größere Bedrohung erblickte, nämlich in Gestalt der Assimilationsgefahr.

Man kann also von einem Paradox sprechen: Alles Wesentliche, das aus den „Lehrbeschlüssen“ des Sanhedrin hervorgegangen ist, namentlich die Einrichtung der jüdischen Konsistorien, ist heute Gegenstand eines relativen Konsens, zumindest in der jüdischen Gemeinde Frankreichs. Niemand würde die Grundprinzipien und wesentlichen Vorgehensweisen radikal in Frage stellen, die 1807 vom Großen Sanhedrin verkündet und 1808 in die Praxis umgesetzt worden sind, und die unser System des religiösen Lebens begründet haben. Denn wenn wir auch zwischen zweierlei Betrachtungsweisen gespalten sind, so sind doch gewisse Tatsachen unwiderleglich. Da ist die Aufnahme der Juden in die Staatsbürgerschaft in Italien. Die Abschaffung des Leibzolls in 26 Staaten. Die Bestätigung der Errungenschaften der Französischen Revolution und des napoleonischen Kaiserreiches während der Restaurationszeit nach 1815. Die Hoffnung für die noch bis zum Anfang des 20. Jahrhundert unter gesetzlichen Quälereien leidenden Juden des alten Russland, in Frankreich ein Asyl zu finden. Die Vision einer endlich in Solidarität geeinten Menschheit. Der erste Morgenglanz einer Modernität, in der das Judentum sich endlich auf andere Weise als über seinen Status als Minderheitsreligion definieren könnte.

Gewiss, diese Integration wurde von dem zentralistischen Herrschaftswillen Napoleons begünstigt. Sie geschah im Bruch mit der traditionellen Organisation der *kehillot*, der jüdischen Gemeindekorporationen, und aus Unterwürfigkeit gegenüber einer stets drohenden Macht. Sie nahm die Auflösung der alten Gesellschaften und ihrer Autonomie in Kauf. Sie nahm es in Kauf, dass alles aus dem Ghetto der Vergessenheit anheimfiel, auch die tiefe Geistigkeit derer, die dort zu wohnen gezwungen waren, ihr von jeglichem äußeren Einfluss abgeschirmtes Judentum. Der Historiker Léon Poliakov hat Napoleon keineswegs vorgeworfen, ein unge- treuer Sohn der Revolution gewesen zu sein, son-



„Der Große Sanhedrin“,
(Édouard Moyse, 1867)

dern, dass er die Juden „regenerieren“ wollte – und das hieß eben, sie dem Judentum zu entfremden.

Die Abschaffung der Gemeindeautonomie, der Besuch öffentlicher Schulen und die Öffnung aller Laufbahnen des öffentlichen Dienstes, die Dienstpflicht in der Armee („bis zum Tode!“ riefen mit lauter Stimme die Mitglieder des Großen Sanhedrin, als sie nach der Vaterlandsliebe der Juden befragt wurden), all dies brachte eine neue, „emanzipierte“ Generation hervor; und diese entzog sich der Autorität der Rabbiner schon sehr bald, einer Autorität, über die sich ja selbst die Konsistorien mit ihrer Führung aus nichtrabbinischen Mitgliedern hinwegsetzen sollten.

Aber wer könnte es leugnen: Der moderne Staat ist dazu in der Lage, jeder Richtung von Juden ein sicheres Leben im öffentlichen Frieden garantieren. Ist das also der Friede, für den wir jeden Sabbat in unseren Synagogen beten? Oder ist es nicht doch ein wenig zu früh, um über die zweihundertjährige Geschichte der Konsistorien Bilanz zu ziehen?

Da ist die Dreyfus-Affäre, diese erste große Zerreißprobe zwischen den Juden und Frankreich, einem Frankreich, das sich für [den antisemitischen Autor] Édouard Drumont begeisterte. Da ist der Erste Weltkrieg und die Versöhnung von Juden und Nichtjuden durch das gemeinsame Opfer der Kinder eines gemeinsamen Vaterlands. Da ist die deutsche Besatzung und das Regime von Vichy, das die französischen Juden der Schoa auslieferte. Da ist der Wiederaufbau des französischen Judentums nach der Befreiung und sodann nach dem Sechstageskrieg: Jerusalem überholte wieder Paris, dieses



Joseph David Sinzheim,
Vorsitzender des Sanhedrin

Paris, das die Notabelnversammlung von 1806 als unser neues Jerusalem gefeiert hatte. All dies lädt uns dazu ein, das Gedenken an den Großen Sanhedrin und die Errichtung der Konsistorien mit etwas weniger wehevoller Ehrfurcht vorzunehmen und dafür mehr darüber nachzudenken oder gar zu hinterfragen, was dieses Gründungsereignis denn eigentlich ausmacht.

Bei alledem: Wer in der jüdischen Gemeinde könnte im Rückblick nach zweihundert Jahren die Errungenschaft in Frage stellen? Der Notabelnversammlung war es gelungen, ein Kultusreglement auszuarbeiten, das die Juden selbst gefordert hatten! Diese hatten verstanden, dass die Gleichheit mit ihren Mitbürgern in eben dem Moment unvollständig geworden war, an dem die Regierung eine staatliche Organisation für die christlichen Glaubensgemeinschaften geschaffen, die ihrige aber übergangen hatte.

Diese Auslassung hatte sie beunruhigt; die Kultusordnung hingegen, die ihnen sodann auferlegt wurde, stellte in ihrer eigenen Wahrnehmung einen Statusgewinn dar. Sie stärkte ihre staatsbürgerlichen Gefühle und hob eine Grenzlinie auf, welche die öffentliche Meinung langfristig als einen Beweis für das Misstrauen der Regierung gegenüber den Juden und ihrer Religion hätte interpretieren können. Dieser Teil des kaiserlichen Reformwerks kann ganz unabhängig von jedem religiösen Gesichtspunkt betrachtet werden. Er leistete tatsächlich einen nützlichen Dienst zur Integration der Juden in die Gesellschaft, und er leistet ihn heute immer noch in den elsass-lothringischen Départements, wo man entsprechend dem napoleonischen Konkordat von „anerkannten Religionsgemeinschaften“ spricht.

Außerdem schuf diese Kultusordnung unter den französischen Juden, und das heißt im wesentlichen, zwischen den Juden des Elsass und der sogenannten „portugiesisch-jüdischen Nation“, zwischen den aschkenasischen und den sefardischen Juden also, einen Zusammenhalt und eine Solidarität, wie sie bis dahin nicht existiert hatte.

Sie brachte diese beiden Gruppen einander näher; und indem sie sie in einer gemeinsamen Organisationsform verband, verband sie auch ihre Interessen und ihr Vorgehen gegenüber der Regierung. Sie entwickelte in ihnen, mehr vielleicht als es die gemeinsame Religion jemals vermocht hatte, das Gefühl, in Frankreich ein geeintes Ganzes zu bil-

den, dem der Staat in einer ganz anderen Weise Rechnung zu tragen hatte, als wenn er sich einer Bevölkerung so gut wie isolierter Individuen gegenüber gesehen hätte! Dieser Begriff von der Existenz eines einzigen französischen Judentums hatte für die Zukunft so nachhaltige Folgen, dass Rabbiner Joseph Sitruk bei seiner Amtseinsetzung als Großrabbiner des Zentralkonsistoriums 1988 daran erinnerte, dass sogar das Wort, mit dem die hebräische Sprache Frankreich bezeichnet, nämlich das Wort *Tsorfat*, von derselben Wurzel abgeleitet ist wie das Wort *tseruf*, „Legierung“, die Verschmelzung verschiedener seltener Metalle in einem einzigen Schmelztiegel!

Um zu einem weiterhin aktuellen Aspekt zu kommen: Die Anwendung der Kultusordnung hatte zahlreiche Beziehungen zwischen Vertretern der Juden und der Regierung zur Folge. Sie hat beide gelehrt, einander besser kennen zu lernen. Auf jüdischer Seite hat sich das furchtsame Misstrauen, ein Erbe der Vergangenheit, allmählich verloren; auf staatlicher Seite wurden die Vorurteile abgebaut. Man kam dazu, in den Ministerien oder den Präfekturen die jüdischen Angelegenheiten ebenso sachlich wie jede andere administrative Frage zu verhandeln. Heute gewährleistet der Staat die Sicherheit der jüdischen Gemeinde ebenso selbstverständlich, wie er es für andere empfindliche oder bedrohte Objekte und Institutionen auch tut. Vor allem ein Leitmotiv verbindet den Diskurs des napoleonischen Empire mit dem der Republik: Jeglicher antisemitische Angriff wird als Ausdruck privater Leidenschaften gedeutet, denn sollte sich der Staat jemals selbst in diese Richtung verirren – wie das unter der Herrschaft des Vichy-Regimes der Fall war – so wird er in den Augen der Juden zu einem Anti-Frankreich, einem Vichy-Staat. Was nicht ausschloss, dass Präsident Jacques Chirac ohne Zögern Frankreich als solches für diese schändliche Epoche verantwortlich sprach.

