

GERHARD LAUER (Göttingen)

Bücher von Kühen und andere Freuden der Seelen

Zur jüdischen Literatur und Frömmigkeit, bevor sie aufgeklärt wurden

Die jüdische Literatur vor der Aufklärung war lange nur ein Gegenstand am Rande der institutionalisierten Historiographie. Im 19. Jahrhundert hatte die damals liberale Geschichtsschreibung des Judentums unter dem Namen „Wissenschaft vom Judentum“¹ die historische Eigenständigkeit der jüdischen Geschichte gegen die These verteidigt, das Judentum sei historisch überlebt, seine Geschichte ein Relikt und habe nur mehr das Ziel einer Selbstauflösung in der Mehrheitskultur. Dagegen machte die Wissenschaft vom Judentum geltend, das Judentum sei erst mit Mendelssohn und der Aufklärung zu seinem „Grundwesen“² zurückgekehrt. Nicht Auflösung, sondern Rückkehr zum Eigenen, sei die Logik der jüdischen Geschichte und ihrer Literatur. Die Geschichte und Literatur der Juden sei darum notwendiger Gegenstand einer historisch begründeten Selbstbeschreibung des Judentums, weil nur in der historischen Reflexion auf das Vergangene die Zukunft in der bürgerlichen Gesellschaft begründet werden könne. So hat es der große und viel gelesene Historiker der jüdischen Geschichte Heinrich Graetz 1846 formuliert. Das Judentum der Frühen Neuzeit sei gemessen am aufgeklärten Judentum zwar nur eine Vorzeit der „Verwilderung“³ gewesen. Aber erst vor ihr als Hintergrund lassen sich die Erfolg der bürgerlichen Emanzipation fassen. Die Vorzeichen dieser Wertung des 19. Jahrhunderts hat man um die Jahrhundertwende zum 20. umgekehrt. Für den Zionismus und den Kulturzionismus war der Eintritt des Judentums in das bürgerliche Zeitalter der Anfang einer Entfremdung von einem als eigentlich angenommenen Judentum, das vor der Zeit der sabbatianische Wirren um die Mitte des 17. Jahrhunderts gelegen hat, wenn nicht – wie es Martin Bubers einflußreichen *Drei Reden über das Judentum* von 1911 behaupten – gar in vorrabbinischer Zeit.⁴

¹ Trautmann-Waller, Céline, Selbstorganisation jüdischer Gelehrsamkeit und die Universität seit der ‚Wissenschaft des Judentums‘, in: Barner, Wilfried; König, Christoph (Hg.), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933*. Göttingen 2001, S. 77–86.

² Graetz, Heinrich, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*. Eine Skizze. Berlin 1936 [1846], S. 12.

³ Graetz, Heinrich, *Volkstümliche Geschichte der Juden*. Bd. 6: Das europäische Judentum der Neuzeit bis zur Revolution von 1848. 10. Aufl., Berlin, Wien 1923, S. 98.

⁴ Katz, Jacob, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie*. Dissertation, Frankfurt/M. 1935. Neudruck in ders., *Emancipation and Assimilation*. Studies in Modern Jewish History. Westmead / Farnborough 1972, S. 195–276 und Buber, Martin, *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt/M. 1911, vgl. dazu Robertson, Ritchie, Die Erneuerung des Judentums aus dem Geist der Assimilation. 1900 bis 1922, in: Braungart, Wolfgang;

Beide Wertungen setzten die Annahme voraus, es gebe einen von der übrigen Geschichte separierten, überhistorischen Kern dessen, was das Judentum eigentlich sei und was daran gemessen seine Ent- bzw. Wiederherstellungen seien. Die Bestimmung dieses Kerns ist Aufgabe einer eigenen Wissenschaft, eben der Wissenschaft vom Judentum und seiner Nachfolger. Die Beschäftigung mit der jüdischen Literatur und ihrer Geschichte wurde damit zugleich zu einer Angelegenheit, die der Struktur des Kulturprotestantismus gleicht, daß nämlich Moderne und Religion einander bedürfen, ohne einander aufzuheben. Die Religion habe eine Kulturbedeutung, moderne Kultur eine religiös-moralische Bedeutung. Aufgabe der Wissenschaft vom Judentum wie seiner zionistischen Überbietung sei es daher, die Kulturbedeutung der jüdischen Tradition zu erweisen und darüber eine Art innere Mission für die moderne Kultur zu erbringen.⁵ Das verpflichtet die Fragestellung nach dem Zusammenhang von Religion und Literatur in der Geschichte der jüdischen Literatur und Frömmigkeit auf ein historisch ungenaues, wenn nicht falsches Forschungsprogramm von Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit.