Natürlich ist das heutige Konsistorialsystem damit nicht über alle Kritik erhaben! Nicht nur die befremdliche polizeiliche Wächterrolle der napoleonischen Konsistorien, auch der Ruch von Ehrwürdigkeit, den man heutzutage den Gemeindevorstehern und Konsistorialräten zuschreibt, da sie die einzigen offiziellen Ansprechpartnern für den Staat sind, hinterlässt den Eindruck, dass eine Hierarchie immer noch ein vermeintliches Unterscheidungs-system aufrecht erhält, das die Juden a priori in

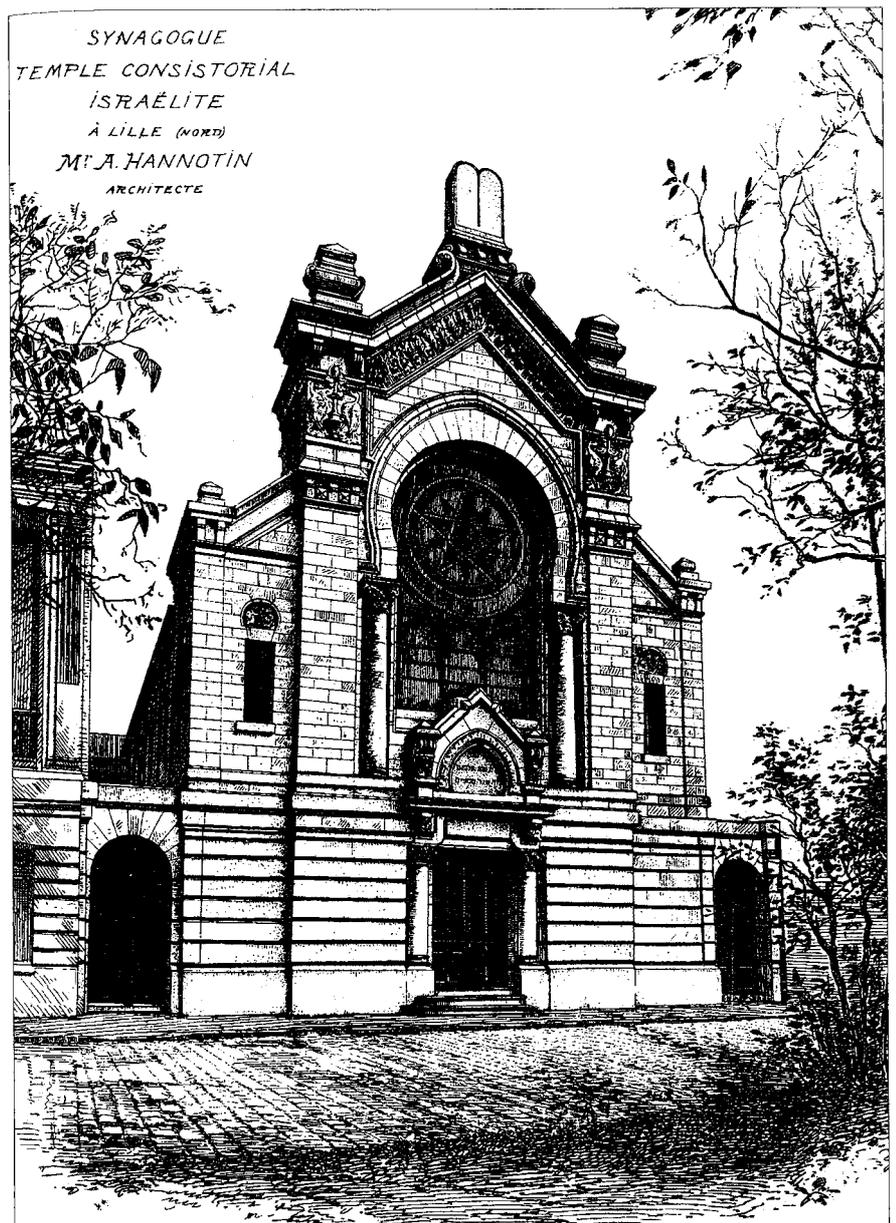
zwei Gruppen aufteilt: Die einen sind repräsentativ für die Gemeinde und die anderen nicht. Und das, obwohl ein Großrabbiner oder ein Konsistorialvorsitzender alle Juden seines Sprengels zu vertreten hat, unabhängig davon, ob sie Gemeindeglieder sind. So nämlich sieht im Unterschied zu Deutschland die gegenwärtige Verfassung aus, die die Zugehörigkeit der französischen Juden zu ihrer Gemeinde regelt: Die rabbinischen und konsistorialen Behörden haben vor dem Staat auch solche Juden zu verteidigen, die – wie die liberalen Juden oder die orthodoxesten Richtungen – in ihrer völlig legitimen Selbstsicht den Anspruch erheben, dass sie nicht „in der Gemeinde“, sondern „außerhalb der Gemeinde“, nach Art einer Austrittsgemeinde leben – einerlei, ob diese Gruppen ausgeschlossen worden sind oder sich selbst ausgeschlossen haben von der Leitung und der offiziellen Orientierung, die man den religiösen Interessen gibt!

Anders als in der Vergangenheit wählen wohlwollend heute die Gemeinden ihre Vertreter, nicht mehr die Präfekturen. Die Trennung zwischen Kirche und Staat im Jahr 1905 hat das Kontrollrecht tatsächlich sehr abgeschwächt. Was die Konsistorien angeht, die noch dem Konkordatsprinzip folgen, hat das Zentralkonsistorium in Paris über sie nur eine geistige oder repräsentative Macht. Das gilt auch für den Großrabbiner Frankreichs. Die Konkordats-Konsistorien sind nur Beobachter, nicht Mitglieder des Zentralkonsistoriums. Ein besonderes Anzeichen dafür ist die dem Konsistorial-Großrabbiner des Elsass in Straßburg oder des Mosel-Départements in Metz eingeräumte Befugnis, die ihm nachgeordneten Rabbiner selbst zu bestimmen, desgleichen die vor einigen Jahren den Rabbinern eingeräumte Freiheit, einen Teil ihrer Studien an anderen Institutionen als am Rabbinerseminar in Paris abzulegen, dieser ältesten Schöpfung des Konsistoriums zur Ausbildung der französischen Rabbiner. Auch das Rabbinerseminar war einst von Napoleon angeregt worden, wengleich er die Durchführung des Projekts in der Folge auch ablehnte.

Napoleons Reform des französischen Judentums war auch eine geographische. Nach dem Übergang von den „Judenschaften“ zu den jüdischen Gemeinden hatten die Juden des Elsass endlich Zugang zu den großen, ihnen bis dahin verbotenen Städten. Freilich, wie Simon Schwarzfuchs schreibt, „die jüdische Religion wurde weniger organisiert als vielmehr kontrolliert“. Doch die vom

Großen Sanhedrin aufgenommene Verpflichtung im nationalen Leben sollte in den kommenden Generationen ihre Früchte tragen, und zwar durch eine entscheidende Wendung: das Ergreifen neuer Berufe. Als erstes verwirklichten die französischen Juden ihren schwungvollen Unternehmergeist; er fand seinen Höhepunkt unter dem Zweiten Kaiserreich [1852–1870]. Dann folgte der Einzug in die Universität, das Rechtswesen, die Medizin, die großen Staatsbehörden und sogar die Armee, die zu jener Zeit den Hauptmann Alfred Dreyfus aufnahm.

Lille 1890



Dies hatte der Sanhedrin versprochen, damit hatte er gerechnet. Alle Juden Frankreichs waren wirkliche Franzosen geworden und als solche anerkannt. Mehr denn je beteten sie für das Vaterland, und als sie 1889 die Jahrhundertfeier der Revolution begingen, verherrlichten sie die „vereinten Tugenden aus der Predigt der biblischen Propheten und der Erklärung der Menschenrechte“. Erstaunlicherweise ging man in der Gedankenverbindung so weit, die Grundsätze der Französischen Revolution mit der jüdischen Traditionslehre zu identifizieren und zwei Messiaserwartungen einander anzunähern, den revolutionären und den jüdischen Messianismus. Den Zusammenhang hatten auch die Chassidim in den russischen Weiten begriffen. Aber in Frankreich gab man der messianischen Berufung des Judentums eine radikale Wende ins Universale. Die Tora ist allen Menschen gegeben!

Hier setzten die ersten, tiefen Veränderungen in der komplexen Welt der Konsistorien an. Wollte man die Betonung auf eine möglichst universale Perspektive legen, so bedingte dies einen selektiven Blick auf die Tradition, und das führte nicht zuletzt zu einer Veränderung in Funktion und Stellung des Rabbiners. Traditionell war dieser ein Lehrer und Meister im talmudischen Fach; berufen wird er und gewählt durch eine Gemeinde, deren Mitgliedern es frei steht, seine Hilfe bei genau umrissenen, konkreten Problemen in Anspruch zu nehmen. Mit dem Pfarrer in seiner Kirchengemeinde ist der Rabbiner nicht zu vergleichen, er ist nicht Mitglied eines Klerus. Aber sobald man das Judentum nicht mehr für eine Nation hält, sondern für eine Religion, werden die Rabbiner zu seinen Sprechern in den Beziehungen zur Umwelt.