Wer fragt, wie religiöse Entwicklung und Literatur im Judentum des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenhängen, wäre daher vom kulturprotestantischen Programm auf ein Schema der historischen Verlaufsform auch im Judentum festgelegt, das abkürzend „Säkularisierung“ genannt wird, so als wäre der Aufstieg der Literatur im modernen Sinn entweder um den Preis einer Selbstaufgabe des Judentums als Religion erkaufte oder die jüdische Religion wäre erst in der modernen Kultur auf eine höhere Stufe gehoben zu sich selbst gekommen.⁶ Meine Überlegungen werden im Folgenden diese bis heute nachwirkenden makrohistorischen Vorannahmen in Frage stellen und plausibel zu machen versuchen, daß man den Wandel in der Literaturgeschichte des aschkenasischen Judentums beim Eintritt in die Neuzeit nicht mit der Unterscheidung Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit beschreiben kann, noch substituiert die Literatur ein Proprium der jüdischen Religion. Vielmehr antwortet die Literatur auf Problemlagen, die erst durch spezifisch frühneuzeitliche Entwicklungen des Judentums zu erklären sind. Religion erzeugt Literatur, so könnte man formelhaft den Zusammenhang benennen. Nicht irgendeine Schwäche eines eigentlichen Judentums ermöglicht dessen Modernisierung im 18. Jahrhundert, sondern emergente Prozesse der religiösen Selbstüberbietung sind die Ursache dafür, warum das frühneuzeitliche Judentum in die Aufklärung eintrat. Das aber hängt mit weiterreichenden Umstellungen zusammen, die als Konfessio-

Fuchs, Gotthart; Koch, Manfred (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*. Bd. 2: um 1900, Paderborn 1998, S. 171–193.

⁵ Lauer, Gerhard, Jüdischer Kulturprotestantismus. Jüdische Literatur und Literaturvereine im Deutschen Kaiserreich, in: Barner, Wilfried; König, Christoph (Hg.), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933*. Göttingen 2001, S. 253–270.

⁶ Vgl. die Kritik an der säkularisationstheoretischen Modellierung von Geschichte bei Graf, Friedrich Wilhelm, „Dechristianisierung“. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997, S. 32–66.

nalisation zusammengefaßt worden sind und von denen das Judentum nicht ausgenommen ist.

1. Jüdische Schriften, bevor sie Literatur wurden

Literatur in unserem neuzeitlichen Sinne als fiktionale und/oder literarische kennt das aschkenasische Judentum in den deutschen Territorien der frühen Neuzeit nicht. Seine Literatur ist religiös funktional, und das auf praktisch allen Ebenen. Der Befund kann nicht verwundern, denn im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit verlor das Judentum in den deutschen Territorien seine exponierte Stellung im Fernhandel und wurde auf mittlere, wenn nicht kleine Handlungskreise der Landjudenschaften beschränkt, wurde vom Höfen und den Städten überwiegend aufs Land verwiesen. Mit der glanzvollen Stellung der sefardischen Gemeinden konnten sich die Aschkenasim nicht vergleichen. Welche Sefarde hätte einem Aschkenasim seine Tochter zu Frau gegeben? Als Sefarde aus Amsterdam oder Londen blickte vom eigenen kulturellen Reichtum ganz selbstverständlich herab auf das Wenige der aschkenasischen Kultur. Ein Druckerwesen etwa entwickelte sich hier erst im 17. Jahrhundert und das vielfach auf Druck des Landesherrn. Entsprechend rasch sind die Textsorten aufgezählt, die im aschkenasischen Judentum zirkulierten.

Da sind zunächst die im weitesten Sinne rabbinischen Schriften, beginnend bei Mischna und Talmud, der vom dritten Lebensjahr an gelernt wird, dazu rabbinische Auslegungen etwa in Briefen, die selbst wiederum einen juristischen Status hatten, etwa auch strafrechtliche Urteile enthalten konnten und natürlich auch Predigten in gedruckter Form. Charakteristisch für die rabbinische Gelehrsamkeit in den deutschen Territorien waren die Bücher über das jüdische Brauchtum (*minhagim*) der jeweiligen Gemeinden, die oft erst wie das Buch *Josef omez* des Frankfurter Rabbiner Josef Hahn im 18. Jahrhundert zum Druck gelangten, aber im frühen 17. Jahrhundert niedergeschrieben sein dürften.⁷ Rabbi Juspa wie andere Rabbiner des 17. Jahrhundert orientierten sich in ihren Schriften nicht an der osteuropäischen Tradition der feingliedrigen, wenn nicht oft gar haarspalterischen Talmudexegese. Ihre Grundorientierung war ganz auf die Lebenspraxis ihrer Gemeinden ausgerichtet, auf die Liturgie und das Brauchtum, das alltägliche religiöse Leben oder die Fragen der Kindererziehung. Dazu kommt in dieser Literatur ein Bemühen um philologisch geschulte Textkritik, damit um eine leidliche Kenntnis der hebräischen Sprache und Grammatik wie überhaupt der rabbinischen

⁷ Hahn, Joseph (Juspa), *Josef omez* (hebr.). Neudruck Frankfurt/M. 1928, vgl. dazu Fraenkel-Goldschmidt, Chava, Jüdische Religion und Kultur in Frankfurt am Main im 16. und 17. Jahrhundert. Yuzpa Hahn und sein ‚Yosif omez‘, in: Grözinger, Karl E. (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Wiesbaden 1997, S. 101–121.

Schriften. Wenn der Wormser Rabbi Josef Schammes alte Legenden sammelte und sie unter dem Titel *Ma'asei nissim* redigierte, tat er dies in der Absicht, den rituellen Gebrauch im Alltag zu sichern. Literatur war hier ganz unverstellt lehrhaft.

Auch die Responsenliteratur folgte der pragmatisch-philologischen Auslegungstradition des Judentums im Alten Reich. In den teilweise monumentalen Werken des 17. Jahrhundert wie dem des mährischen Landesrabbiners Menachem Mendel Krochmal *Zemach zedeck*, 1675, oder Rabbi Jair Chajim Bacharach *Chawat Jair*, 1699, werden mit textkritischen Blick die Rechtsentscheide der aschkenasischen Tradition zu allen Fragen des täglichen Leben gesammelt, zu solchen der Gemeindeorganisation wie zur Frage der Wiederverheiratung von Frauen, deren Männer im Dreißigjährigen Krieg verschollen blieben. Noch im 18. Jahrhundert wurden Responsensammlungen wie die von Jacob Emden *Sche'ilat Jawez* (1739–1759) oder Rabbi Jecheskel Landaus *Noda bihuda* (1776–1811) zu Standardnachschlagewerke für die rabbinischen Autoritäten, um neu aufkommende religionsgesetzliche Fragen zu erörtern, etwa ob Autopsien von Verstorbenen zulässig seien oder nicht und unter welchen Umständen.

Literatur im frühneuzeitlichen Judentum meinte für die rabbinische Elite fast ausschließlich Rechtsauslegungen, auch in Formen von Erläuterungen und Superkommentaren zu dem klassischen Rechtswerk der Aschkenasim, dem *Schulchran Aruch* [Gedeckter Tisch]. Auch diese Kommentare folgen überwiegend der moralisch-pragmatischen Auslegungslinien der aschkenasischen Rabbiner. Große Verbreitung fanden dabei auch umfangreiche Kommentare zum Gebetbuch wie das der überragenden rabbinischen Autorität des 18. Jahrhunderts Rabbi Jacob Emden (1697–1776) in Altona. Gesetzeserläuterungen, Zusammenstellungen von Bräuchen und Vorschriften für die verschiedenen Jahrestage und ethisch-theologische Abhandlungen sind in solchen Büchern zu finden. Philosophische Erörterungen oder Fragen der Bibelexegese spielten dagegen im Alten Reich keine Rolle.