Und die neue, bedrohliche Herausforderung des Judentums ist nicht mehr eine äußere, sondern eine innere – es ist die der Auflösung und der Assimilation. Angesichts dieser dringlichen Aufgabe mussten die Rabbiner in wirklichen Seminaren ausgebildet werden, damit sie die neue Konzeption des Judentums als Konfession vermitteln konnten. Der Großrabbiner Maurice Liber fasste dies folgendermaßen zusammen: „Die Juden sind Bürger gleich allen anderen geworden, das eben nennt man Emanzipation; und sie müssen ihren Mitbürgern zwangsläufig auch gleichen, und das nennt man Assimilation, wohlgemerkt in allem, was nicht zu ihrer Religion gehört, denn das Judentum ist seinem Wesen nach eine Religion und wird als eine solche bewahrt“. Zu jener Zeit anfangs

des 20. Jahrhunderts verweilt jegliche Definition der Religion auf der fundamentalen Trennung zwischen dem Religiösen und dem Politischen, welche die religiösen Würdenträger aus der Notabelnversammlung verkündet haben, und wozu der von Napoleon einberufene Sanhedrin seinen Segen gab.

Als aber der Zweite Weltkrieg zu Ende war, hatte das französische Judentum aufgehört, nichts weiter als eine Religion zu sein. Der CRIF, der Repräsentativrat der Israeliten Frankreichs, zu dem sich während der Verfolgungszeit alle im Untergrund tätigen jüdischen Organisationen zusammengeschlossen hatten, erklärte sich „als einziger befähigt, das Judentum im Frankreich zu repräsentieren, und zwar sowohl vor den Autoritäten und der öffentlichen Meinung als auch vor den jüdischen Organisationen des Auslands und den internationalen Instanzen“.

Nachdem man das Wort „Jude“ im 19. Jahrhundert vermieden und durch den „israelitischen Franzosen“ ersetzt hatte, kehrte man nun zurück zum Begriff des französischen Juden, berief sich dabei aber auf eine immer vielschichtigeren Konzeption von Identität. Eine Umwälzung der französisch-jüdischen Identität bedeutete 1948 die Gründung des Staates Israel und vielleicht noch in stärkerem Maße die Erschütterung, welche der Sechstagekrieg von 1967 in der öffentlichen Meinung der französischen Juden auslöste. Zur selben Zeit brachte die Einwanderung der nordafrikanischen Juden einen beträchtlichen Wandel in der Physiognomie der Gemeinde mit sich. Jüdische Identität ließ sich beileibe nicht mehr in eine Definition konfessionellen Typs eingrenzen, sondern umfasst alle Aspekte des Lebens.

Die Anerkennung begründete den Gegensatz des französischen zum deutschen Judentum, das nach dem geflügelten Wort von Heinrich Heine die Taufe das Entreebillet in die europäische Gesellschaft betrachtete. Auf eine geradezu natürliche Weise ist das französische Judentum lange Zeit den Mischehen ausgewichen. Seine Emanzipation vollendete sich ohne Übertritte zum Christentum. Man könnte meinen, dass die Juden Frankreichs unbewusst noch nach Jahrhunderten nach dem Modell leben, das ihnen der Große Sanhedrin vor zweihundert Jahren vorgezeichnet hat, [als er sich allein in der Mischehenfrage den Forderungen des Kaisers verweigerte]!

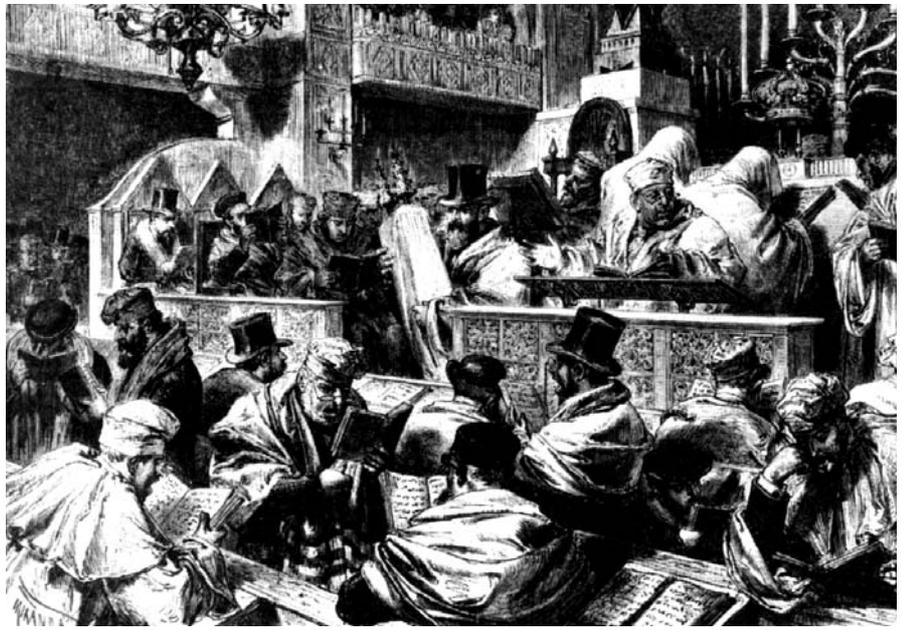
Was aber bleibt von der Gemeinde, zweihundert Jahre danach?

In Wirklichkeit gibt es nichts Seltsameres als die Rede von „der jüdischen Gemeinde“. Man sollte sich einmal fragen, seit wann es üblich geworden ist, von der *Communauté juive de France*, der „jüdischen Gemeinde Frankreichs“ zu sprechen, wenn man die Gesamtheit des französischen Judentums meint, also das, was man früher im Hebräischen als *kahal*, *kehilla*, *kehillot*, und im Französischen als „Nation“ bezeichnete. Wahrscheinlich geschah es nach der Befreiung, denn vor dem Krieg sprach man von den *Sociétés juives*, jüdischen Landsmannschaften, und meinte die Einwanderergruppen aus Mitteleuropa, die ihr kulturelles Leben und die Verteidigung ihrer Interessen durch gegenseitige Hilfe innerhalb der Herkunftsgemeinschaft organisierten.

Nichts aber ist einer solchen Kategorie von *communauté*, von Gemeinde, mehr feind als die klassische politische Kultur Frankreichs, die sich von den Ursprüngen der Republik bis zu ihrer vollendeten Ausprägung unter der Dritten Republik [1871–1940] verfolgen lässt. Mit Rücksicht auf den überragenden Wert des Staates begünstigte sie dessen Hyperzentralität, als ginge es ihr darum, dem eigenen Bekenntnis zum Universalismus und zur Nation einen bis zur Allgemeingültigkeit hypotasierten Rang zu verleihen. Der Staat wurde tendenziell als die Verkörperung der ewigen Idee Frankreichs gesehen; und jede Art von Gemeinde erschien wie ein Hindernis gegenüber seiner Transparenz, ja wie eine rivalisierende Zugehörigkeit. Aus dieser Denkweise erklärt sich die Beschuldigung der „doppelten Staatstreue“, die sich 1967 im Gefolge der Debatte um die berühmte Pressekonferenz des Staatspräsidenten Charles de Gaulle verbreitete [dieser hatte die Juden als „ausgewähltes Herrenvolk“ bezeichnet, dessen „flammender Eroberungsdrang“ für Israels Sieg verantwortlich sei].

Seitdem [1989] der Streit um das Verbot des islamischen Kopftuchs an öffentlichen Schulen ausbrach, sagte man der sogenannten *Communauté* den Kampf an, definierte sie als antidemokratische Stammesherrschaft und Hort religiöser Integritäten. Dieser Beiklang haftet dem Begriff „muslimische Gemeinde“, „jüdische Gemeinde“ usw. an, wobei gerade diese Begriffe aus den Einwanderern oder aus den Juden monolithische Blöcke machen.

Das Ende der jüdischen kollektiven Identität war nun gerade eine der entscheidendsten Folgen der Emanzipation. Die Verfassungsväter der Französischen Revolution erkannten nur noch Staats-



bürger an, die man sich „regeneriert“ wünschte, also akkulturiert und in das gesellschaftliche Leben eingegliedert. Die „jüdische Nation“ verschwand im Schwung des revolutionären Projekts. Jede Art jüdischer Identität, Kultur und Geschichte war dazu bestimmt, sich zu verflüchtigen.

Das napoleonische Regime sollte dieses Modell in Frage stellen. Indem Napoleon den Sanhedrin einberief, organisierte er die jüdische Existenz in einer neuen Weise. Keine Rede davon, dass sie als Gemeinschaft verschwinden und nur in der Staatsbürgerschaft erhalten bleiben sollte, im Gegenteil. Sie manifestierte sich fortan in der Form des Konsistoriums – wie es der Philosoph Shmuel Trigano ausdrückte – als eine staatliche Agentur, die das Leben der Juden ordnen sollte. Die *condition juive*, die jüdische Existenz, wurde als eine Konfession interpretiert, ihre Stellung der der anderen Religionsgemeinschaften nachempfunden – ein Entwurf für die Privatisierung des jüdischen Lebens. Die jüdische Existenz würde sich nicht mehr im Gemeinwesen noch im öffentlichen Leben manifestieren können.

Mit dem Sanhedrin fand eine Konfessionalisierung der jüdischen Existenz statt. Das Problem dabei lag nicht in der Trennung zwischen Religion und bürgerlichem Leben; die gab es schon immer in Form der Trennung zwischen der „Krone des Königtums“ und der „Krone der Tora“. Aber dieses neue Judentum war selbst eine Religion, es war ein Kult, und die Unterwerfung unter die Staatsgesetze in zivilrechtlicher und politischer Hinsicht wurde zu einer religiösen Pflicht erklärt. Napoleon hatte die jüdische Gemeinschaft als eine rein religiöse, von der bürgerlichen Sphäre abgelöste wiederaufgebaut. Die wiederaufgebaute jüdische Nation war ganz auf die Synagoge verwiesen.

Doch welch ein Paradox: Man erwartet von den Juden, dass sie abstrakte Bürger sein sollen, aber man institutionalisiert sie zu einer Religionsgemeinde. Diese Anerkennung, diese Ermächtigung erklärt es, dass man in Frankreich wenig vom Reformjudentum und anderen ideologischen und religiösen Bewegungen bemerkt, die im deutschen Judentum entstanden sind. Die seit Napoleon obligatorische Zugehörigkeit zur Religionsgemeinde brachte es mit sich, dass man die ganze jüdische

Jom-Kippur, Paris 1874 in der Synagoge de la rue Notre-Dame-de-Nazareth

Existenz als eine vereinheitlichte und allgemeine auffasste, als ein einziges zentralisiertes Judentum! Bis hin zu den Extremen die *Alliance israélite universelle*, die allen gefährdeten Juden auf der ganzen Welt beistand, und der Zionismus mit seinem Traum von Rückkehr, dessen Begründung durch Theodor Herzl ebenfalls in Paris stattfand.

Nach der Befreiung hat es der säkulare Dachverband CRIF auf sich genommen, die allgemeinen jüdischen Interessen zu verteidigen. Die Juden definieren sich nicht mehr in einem bloß konfessionellen, sondern in einem bürgerlichen Rahmen. Die Gemeinde wurde verjüngt wiedergeboren in dem Moment, in dem der CRIF sich mit dem Konsistorium verband! Die neuen Gemeindezentren wandten sich kulturellen und sozialen Aufgaben zu; sie führten das Judentum in das politische Leben ein. Der Einfluss des amerikanischen Judentums wird daran deutlich, desgleichen in der Schaffung des *Fonds social juif unifié*, des *Vereinigten Jüdischen Sozialfonds*, welcher der Gemeinschaft in der Praxis ihren Zusammenhalt gibt.

Dass die Gemeindeinstitution ein Spiegel des Staates ist, erlebte das französische Judentum, als die allgemeine Krise des Jahres 1968 auch sein jakobinisches, extrem zentralisiertes Modell erschütterte. Die Gemeinde ist seither eine einzige geblieben, hat aber an innerer Vielfalt gewonnen. Ein gemeinsames Haus? Ein abstraktes Haus? Ein Haus, dessen Mieter ihr eigenes Leben führen und ihre Fenster nach draußen öffnen, das aber ein Mauerwerk aus gemeinsamen Symbolen und kollektiven Vorstellungen besitzt.

Der CRIF verbindet eine gewählte Vielfalt der Organisationsformen mit einem einzigen, einigenden symbolischen Rahmen. Innerhalb dieses Komplexes aus menschlichen und institutionellen Bindungen entsteht eine faktuelle Einheitlichkeit. Obwohl es nur einen einzigen Rahmen gibt, nimmt dieser die Vielfalt und Vielfältigkeit der ideologischen Präferenzen in sich auf, desgleichen die individuellen Zugehörigkeitsentscheidungen zu den Netzwerken gegenseitiger Anerkennung unter den Juden. Als ein über den Institutionen stehender Dachverband vermag er seinen voluntaristischen Charakter zu entfalten, in seinem Aufbau das Imaginäre, Symbolische zum Tragen zu bringen – es ist die Idee, sich auf dem Gipfel zu treffen. Die Gemeinde ist, um nochmals Shmuel Trigano zu zitieren, ein Zusammenspiel von Vorstellungen, gesteu-

ert von Institutionen zugunsten eines diffusen und beweglichen Substrats. Dieses Modell hat das Konsistorium hervorgebracht, das Konsistorium als Bestandteil eines republikanischen Staates, aus dessen Quellen es seinen Anspruch auf Allgemeinheit schöpft, kraft dessen es sich auf ein gemeinsames Zentrum ausrichtet.

Seine Grundlage allerdings ist in letzter Instanz das Rabbinat, das aus dem Großen Sanhedrin hervorgegangen ist. Denn es ist ja Aufgabe des Rabbinats, des *Beth Din*, über die Zugehörigkeit zum Judentum oder die Gültigkeit eines Übertritts zu urteilen. Das Rabbinat ist also die einzige normative Macht, auch mit einer gewissen Zwangsgewalt ausgestattet, über die die Gemeinden verfügen, soweit diese die rabbinische Autorität selbst anerkennen und respektieren.

Wie könnte es auch anders sein? Eine rein weltliche Identität, die nur auf das bürgerliche Leben gegründet und von der Halacha, dem Religionsgesetz, losgelöst wäre, könnte durchaus eine tragfähige Identität sein, aber sie hat in Frankreich nie einen Rückhalt gehabt! Und andererseits: Wie sähe denn ein Konsistorium aus, das sich auf seine Überzeugungen zurückziehen würde, um eine Art noble Isolation zu pflegen? Würde es nicht in sich zusammenbrechen und die Gemeinde leblos zurücklassen? In einem solchen Katastrophenszenarium würde sich die Rolle der jüdischen Gemeinde auf die einer Weltanschauungsgemeinschaft reduzieren, die irgendeine diffuse Idee verteidigt. Es gäbe dann auf der einen Seite ein weltliches Judentum außerhalb des religiösen Lagers und auf der anderen ein Judentum, das an seiner Norm festhält. In der französischen Gesellschaft wäre eine solche Gemeinde so wenig sichtbar wie es gegenwärtig die muslimische ist. Sie hätte ihre Legitimität eingebüßt; sie wäre aus dem Zusammenhang der Nation hinausgefallen, auf einen Stand zurückgesunken, den sie vor zweihundert Jahren hatte, am Tag, bevor Napoleon den Großen Sanhedrin einberief.

René Gutman ist Großrabbiner von Straßburg. Wir veröffentlichen hier seinen Vortrag auf dem Steinhelm-Kolloquium „Zweierlei Integration: Vom Großen Sanhedrin zur Deutschen Islamkonferenz, 1807–2007“ (Duisburg, 11. – 12. November 2007). Aus dem Französischen übersetzt von Carsten L. Wilke.

Aschkenasische Grabmalkunst in Altona

Der Grabstein des Issachar Bär Hakohen auf dem Friedhof an der Königstraße

Inna Goudz

Bei Verbindung der Begriffe Kunst und Judentum stößt man noch oft auf die falsche Annahme, die Juden dürften keine Kunst erzeugen. Mittlerweile ist sich die Forschung darüber einig, dass trotz des Bilderverbots des 2. Gebots die Kunst im Judentum – wie wohl in jeder anderen Kultur – seit Anbeginn existierte und vielfältigen Ausdruck fand. Neben Kultgegenständen wie bestickten Thoravorhängen, verzierten Waschgeräten und illuminierten Haggadot zählen auch die Grabmale jüdischer Friedhöfe dazu.

Nicht nur dank der prächtigen sefardischen Friedhöfe in den Niederlanden, der Karibik und in Hamburg-Altona wissen wir, dass die jüdische Grabmalkunst reich an Sinnbildern und figürlichen Darstellungen ist. Der Sinn der Verwendung von Symbolen entspricht jeweils dem Verständnis und dem Verhältnis der Epoche zum Tod. Nimmt man die christlichen Friedhöfe der frühen Neuzeit als chronologische Messlatte, in der sich die der Epoche entsprechende Wahrnehmung des Todes spiegelt, stellt man fest, dass jüdische Friedhöfe der frühen Neuzeit keine Ausnahme darstellen. Neben der Einstellung zum Tod geben die Grabsteine einen Einblick in das Leben und die kulturelle Selbstverortung der Juden jener Zeit.

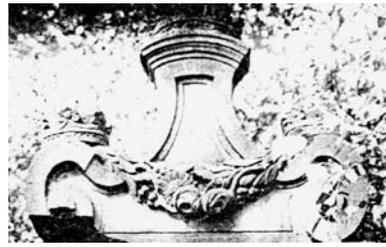
Ende des 16. Jh. kamen Juden aus dem Innern Deutschlands und aus Osteuropa, Aschkenasen, nach Norddeutschland. Sie erhielten jedoch kein Niederlassungsrecht in Hamburg und wichen auf Vororte aus. Viele siedelten sich in Altona an und wurden Schutzjuden der Grafschaft Holstein-Schaumburg. Sie bekamen gegen Gebühren Rechte und Privilegien wie Wohnen, Erwerb und Religionsfreiheit. Mit der Gründung der Gemeinde etwa 1612 erwarben die Aschkenasen eine Begräbnisstätte nahe des sefardischen Friedhofs in Altona. 1640 fiel Altona durch Erbfolge an Dänemark. Der dänische König Christian IV. übernahm das Generalprivileg und behielt die Privilegien und Rechte der Juden bei.

Der Altonaer Friedhof wurde von 1621 bis 1871 von aschkenasischen Juden genutzt. Die Grabmale zeigen, dass sich aschkenasische Stelen markant von den sefardischen Grabplatten unterscheiden. Abgesehen von ihrer senkrechten Aufstellung unterscheiden sie sich besonders im Dekor.