Neben diesen Schriften für die wenigen gab es die für die vielen, eingeschlossen auch die Frauen, also Texte in „Waiberteitsch“, d.h. Westjiddisch mit eigener Drucktype. Gelehrt waren auch im Judentum nur eine Minderheit. Viele Männer waren „wie Frauen“, sollte sagen des Hebräischen nicht mächtig, wie ja überhaupt die Kenntnis der Hebräischen als Schreibsprache kontinuierlich bis zum 18. Jahrhundert abnahm. Moses ben Chanoch Altschul schreibt in seinem Sittenbuch *Brantspiegel*, sein Buch sei für die Frauen und für Männer mit geringer Bildung verfaßt. Daher wurde es 1602 in Basel in Jiddisch gedruckt, obgleich zunächst in Hebräisch geschrieben und in Abschriften im 16. Jahrhundert verbreitet war. Das Buch ist eine Zusammenstellung von Predigten, untermischt mit Erzählungen aus Talmud und Midrasch und leitet zum sittlichen Leben an, erklärt, wie sich die Frau in Ehe, Küche und Kindererziehung zu verhalten habe und was die Pflichten des Mannes seien. Das ist vorbildlich für ähnliche Sittenspiegel geworden. Das populärste über Generationen nicht nur von Frauen benutzte Buch ist zweifellos die *Zennerenne* [Kommet und seht], eine Paraphrase der Wochen-

abschnitte des Pentateuch, der *Haftarot*, also der dazugehörigen Prophetenkapitel. Hinzugefügt sind den Bibelparaphrasen außerdem Geschichts- und Legendenüberlieferung der *Aggada*. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Lublin und Krakau von Jakob ben Isaak Aschkenasi herausgegeben, erlebte es zwischen 1622 bis 1800 mehr als 43 Auflagen.⁸ Solche Bibelparaphrasen und Sittenbücher erscheinen noch im 18. Jahrhundert in großer Zahl wie Jechiel Michal Epsteins 1703 in Frankfurt in jiddischer Sprache veröffentlichtes Buch *Derech hajaschar la'olam haba* [Der gerechte Weg in die kommende Welt], eine Zusammenfassung der Religionsgesetze, wie sie auch in der rabbinischen Literatur üblich waren, nur eben in der Volkssprache. Elchanan Henle Kirchwans Buch *Simchat hanefesch* [Freuden der Seele] von 1707 beschreibt genau, wie ein gesittetes Leben möglich sein soll, welche religiöse Lyrik und welche Lieder – Noten druckt er bei – dabei helfen. Und die autobiographischen Aufzeichnungen, wie jene berühmten, gegen Ende des 17. Jahrhunderts niedergeschriebenen der Glückel aus Hameln⁹ dienten ganz der Unterweisung der eigenen Kinder und sind daher keine Confessiones.

Wenn etwas in einem engeren Sinne unter die frühneuzeitliche Literatur gerechnet werden kann – aber hier sind die Auflagen deutlich bescheidener –, dann die Erzählensammlungen wie das klassische *Maise* [Geschichten]-Buch, das 1602 in Basel zum ersten Mal im Druck erschien und mehr als 250 Prosaerzählungen überwiegend aus Talmud und Midrasch enthält.¹⁰ Jiddische Adaptionen der Stoffe wie *Kaiser Octavian*, *Die schöne Magelone*, *Eulenspiegel* oder die *Schildbürger-Geschichten* belegen, daß es auch in den aschkenasischen Gemeinden ein Interesse für profane Erzählstoffe der christlichen Mehrheitskultur gab. Das *Kühe*-Buch ist dafür das vielleicht bekannteste Beispiel.¹¹ Seine nicht mehr nur frommen Geschichten machen unverstellt Anleihen bei der novellistischen Erzähltradition Europas. Aber die Lizenzen für solche Drucke wie überhaupt für nicht religiös geregelte Lustbarkeiten waren beschränkt, etwa auch die Lizenzen für Musik auf Festtage wie Simchat Tora, bei Hochzeiten und Beschneidungsfesten, für die es Berufsmusikanten und Spielleute auch in den jüdischen Gemeinden gab. Gute Kantoren konnten mitunter auch eine Opernarien oder sonst eine zeitgenössisch beliebte Melodie einbringen, seit dem im 17. Jahrhundert auch in aschkenasischen Synagogen die festliche Ausgestaltung des Gottesdienstes barocke Züge annahm und sogar Versuche unternommen wurden, im Rahmen des religionsgesetzlich erlaubten Instrumentalmusik in der Synagoge zur Aufführung zu bringen. Für die Prager Meisel-Synagoge ist überliefert, hier hätten Musikanten „ein schönes Lied