Besonders auffällig sind die Grabsteine des 18. Jahrhunderts, in dem die gestalterische Vielfalt der

aschkenasischen Grabsteinkunst ihren Höhepunkt erlebte, abzulesen am reichlichen Dekor des Barock und des Rokoko sowie zahlreichen jüdischen Symbolen und Ornamenten. Dazu zählen die Grabmale des 1728 verstorbenen Issachar Bär ben Jehuda Seligman KaZ und das seines 1741 verstorbenen Sohnes Jehuda Seligman ben Issachar Bär Kohen. Bei ihnen handelt es sich um den Stifter der um 1707 gegründeten, berühmten Hamburger Talmudklause Behrend Cohen und seinen Sohn aus zweiter Ehe mit Rösle Schiff Kohen, der, 1698 geboren, den Namen seines Großvaters Jehuda Seligman, aus Worms, erhielt. Beide Stelen stehen neben einander, weisen analoge Gestaltung auf und verweisen auf die Verwandtschaft. Sie demonstrieren eine bemerkenswerte Symbiose verschiedener Symbole, die die Verstorbenen besonders auszeichnet, sowie einiges an epochenspezifischer Verzierung.

Die hohe, hochrechteckige Stele für Issachar Bär Hakohen fällt schon durch ihre Monumentalität auf. Auf einer mit Füllornamenten verzierten Sockelzone ruht das die Inschrift tragende Schriftfeld, einer Gedenktafel gleich. Entsprechend der üblichen Gestaltungsweise der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts scheint die Inschriftplatte auf der eigentlichen Stele angebracht. Diese architektonische Anspielung unterstreichen die das Schriftfeld flankierenden Pilaster. Sie ruhen auf Postamenten und sind prächtig von korinthischen Kapitellen bekrönt. Der Aufbau der Pilaster ergänzt die Komposition der Stele. Die Postamente bestimmen die Höhe der Sockelzone, die Pilasterschäfte rahmen die Inschrift und die Kapitelle bereiten die nötige Erhöhung der Giebelzone und des oberen Abschlusses vor. Die Giebelzone krönt das Schriftfeld und beinhaltet Symbole und Verzierungen, die Näheres über den Verstorbenen mitteilen sollen. Im Giebelfeld sehen wir eine wappenähnliche Konstellation. Ein ovales Medaillon trägt ein realistisches Relief mit dem Symbol der segnenden Hände unter einer Krone. Dies Oval wird von zwei Löwen in heraldischer Manier von beiden Seiten flankiert und gehalten. Die segnenden Hände bilden die Handhaltung beim Aussprechen des Priesterssegens ab. Es steht für die Zugehörigkeit zu der von Aaron abstammenden Priesterschaft, der Kohanim. Diesen Segensgestus führen ausschließlich sie in der Synagoge aus. Der Beiname *KaZ* ist ein Akronym des hebräischen *kohen zedek*, „Priester der Rechtschaffenheit“. Auf der Stele des Issachar Bär Hakohen



Der heute fehlende Kielbogen des Grabmals

Grabmal des Issachar Bär Hakohen



wird das Abstammungssymbol von einer Krone bekrönt. Auf einem Foto vor 1912 erkennt man, dass sich auf dem heute flachen oberen Abschluss über dieser Krone ein kielbogenförmiger Überbau befand, dessen Bogenschultern sich nach innen in Voluten eindrehen. Auf diesen Voluten ruhten zwei weitere Kronen. Die Bedeutung der Krone ergibt sich aus den Sprüchen der Väter (4,16): „Drei Kronen gibt es: Die Krone der Tora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums; aber die Krone des guten Namens übertrifft sie alle“. In Verbindung mit segnenden Händen steht sie für die „Krone der Priesterschaft“, mit der Issachar Bär Hakohen ausgezeichnet war. Die „Krone der Tora“ und die „des guten Namens“ unterscheiden sich nicht in der Gestaltung und hatten ihren Platz auf dem Bogenabschluss. Die Löwen repräsentieren Macht und Stärke, die dem Verstorbenen zugeschrieben werden.

Das Grabmal von Jehuda Seligman ist auf die gleiche Weise mit zwei Löwen verziert. Hier sind die Löwen auch Namenssymbole für Jehuda, Löb und Arie – jeweils Abwandlung des Deutschen und Hebräischen für „Löwe“. Auch hier besteht der Zusammenhang mit den Söhnen Jakobs. Im Segen auf dem Sterbebett spricht Jakob von Jehuda als „Junglew, Jehuda [...] Er kauert, streckt sich, wie Löwe und die Löwin; wer heiße ihn aufstehen?“ (Genesis 49,9) Selten nur findet man einen einzigen Löwen. Vielmehr recken sie sich heraldisch paarweise. Diese Stele war wahrscheinlich ebenfalls von einem Bogenüberbau bekrönt und

mit weiteren drei Kronen verziert, denn alle vier Deutungen treten in seiner Inschrift auf: „...Sohn eines Priesters, gekrönt von drei dieser Kronen, und die vierte erhebt sich über ihnen ...“

Beim Betrachten des kleinen Sockels, auf dem das Medaillon ruht, erkennt man ein interessantes Detail: einen an der Stirnseite des Postaments an einem Band schwebenden Teller, darunter ein kleines Gießgefäß. Die Kanne mit Auffangschüssel spielt auf die Leviten an, einen priesterlichen Stamm. Sie assistierten im Jerusalemer Tempel den Kohanim bei der rituellen Reinigung. Ihre Aufgabe war es, den Kohanim vor dem Segensspruch die Hände mit Wasser zu übergießen. Gerade deswegen erscheint dies Symbol als Schmuck auf dem Grabmal des Issachar Bär Hakohen so ungewöhnlich und kommt sonst, das Grabmal seines Sohnes ausgenommen, nicht vor. Ob die Stele so den Toten mit allem ausstatten will, was Prestige besitzt?



Berend Cohen selbst lag viel an Studium und Gelehrsamkeit. In seinem Testament bat er seinen Erstgeborenen Jehuda Seligman darum, keinen Tag vergehen zu lassen, ohne die jüdischen ethischen Werke zu studieren.

Und er verbat sich testamentarisch jeglichen Nachruf oder Rede zu seinen Ehren und legte fest, dass sein Grabstein nur seinen Namen tragen solle. Seine Kinder hielten sich daran und ließen eine schlichte Inschrift (siehe die epigrafische Datenbank unter www.steinheim-institut.de) anbringen, die in all ihrer Kürze würdevoll Respekt zollt. Was sie nicht in Worten hatten ausdrücken dürfen, das überliefern uns Symbol und Schmuck.

Inna Goudz, Studentin der Kunstgeschichte, hat die Beschreibung der Grabmale für das große Altona-Forschungsprojekt des Steinheim-Instituts übernommen. Dessen Ergebnisse werden demnächst im Michel Sandstein-Verlag, Dresden, erscheinen.

Buchgestöber

Eine historische Landschaft

Der Amtmann des am Ostrand der Lüneburger Heide gelegenen Städtchens Dannenberg hatte 1826 eine schwierige Aufgabe zu lösen. Er sollte Nachforschungen über das Alter eines gewissen Wolff Salomon anstellen, von dem im Laufe der Jahre sehr abweichende Altersangaben aktenkundig geworden waren. War er nun 26 oder erst 22 Jahre alt? Standesämter gab es noch nicht und auf eine jüdische Registrierung konnte man ebenso wenig zurückgreifen. Da der Amtmann allen Zeugenaussagen misstraute, ließ er

die Mappa, oder das Andenken, welches von jedem jungen Juden männlichen Geschlechts bei seiner Confirmation im 13. Jahr um die Tora gewickelt wird und in einem 7 bis 8 Zoll breiten, 4 bis 5 Ellen langen mousselinenen Wickelbande besteht, mit Namen und Geburtsjahr und allerlei gemahlten Zierathen versehen, aus dem Tempel bringen und von dem zeitigen Lehrer und Vorsänger verdolmetschen, woraus sich dann ergab, daß der Wolff Salomon ... 29 Jahre ... alt ist. Hieraus geht hervor, daß wenn nicht zufällig der Geburtstag eines Judenkindes von den Ältern aufgeschrieben wird, und dessen Wickelband um die Tora verloren geht ..., das Alter desselben gar nicht nachgewiesen werden kann. Selten wissen daher die Juden ihr eigenes Alter, so wie in dem vorliegenden Falle die eigene Mutter, die die Geburt ihres Sohnes im Gebetbuch verzeichnet haben will, um 3 Jahre darin irrte, und wahrscheinlich auch zu dem Irrtum des jüdischen Vorstandes Veranlassung gab. Es würde daher eine nötige policeiliche Einrichtung sein, wenn den Juden die Auflage geschähe, über die Geburten ihrer Kinder durch den Vorsteher ein glaubhaftes Tauf- und Todten-Register in deutscher Sprache schreiben zu lassen (S. 96).

Offensichtlich war das nicht der einzige Amtmann, der im Königreich Hannover mit solchen Datierungsschwierigkeiten zu kämpfen hatte und Vorschläge zu einer gesetzlichen Regelung machte, zu der es dann allerdings erst 1844, also fast zwanzig Jahre später kommen sollte. Mich hat bei dieser Geschichte vor allem die Benutzung einer *Mappa* zur Feststellung des Geburtsdatums interessiert. Seit Jahren stelle ich in einem Seminar an der Archivschule Marburg zur Geschichte des jüdischen Archivwesens unsystematische Vorformen der Personenstandsregistrierung vor. Dazu gehören neben den Beschneidungsbüchern, die mehr auf die Person des Mohel als auf einen Ort bezogen sind, auch

die *Mappot*, deren Depot in der Synagoge den „Charakter eines Geburtsregisters“ annehmen konnte, jedenfalls in der Vorstellung des zurückschauenden Historikers. Der Bericht des Dannenberger Amtmanns belegt nun die tatsächliche Verwendung von *Mappot* zu Nachweiszwecken, wenn auch nur in Ausnahmefällen.