⁸ Ashkenazi de Janow, Jacob ben Isaac, *Le commentaire sur la Torah*. „Tseenah Ureenah“. Traduction, introduction et notes par Jean Baumgarten. Paris 1987.

⁹ *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim. Weinheim 1994.

¹⁰ Meitlis, Jacob, *Das Ma'assebuch*. Seine Entstehung und Quellengeschichte. Zugleich ein Beitrag zur Einführung in die altjiddische Agada. Berlin 1933, (Reprint Hildesheim u.a. 1987).

¹¹ *Das Buch heißt mit Namen Kühe Buch*. Verona 1595. (Nachdruck mit einer Einleitung von Moshe N. Rosenfeld, London 1984).

vor Eingang des Sabbat“ auf einer Orgel und auf Streichinstrumenten gespielt. Ähnliche Berichte liegen auch von anderen Gemeinden wie Frankfurt und Offenbach vor. Instrumentalmusik wurde offensichtlich zu Beginn und zum Auszug geduldet. Noch 1708 wurde von den Vorstehern ein für das Purimfest 1708 gedrucktes Schauspiel konfisziert und verbrannt, weil es „gar albern und abgeschmackt“ sei, „zu schweigen der Gottlosigkeit, daß sie den frommen Mardochai als einen garstigen und unzüchtigen Unfläther aufführen“.¹²

Das alles unterschied sich nicht grundsätzlich von der christlichen Literatur der Frühen Neuzeit und ihrer Funktion. In der Summe wird man aber kaum um die Feststellung herumkommen, daß weltliche Stoffe aus den Prosaauflösungen und der Schwankliteratur, den Maeren, Novellen und den aufkommenden Belles Lettres in den Gemeinden des Alten Reiches – im Unterschied zu den Gemeinden in den romanischen Ländern oder in England – nur eine marginale Rolle zukam, religiöse Literatur dagegen überwog. Der Unterschied zu der Literatur der Aufklärung, damit zu den Texten Mendelssohns und der Generation der jüdischen Aufklärer, der Maskilim könnte kaum größer ausfallen, so daß der Schluß naheliegt, zwischen beiden literarischen Kommunikationsformen gibt es keine Verbindung.

2. Konfessionalisierung des Judentums

Um hier zu unterscheiden, lohnt der genauere philologische Blick. Er erst zeigt, daß von der jüdischen Literatur nicht einfach in einem Kollektivsingular gesprochen werden kann, ohne erhebliche Funktionsdifferenzen einzuebenen. Der philologische Blick kann, so möchte ich plausibel machen, drei Hauptfunktionen der Literatur im Judentum unterscheiden, die Funktion der Tradition, die der Orthodoxie und die der radikalen religiös-sezessionistischen Richtungen, die man nicht ohne Grund als jüdische Pietisten bezeichnet hat.

Auf Grund der rechtlichen und religiösen Selbständigkeit der frühneuzeitlichen jüdischen Gemeinden waren ihre Frömmigkeit und ihre Ausdrucksformen lokal verschieden, mißt man sie an ihren Binnendifferenzen und nicht an den Unterschieden zur christlichen Umgebung. Das Judentum von innen betrachtet, achtete streng auf den Brauch seiner jeweiligen Gemeinde. Das Gebot, die Pietät gegenüber den Vorfahren und Ältesten der Gemeinde zu wahren, war die Richtschnur der Frömmigkeitspraxis. Der jeweilige *Minhag ha-Makom*, der Brauch des Ortes galt gerade in den Landgemeinden als fast unbefragbar. Tradition war Brauchtum der Gemeinde und beides wechselseitig ineinander übersetzbar. Das hatte seine Gültigkeit seit dem Spätmittelalter. Insofern kann hier von einer jüdischen Tradition gesprochen werden.