Dieser Bericht findet sich in einer Familiengeschichte des heute noch bekannten Mediävisten Harry Bresslau. Dort wird das Umfeld insbesondere seines Vaters Abraham, der dreißig Jahre seines Lebens in Dannenberg verbracht hat (von 1827 bis 1856), so ausführlich dokumentiert, dass neben den genealogischen Befunden und familiengeschichtlichen Materialien auf Schritt und Tritt Einblicke in



die Lebenssituation der Juden in einer norddeutschen Kleinstadt gegeben werden. Peter Rück (gest. 2004), bis zur Emeritierung 1999 Inhaber des Lehrstuhls für Historische Hilfswissenschaften in Marburg, hat diesen Studien, die er bescheiden als „Einleitung“ bezeichnet, die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens gewidmet. Selten ist wohl jüdische Orts- und Familiengeschichte von einem Autor vergleichbaren wissenschaftlichen Formats ausgearbeitet worden. Rück kommuniziert nicht nur die Resultate seiner Nachforschungen, er vermittelt dem Leser auch den Weg dahin, breitet die Quellenlage und den Stand ihrer Erschließung vor ihm aus, bettet Details in den Kontext ihrer Entstehung ein. Aus der Perspektive einer Familiengeschichte wird so eine ganze historische Landschaft sichtbar, wobei es dem Leser überlassen bleibt zu entscheiden, ob das jeweils mitgeteilte Umfeld der Forschung dazu dient, ein Detail der Familiengeschichte zu erhellen oder ob das Detail nur Anlass und erstes Beispiel für die Behandlung allgemeinerer Überlieferungs- und Geschichtszusammenhänge wurde. Ein doppelt lehrreiches Buch.

Peter Honigmann

Fanny Hensel geb. Mendelssohn

Quicklebendig geschriebene Biographie der Berliner (fast verhinderten) Komponistin, Enkelin von



„Abraham Bresslau (1813–1884): Briefe aus Dannenberg 1835–1839. Mit einer Einleitung zur Familiengeschichte des Historikers Harry Bresslau (1848–1926) und zur Geschichte der Juden in Dannenberg, herausgegeben von Peter Rück unter Mitarbeit von Erika Eisenlohr und Peter Worm (elementa diplomatica 11). Marburg an der Lahn 2007, 288 Seiten.



Peter Schleuning: Fanny Hensel geb. Mendelssohn. Musikerin der Romantik (Europäische Komponistinnen Bd. 6), Böhlau Verlag, Köln Weimar Wien 2007. 361 S., 22 s/w

Abb.

ISBN 978-3-412-04806-8. Euro 29,90

Moses und Fromet Mendelssohn, Tochter von Abraham und Lea, Schwester von Felix, von Rebecka und Paul, Gattin von Wilhelm Hensel, Mutter von Sebastian Hensel, Schwägerin von Luise Hensel – der Autor, Musikwissenschaftler, bringt diese und viele weitere – ob Goethe oder Gounod, Rungenhagen oder Zelter – geschickt in seine an Fakten und an Fragen reiche Darstellung des Lebens und Wirkens von Fanny Mendelssohn-Hensel ein. Auch er fokussiert auf die ungemein intime Beziehung der Geschwister Fanny (1805–1847) und Felix (1809–1847), tut das aber in Abgrenzung von extremen Positionen und mit Blick auf nahezu das gesamte Quellenmaterial. Das geschieht umsichtig, nachdenklich, fragend, spekulativ oft, doch nicht unangenehm spekulativ, und, den beiden geistprühenden Korrespondenten angemessen, nicht ohne Humor – die Freude an Fanny Hensels Entfaltung ist unverkennbar. In Sachen Judentum ist der Autor einfühlsam bemüht, wenn auch aus zweiter und dritter Hand unsicher schöpfend. Zu Recht werden die fehlerhaften und unvollständigen Fanny-Felix-Briefeditionen (M. Citron, E. Weissweiler) beklagt. Wenn Schleuning S. 138 nur kurz auf eine jüdische Redewendung wie *nebbich* zu sprechen kommt, erinnert man sich an mehrere solcher Wendungen in der zum Glück leicht zugänglichen Briefsammlung durch Eva Weissweiler („Die Musik will gar nicht rutschen ohne Dich... Briefwechsel 1821–1846“, Berlin 1997), nicht zuletzt, weil sie manche davon falsch erklärt oder erst gar nicht bemerkt hat. Was auch Schleuning zur Fehleinschätzung verleitet, wie Felix so habe auch Fanny es entschieden vermieden ihrer Abstammung zu gedenken (S.105). Vielmehr scheint sie diesbezüglich weitaus unbefangener gewesen zu sein als ihr Bruder. Eine Nebensache, gewiss, die aber stets aufs Neue die jeweilige Einschätzung der Autoren kräftig nährt. Und wie hat sie sich gewandelt seit Eric Werners Felix Mendelssohn-Biographie von 1963 (deutsch 1980): Fanny von jüdischem Selbsthass erfüllt!

50 Seiten mit Werkanalysen und ein reichhaltiger Anhang runden die gelungene (leider von Druckfehlern geplagte) Biographie ab. Ach dass doch auch das Werk Fanny Hensels selbst endlich beste Interpreten anziehen wollte ... *mb*

Licht und Schatten

In alten Buchbeständen stöbern, das kann man längst bequem von zuhause aus – in den Weiten des

Web finden sich abertausende von retrodigitalisierten Texten. Vor vielen Jahrzehnten erschienene Bücher, die keinen Einschränkungen von Urheber- und anderen Rechteinhabern mehr unterliegen, *gemeinfrei* sind, *in the public domain*. Und was ist mit jüdischer Geschichte, was mit deutsch-jüdischen Quellen? Einen Leckerbissen hat *zeno.org* in der Rubrik *Geschichte* auf dem virtuellen Tablett: die elfbändige *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* von Heinrich Graetz. *Zeno.org* basiert auf den CDs der bekannten *Digitalen Bibliothek (Direct Media)*. Auf der Webseite finden wir auch 23 Bände der amtlichen Textausgabe des *Prozesses gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg*, eine Quelle der Holocaustforschung ersten Ranges.

Die Auswahl an jüdischen Autoren im Bereich Literatur ist nicht überwältigend, doch immerhin: Man findet die Romane Fanny Lewalds, die sich für Frauenrechte einsetzte, Texte von Jakob Wassermann und Ludwig Börne, Gedichte von Friederike Kempner, das Drama *Berlin, wie es weint und lacht* von David Kalisch, dem Herausgeber des satirischen *Kladderadatsch*, und manches von Kafka, natürlich. Karl Emil Franzos bringt mit den *Juden von Barnow* (1876) Geschichten aus dem Alltagsleben der polnischen Juden, „genau so, wie sie sind“, wie er damals bei der Veröffentlichung meinte. Ein *download* ist nicht möglich, schade, aber alle Texte lassen sich mittels Volltextsuche recherchieren, die erweiterte Suche erlaubt recht präzise, auch schreibweisentolerante Suchanfragen.

Die Kehrseite jedoch: es kommt auch viel Unsägliches zum Vorschein, denn die ältere Literatur ist durchsetzt mit antijüdischen und antisemitischen Anwürfen. Da findet man unkommentiert die Blutbeschuldigung in den *Deutschen Sagen* der Brüder Grimm, etwa zum sogenannten Judenstein in Tirol, nach dem Vorwurf benannt, Juden hätten 1462 ein kleines Kind gekauft, dort zu Tode gemartert und den „zerstochenen Leichnam“ aufgehängt.

Hunderte antijüdische und antisemitische Verunglimpfungen sammelt auch das *Sprichwörter-Lexikon* von K. Wanders. Und während späte Druckausgaben von *Reise durch die Sonnenwelt* (1878) „entschärft“ wurden, müssen wir online bei *zeno.org* Jules Vernes penetrante Verunglimpfung eines Juden als „Wucherer“ nun wieder nach der deutschen Erstausgabe ertragen. Dafür zu den Sternen reisen? *hl*

Mitteilungen

Manche Leserinnen und Leser erinnern sich gewiss der Beiträge in Kalonymos zu Leben und Werk des Philosophen und Pädagogen Jonas Cohn (1869–1947), dessen Nachlass das Steinheim-Institut bewahrt – Kalonymos 4 (2001), H. 4. Nun kann das Institut einen modernen Weg beschreiten, das wertvolle Archiv vor dem Verfall zu retten und es in seiner zeitgeschichtlichen und wissenschaftlichen Dichte zugänglich zu machen und nutzen zu lassen. Dank des Förderprogramms der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Kulturelle Überlieferung“ werden alle Handschriften und Briefe qualitativ digitalisiert und verfilmt. Die Daten fließen in das Datenbanksystem Allegro HANS ein und werden über „Kalliope“, Verbund für Nachlässe und Autographen, zugänglich gemacht. Die Förderung mit einer Laufzeit von 18 Monaten bietet die Möglichkeit, das ca. 25 000 Blatt umfassende hand- und maschinenschriftliche Material mit Regesten, Namens- und Sachregistern zu verbinden. Hierdurch erfährt **Jonas Cohn**, der 1933 sein Amt verlor und in der Emigration starb, die ihm gebührende Würdigung. Für die wissenschaftliche Neubewertung des Neukantianers und seiner Zeit ist im Anschluss an die Digitalisierung die Edition der Handschriften und Briefe geplant, die für die Forschung besonders relevant sind. Cohn hatte an der Erkenntnislehre seiner Zeit entscheidenden Anteil. Er gilt aus pädagogisch-

politischer Perspektive als einer der wenigen, die sich für eine demokratische Republik engagierten. Dank seiner weltoffenen und dogmatischen Geisteshaltung bleibt sein Werk von Bedeutung.

Sie gehörte zur Generation junger Juristinnen, die in den fünfziger und sechziger Jahren lernten, sich im männlich dominierten Justizapparat zu behaupten. Nach dem Studium in Freiburg i. Br. und Bonn und Stationen in Worms und Trier wurde Hildegard Hunschede (14. Sept. 1927 – 15. Sept. 2007) Richterin am Oberlandesgericht Koblenz. Mehr und mehr mit „Wiedergutmachungsfällen“ befasst, begann sie sich in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit zu engagieren, reiste nach Israel und verbrachte den Urlaub in Netanya am Meer. Die hochintelligente, belesene und streitbare Juristin erkrankte 2002 an einer schweren Lähmung, die allmählich den ganzen Körper erfasst (eine Variante der amyotrophen Lateralsklerose, an der Franz Rosenzweig litt, und Stephen Hawking leidet).

Die Verstandesfunktionen sind nicht beeinträchtigt – eine besonders qualvolle Lage in voller Geistesgegenwart völlig auf Hilfe angewiesen zu sein. Ihre Freunde erzählen, dass **Hildegard Hunschede** das bekannte *Um-die-Ecke-gedacht*-Kreuzworträtsel der *ZEIT* auswendig löste, um dann mit den Resten ihrer Ausdrucksfähigkeit die Lösungen zu diktieren. Frau Hunschede hat das S. L. Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte in ihrem Testament bedacht – eine hohe Anerkennung unserer Arbeit. Wir sind der couragierten Koblenzer Richterin zutiefst dankbar. Wir werden ihr Andenken tätig in Ehren halten.

Das Steinheim-Institut beteiligt sich mit der *Bildlich-textlichen Inventarisierung, Dokumentation und komparativen Erforschung jüdischer Friedhöfe im niederländischen und deutschen Bezugsraum* an dem von der EU, der Landesregierung NRW und der Provinz Limburg geförderten Euregio-Projekt **Aufbau eines euregionalen Netzwerkes zur Erforschung regionaler Geschichte**. Wir haben sieben niederländische und 41 deutsche *Gute Orte* mit ca. 3 000 Steinen dokumentiert. Am 22. Juni findet gemeinsam mit dem Euregio-Projekt *Jugend für Toleranz und Demokratie* das Abschlusssymposium auf Schloss Rheydt statt. Ab 10.30 Uhr werden in Vorträgen, Workshops und einer Ausstellung die Ergebnisse der Arbeit aller Teilprojekte vorgestellt. Interessierte sind herzlich eingeladen.



Kalonymos wird gefördert vom Bundesministerium des Innern

IMPRESSUM

Herausgeber

Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Campus Duisburg

ISSN 436-1213

Redaktion

Prof. Dr. Michael Brocke (V.i.S.d.P.)
Dipl.-Soz.-Wiss. Harald Lordick
Karina Küser (Assistenz)

Layout Harald Lordick

Postanschrift der Redaktion

Geibelstraße 41
47057 Duisburg

Telefon +49(0)203-370071

Fax +49(0)203-373380

E-Mail kalonymos@steinheim-institut.org

Internet www.steinheim-institut.org

Druck Brendow Printmedien, 47443 Moers

Versand

Vierteljährlich im Postzeitungsdienst, kostenlos

Spendenkonto

Kt.-Nr. 238 000 343, Stadtparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

„Sie kennen ihn gewiß alle...“

Ein neugefundener Brief Moses Mendelssohns

Christof Uebbing

Der Briefwechsel zwischen Mendelssohn und Johann David Michaelis ist für die Zeit von 1770 bis 1775 gut dokumentiert. Weshalb er mit Michaelis' letztem bekannten Schreiben vom 31. August 1775 abbrach, ist eine offene Frage, denn bevor es anlässlich von Chr. W. Dohms *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Berlin 1781–1783) zum offenen Streit zwischen Mendelssohn und Michaelis kam, sollten noch mehr als sechs Jahre vergehen.

Unbekannt war bisher ein Brief Mendelssohns an Michaelis vom 9. Oktober 1776. In dieser Antwort auf ein nicht überliefertes Schreiben von Michaelis geht es um die auch heute noch erörterte Frage: Wo innerhalb Jerusalems lag die seleukidische Akra? Daß diese Stadtfestung spätestens 168 v. u. Z. durch Antiochos IV. Epiphanes im Zuge der Zwangshellenisierung Jerusalems angelegt und 141 v. u. Z. von den Judäern unter Simon erobert wurde, läßt sich anhand der Quellen rekonstruieren (1 Makkabäer, Flavius Josephus). Wo jedoch diese Anlage zu lokalisieren ist, kann nicht mehr bestimmt werden, da eindeutige archäologische Funde fehlen und die antiken Darstellungen voneinander abweichen.¹

Mit dieser Frage war Michaelis konfrontiert, als er an einer kommentierten Übersetzung des ersten Buchs der Makkabäer arbeitete.² Darin heißt es (1 Makk 1,33), die Akra sei am Ort der alten Stadt Davids entstanden, die man im 18. Jahrhundert gleich dem Berg Zion (2 Sam 5,7; 1 Chron 11,5) im Südwesten des Tempelbergs Moria vermutete. Nach Flavius Josephus dagegen, so Michaelis, habe die Akra im Norden des Tempelbergs gelegen. Bei dieser Interpretation stützte sich der Göttinger Orientalist auf kartographische Rekonstruktionen des antiken Jerusalem – so die Reisebeschreibungen Richard Pocockes³ –, die die Akra tatsächlich mit dem Hügel im Norden des Tempelbergs gleichsetzen und sich hierfür auf Flavius Josephus berufen.

Um Näheres über die Lage der Akra zu erfahren, wandte sich Michaelis am 15. September 1776 brieflich an Mendelssohn. Von Existenz und Inhalt dieses Briefes („Über die Lage des Kastells, das Antiochos Epiphanes angelegt, und das die Syrer lange Zeit gegen die Makkabäer behauptet haben“) zeugt nur noch ein Katalogeintrag.⁴ Der Brief selbst gilt als Kriegsverlust. Mendelssohns Antwort aber existiert noch.⁵

Hat Michaelis auf diesen Brief geantwortet? Wir wissen es nicht. Er hat ihn erhalten, denn den

Hinweis auf den Targum, der das hebräische *mezu-dat zion* ins aramäische *chakra zion* überträgt, und die Übersetzung des siebten Verses der *Megillat Ta'anit* einschließlich des hebräischen Scholiums⁶ zitiert er in seiner Übersetzung des ersten Makkabäerbuchs wörtlich.⁷ Den Autor verschweigt Michaelis. „Einem Freunde“, so schreibt er, verdanke er diese wichtige Anmerkung: „Sie kennen ihn gewiß alle, ich weiß aber nicht, ob ich die Erlaubnis habe seinen Namen zu nennen; um mir aber nicht eine fremde Entdeckung zuzueignen, setze ich seine eigenen Worte.“⁸

Anders als bisher angenommen endete der Briefwechsel zwischen Mendelssohn und Michaelis also nicht im Sommer 1775. Auch später noch hat jeder die Übersetzungen des anderen bei der eigenen Arbeit berücksichtigt.⁹ Doch schon in den ersten Worten des neugefundenes Briefs vom Oktober 1776 deutet sich an, daß der Philosoph und der Orientalist in ihrer Arbeit von höchst unterschiedlichen Interessen getragen waren. Mendelssohns so bescheidenes Urteil, in historio- und topographischen Fragen einer der „Unwissendsten“ zu sein, erinnert an das, was er schon 1765 an Thomas Abbt schrieb: „[...] ich gähne allezeit, wenn ich etwas historisches lesen muß.“¹⁰ Michaelis dagegen betont in der Vorrede zum ersten Makkabäerbuch, daß er dieses „blos als Geschichtsbuch“ betrachte; als solches übersetze und erkläre er es, und seine Absicht sei es, „die Geschichte zu berichtigen“.¹¹

Als Michaelis dieses 1778 schrieb, erschien auch seine vorbehaltlos empfehlende Rezension von Mendelssohns *Ritualgesetze der Juden*. Nach einem kurzen Vergleich mit seinem eigenen Werk über das *Mosaische Recht* schreibt Michaelis: „Herr M. und ich gehen auf zwey ganz verschiedenen Wegen, auf denen wir uns schwerlich begegnen können.“¹²

Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, hrsg. von Eva J. Engel, Michael Brocke und Daniel Krochmalnik, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Anlässlich der zweihundertsten Wiederkehr von Mendelssohns Geburtstag begannen die *Akademie für die Wissenschaften des Judentums* und die *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Juden-*

Johann David Michaelis (27.2.1717 Halle – 22.8.1791 Göttingen), protestantischer Theologe und Orientalist, Sohn des Predigers, Orientalisten und Arabisten Christian Benedikt Michaelis. Seit 1750 Professor an der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen.

„Hochedelgebohrener Herr!