¹² Breuer, Mordechai; Graetz Michael, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600–1780. München 1996, S. 172.

Die Geltung eben dieser jüdischen Tradition nach Überlieferung und Riten des örtlichen Gebrauchs geriet nun im Laufe des 16. Jahrhunderts parallel zur Reformation und zunächst von den Rändern her unter Druck. Von Safed in Galiläa aus begann die Verbreitung von Schriften und seiner sie tragenden rabbinischen Elite, die die eigene religiöse Tradition einer strengen Sichtung unterzog. Schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lag mit dem *Schulchan Aruch* ein Kompendium vor, das auf eine monumentale Arbeit am Religionsgesetz zurückging, der fast vollständigen Sichtung, Rubrizierung und text- und quellenkritischen Rückführung auf eine wahre Fassung des Gesetzes. Sie hatte Josef Karo, um 1488 in Toledo geboren und 1575 in Safed gestorben, in jahrzehntelanger, entbehrungsreicher Arbeit geleistet.¹³ Karo hat nicht mit seinem gewaltigen Kommentar *Beit Josef*, wohl aber mit der Zusammenfassung dieses Kommentars, dem *Schulchan Aruch* eine für Jahrhunderte geltende Richtschnur jüdischen Lebens geschrieben, die bis heute durch Kommentare und Rechtsentscheide immer wieder erneuert wird.

Die Arbeit am Religionsgesetz erneuert die jüdische Tradition durch ihre Kritik. Das stellte die bis dahin fraglos gültige Tradition unter Rechtfertigungszwang. Religion und die sie ausformulierenden Schriften der Tradition verloren mit ihr den Rang einer selbstverständlichen Geltung. Aus Tradition wurde Orthodoxie. Das ist der zentrale Vorgang in der jüdischen Literaturgeschichte der Frühen Neuzeit. Die Besonderheit dieses Vorgangs ist, daß die Kritik der jüdischen Tradition nicht Kritik im neuzeitlichen Sinn meint, sondern mystische Überbietung. Josef Karo und die Kreise in Safed war religiöse Radikale ihrer Zeit, die mit einer bis dahin unbekanntenen Entschlossenheit die mystische Erneuerung des Judentums betrieben. Der Schritt in die Orthodoxie wurde daher von einer mystischen Disziplinierung der religiösen Frömmigkeitspraxis und ihrer Selbstdeutung begleitet, die nicht mehr die Einhaltung der Tradition, sondern die unbedingte Aufopferung des ganzen Lebens forderte: „Denke an nichts als an das Gesetz des HErren“,¹⁴ fordert Rabbi Josef Karo und seine Schule. Würde das göttliche Gericht beschließen, ihn zu Hölle zu verdammen, so würde Rabbi Josef nicht zögern, in die Hölle zu springen. Denn das Gebot ist heilig und der Fromme nur die Schale, in der die Heiligkeit einfließen kann. Aus sich selbst heraus ist er nichts. Die Unbedingtheit, mit der diese Forderung auftrat, die negative und auch hierin der Reformation vergleichbare Anthropologie, sie ließen immer weniger Platz für die Tradition. Das unbedingt geforderte Mehr an Religion transformierte Tradition in Orthodoxie. Und das betraf dann in der Folge auch die aschkenasischen Gemeinden des Alten Reichs. Die Verschärfung der Gebote, etwa ob Juden Wein trinken dürften, der von Christen gekeltert war, verbunden mit einer Separierung von den Christen, weil die Söhne Abrahams und die Söhne Esaus in ihrer mystischen Substanz nach wesens-

¹³ Tschernowitz, Chaim, *Die Entstehung des Schulchan Aruch*, Bern 1915.

¹⁴ Schechter, Salomon, Safed in the sixteenth Century. A city of Legists and Mystics, in: Ders., *Studies in Judaism*. Second Series. London 1908, S. 202–285, S. 216.

verschieden und damit heilsverschieden seien, gibt der entstehenden Orthodoxie von Anfang an den Zug zur Sozialdisziplinierung bei.