Hochzuehrender Herr Hofrath!

Was Geschichte und Topographie betrifft, bin ich einer der Unwissendsten, an den sich Ew Hochedelgebohren nur hätte wenden können. Dieses rührt von meiner fehlerhaften Erziehung her, in welcher fast alles vernachlässiget worden, wozu ich nicht eigenen Trieb hatte. Indessen erlauben mir Ew Hochedelgebohren das Wenige mitzutheilen, was ich über die vorgelegte Materie in den alten Schriften der Juden habe finden können.

Der תרגום übersetzt die Worte מצודת ציון durchgehends חקרא דציון; ob er gleich bey andren Gelegenheiten מצודת מצודה mehrertheils מצודת, oder auch מצדיא zu geben pflegt. Das Wort mag vielleicht phönizischen Ursprungs, (ich finde in dem Talmud verschiedene Städte dieses Namens, vid. Aruch r. אקרא), und die Burg Zion, ihrer guten Befestigung halber, wozu ihre Lage nicht wenig beygetragen, vorzüglich also genent worden seyn.

In dem talmudischen Tractate מגלת העניינ , Cap. 2.) finde ich eine Stelle, die keinen Zweifel übrig läßt, daß die Burg Zion dieselbe Veste חקרא sey, in welcher sich die Feinde der Hasmonäer so lange gehalten haben. Sie lautet also: „Am 23ten desselben Monaths (אייר) zogen die Einwohner zu Chakra von Jerusalem ab. (Dieses ist der Ort, von welchem geschrieben stehet, וילכו דוד את מצודת ציון היא עיר דוד (ד"ה א' י"א ה), und daselbst wohnen חקראים, (oder wie der Scholiast mit Recht lesen will, חקראים) noch jetzt.). Sie hatten den Einwohnern zu Jerusalem so zugesetzt, daß die Israelen des Lagers weder aus noch eingehen konten, und solches allzeit des Nachts thun mußten. Als aber die Hasmonäer die Oberhand erhielten, vertrieben sie dieselben von der Burg, und setzten diesen Tag zum Festtage ein.“.

Wenn die Einwohner zu חקרא es mit den Feinden der Hasmonäer hielten, wie aus dieser Stelle zu ersehen, so kann man vielleicht deswegen die Burg mit dem Zunamen מרדה (Ort der Rebellen) belegt haben. Uebrigens siehet man allerdings zuweilen einige Juden aus diesen Gegenden, die in Deutschland herumreisen, ihrer Geschäfte halber. Ich habe mich aber noch niemals mit ihnen über solche Materien unterhalten, weil mir die dazu erforderliche Belesenheit fehlet.

Ich habe die Ehre mit der aufrichtigsten Hochachtung zu seyn

Ew Hochedelgebohren

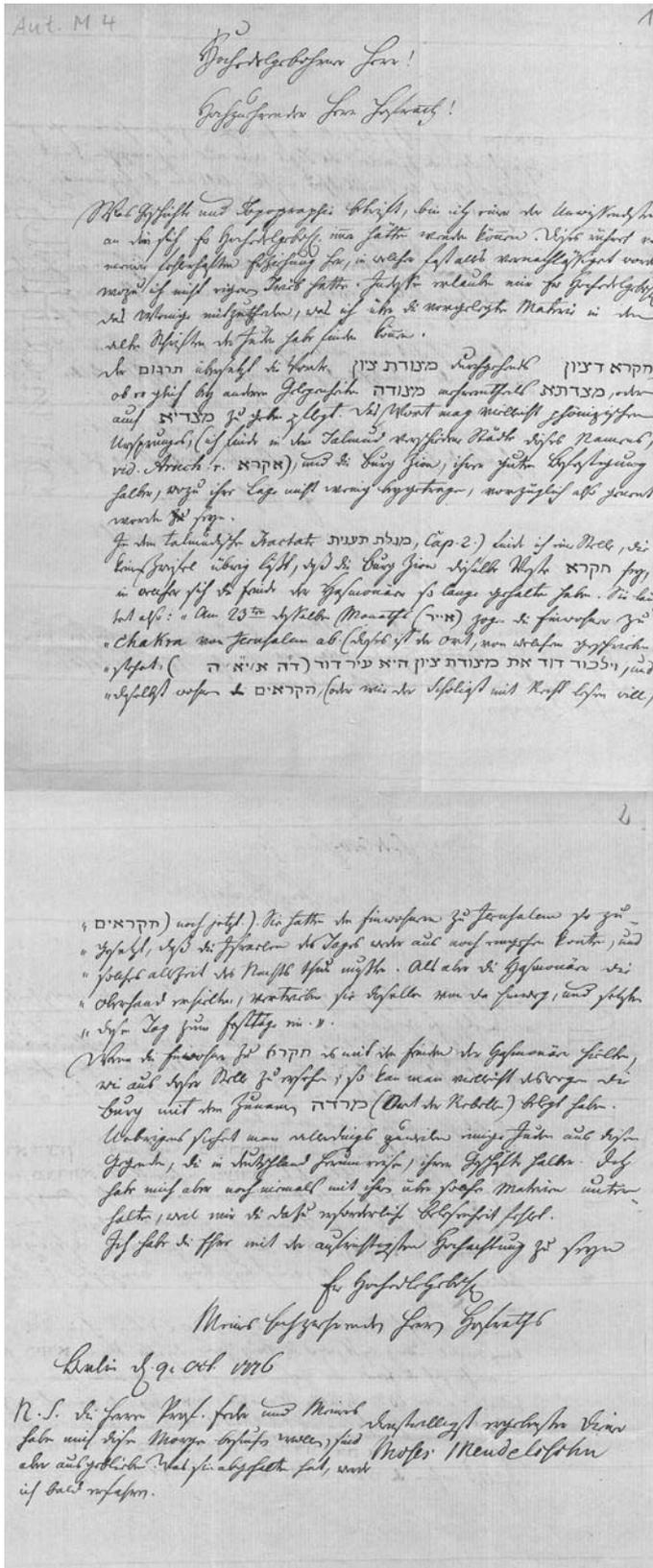
Meines hochzuehrenden Herrn Hofraths

Berlin d. 9ten Oct. 1776

dienstwilligst ergebenster Diener

Moses Mendelssohn

N. S. Die Herrn Prof. Feder und Meiners haben mich diesen Morgen besuchen wollen, sind aber ausgeblieben. Was sie abgehalten hat, werde ich bald erfahren.“



tums 1929 die Edition seiner *Gesammelten Schriften*, einer kritischen Gesamtausgabe der Schriften und des Briefwechsels. 1938/39 mussten die noch in Deutschland verbliebenen Herausgeber und Mitarbeiter emigrieren. Seit 1971 setzt der Verlag frommann-holzboog, der Alexander Altmann (1906–1987) als neuen Herausgeber gewinnen konnte, die Edition der nunmehr fast vollendeten Ausgabe fort. Heute wird die Jubiläumsausgabe (JubA) von Eva J. Engel (Wolfenbüttel), Michael Brocke (Steinheim-Institut) und Daniel Krochmalnik (Hochschule für Jüdische Studien) herausgegeben.

Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Band 21 (*Nachträge: Briefwechsel, Stammbucheinträge und Widmungen, Gedichte, Philosophica, Judaica*), bearbeitet von Michael Brocke, Andrea Berger, Jens Feder, Katrin N. Jansen, Margit Schad und Christof Uebbing, Stuttgart/Bad Cannstatt (erscheint 2008/2009).

- 1 Hans-Peter Kuhnen, *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, Handbuch der Archäologie. Vorderasien II.2, München 1990, S. 52. – Lee I. Levine, *Jerusalem – Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E – 70 C.E.)*, Philadelphia 2002, S. 75-78.
- 2 Johann David Michaelis, *Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Makkabäer, mit Anmerkungen*, Göttingen, Leipzig 1778.
- 3 Ebd., S. 31. – Richard Pococke: *Ein Grundriss von Jerusalem und dem daran stossenden Lande*, in: *Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder*, 2. Teil: Palästina, Syrien, Mesopotamien, Zypern und Zandien (Übers.: Chr. E. v. Windheim), Erlangen 1754, S. 12/13.
- 4 Carl Robert Lessings Bücher- und Handschriftensammlung (Hg.: G. Lessing), 2. Bd., Berlin 1915, S. 191.
- 5 Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Handschriften und Sondersammlungen: Aut. M 4.
- 6 Vered Noam, *Megillat Ta'anit – Ha-Nusahim, pishram, toldotehem (Megillat Ta'anit - Versions, Interpretation, History)*, Jerusalem 2003, S. 44, 66-67, 187-190.
- 7 Michaelis, *Makkabäer*, S. 33f.
- 8 Ebd., S. 33.
- 9 Vgl. hierzu den demnächst erscheinenden Band 9, Teil 3, der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe: *Der Pentateuchkommentar. Texte aus dem Biur in deutscher Übersetzung*, bearbeitet von D. Krochmalnik und R. Wenzel.
- 10 Mendelssohn an Abbt, 16. Februar 1765 (JubA 12.1, S. 75).
- 11 Michaelis, *Makkabäer*, S. Vf.
- 12 Ders., Rez. zu: [Moses Mendelssohn], *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Ehesachen, in so weit sie das Mein und Dein angehen [...]*, in: *Wittenbergische neue orientalische und exegetische Bibliothek*, Teil 13 (1778), Nr. 210, S. 72–77; S. 74.