Darin gleicht der Transformationsprozeß von der Tradition zur Orthodoxie dem der Konfessionalisierung in der christlichen Mehrheitskultur.¹⁵ Folge der mystischen Überbietung der Tradition sind eine Flut von Schriften und eine ihr korrespondierende rabbinische Praxis, die beständig auf die Durchdringung des Gemeindeinstitutionen und des privaten Lebens durch eine mystisch aufgeladene Religiosität drängte. Noch im Jahr 1765 kommt es in der heiligen Gemeinde zu Metz zu einem der typischen und um 1765 schon stereotyp gewordenen Konflikt zwischen dem neu berufenen Rabbiner Arje Löb Gunzburg, dem Autor eines angesehen halachischen Kommentars und der Gemeinde. Anlaß des Streites war der Gemeindebrauch, eine Hymne mitten in der Toravorlesung aus der Offenbarung Gottes vom Berg Sinai am ersten Tag des Wochenfest einzuschalten. Die Hymne gehört der mittelalterlichen Totengedank-Lyrik zu, den *Pijutim*. Die Gemeinde beharrte gegenüber ihrem neuen Rabbiner darauf, die peinlich genau geregelte Melodieführung sei so alt wie die Tora. Sie stamme selbst *mi-sinai*, das heißt vom Berg Sinai. Für den neuen Rabbiner aber widersprach der Brauch dem orthodoxen Religionsgesetz, dessen unbedingte Heiligkeit seine Einhaltung forderte. Rabbi Arje Löbs Sorge um das Heilige stand in einer langen Reihe ähnlicher Konflikte seit dem 16. Jahrhundert. Immer ging es ihm und den anderen Rabbinern um die religiöse Durchdringung der jüdischen Gemeinde mit dem richtigen Glauben.¹⁶ Das veränderte Tradition zum Bekenntnis, verwandelt sie zur Orthodoxie.

Der rechte Glaube wollte auch gelernt sein. Von den Sefardim lernten die Aschkenasim nicht nur die neuen Bücher, sondern auch das neue Lesen. Das traditionelle Talmudlernen mit seiner Wort-für-Wort-Übersetzung und dem Formalismus, mit den Kindern den Traktat über das Scheidungsrecht als Übungstext an den Anfang des Unterrichts zu stellen, war aufzugeben für ein Lernen, das auf Verstehen des Gelesenen ausgerichtet sein sollte. Der Glaube sollte selbst verstanden werden. Als Ende des 17. Jahrhunderts in Amsterdam für die aschkenasischen Leser erstmals zwei vollständige jiddische Bibelübersetzungen erschienen, wird in den Vorworten ausdrücklich darauf verwiesen, die Übersetzungen seien erstellt worden, auf daß „jedes Kind [sic] lesen“ könne.¹⁷ Die Parallele zu Luther und seine Übersetzung haben schon die Zeitgenossen wahrgenommen. Jetzt erst war der biblische Texte aus dem gemeinen Manne zugänglich, lasen die Frau und Kinder, was in den sefardischen Gemeinden schon längst Praxis war. Wie dort galt die

¹⁵ Vgl. hierzu die Beiträge in Greyerz, Kaspar u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Heidelberg 2003.

¹⁶ Breuer, Mordechai, *Ausdrucksweisen aschkenasischer Frömmigkeit in Synagoge und Lehrhaus*, in: Grözinger, Karl E. (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*. Frankfurt/M. 1991, S. 103–126, S. 104.

¹⁷ Aptroot, Marion, Blitz und Witzhausen. Neue Ansichten von einem alten Streit (jidd.), in: *Oksforder Yidish. A Yearbook of Yiddish Studies* 1 (1990), S. 3–38, S. 9.

religiöse Durchdringung allen, gerade auch den Kindern und Frauen. Einer der Übersetzer, der erste Bibliograph der hebräischen und jiddischen Literatur Schabatai Baß empfahl den Aschkenasim ausdrücklich das bessere, weil auf das Textverstehen konzentrierte Lernsystem der Sefardim. Nicht nur die Literatur, der Umgang mit ihr sollte verändert werden. Eine orthodoxe Lektürepraxis begleitete die neuen Bücher. Alphabetisierung meinte auch hier wie in der christlichen Umwelt nicht so sehr das Lesenlernen als vielmehr den Zugang zu neuen Lesestoffen. Wie dort auch war es die Religion, die die Bücher neu aufschlug.

Der gleichen Funktion einer Erneuerung des Heiligen aus dem Geist der Orthodoxie entsprang die schon erwähnte jiddische Bibelparaphrase *Zennerenne* [Kommet und seht].¹⁸ Sie war in bewußter Konkurrenz zur profanen Literatur in Judendeutsch, den *sifrei chul* zusammengestellt worden. Auch das populäre *Maise*-Buch ist in gezielter Konkurrenz zur altjiddischen Prosa redigiert worden und ist daher gerade nicht Ausdruck einer bis zu Mendelssohn fraglos geltenden jüdischen Tradition. Das Buch richtete sich an „raw un rebezin“, also an den hebräisch lesenden Rabbiner und seine ungelehrte Frau und ist damit auch an jene gerichtet, die sonst nur, wie der Herausgeber Jakob ben Abraham beklagt, „ois dem bicher fun Kühen un von Dietrich von Bern un Meister Mildebrand“¹⁹ lesen würden. Wie sehr auch solche, auf den ersten Blick fast profan erscheinende Literatur wie das *Maise*-Buch dem Geist der mystischen Überhöhung der Tradition zu Orthodoxie verpflichtet ist, zeigt nicht zuletzt die Druckausgabe von 1703. Ihr sind 12 neue Geschichten vorangestellt, ausnahmslos Legenden um die Safeder Kabbalisten, von denen mehr als hundert Jahre zuvor die religiöse Erneuerung des Judentums ihren Ausgangspunkt genommen hatte. Kabbala und orthodoxe Lesekultur gehen nicht nur hier Hand in Hand. Erst die mystische gesteigerte Religion setzt neue Bücher frei.

Auch die Sittenbücher, die *Mussar*-Literatur entsteht im Nachgang zur mystisch-orthodoxen Durchdringung der jüdischen Lebenswelt in der Frühen Neuzeit und ist ebenfalls nicht einfach Ausdruck von Tradition, sondern Überwindung der Tradition. Die Sittenbücher vom *Brantspiegel* bis zu den *Freuden der Seele* sind daher Anleitungen zum orthodoxen Leben, wie die Familie zu leben habe, wie mit Dienstboten umzugehen ist, wie der klare Wortsinn der religiösen Schriften zu erfassen ist und ähnliches mehr. Wenn Rabbi Zwi Hirsch ben Aaron Samuel Kojdanower in seinem mehr als zwei Jahrhundert immer wieder aufgelegten *Maß der Aufrechten* dem Vater rät, „das Kind auf dem Weg zur Schule zuzudecken, damit es nichts Unreines wahrnehme“,²⁰ dann fungieren alle diese Schriften als Heiligung des jüdischen Lebens, das in seiner Praxis wie Tradition dieser Ortho-

¹⁸ Turniansky, Chava, Mädchen in der altjiddischen Literatur (jidd.), in: Röhl, Walter u.a. (Hg.), *Jiddische Philologie*. FS für Erika Timm. Tübingen 1999, S. 7*-20*.

¹⁹ Zitiert nach Meitlis, Jacob (wie Anm. 10), S. 25f.

²⁰ Kojdanower, Zwi Hirsch, *Das Maß der Aufrechten* (hebr., jidd.). Sulzbach 1795, Kap. 72, Fol. 81b.

doxie vielfach nicht entsprach und daher der mystischen Sozialdisziplinierung bedurfte. Orthodoxie und Orthopraxie gehörten zusammen.

Die Wandlungen in der frühneuzeitlichen jüdischen Literatur, die durch die Selbstüberbietung der Religion erzeugt wurden, waren keineswegs mit der Orthodoxie zu Ende. Diese wurde vielmehr selbst durch diverse Separationen überboten. 1779 und noch einmal 1789 belegte die Frankfurter Gemeinde Rabbi Nathan ben Simeon Ha-Kohen Adler mit dem Bann, weil dieser mit seinen Anhängern offen die Abspaltung von der Orthodoxie betrieb. Seinen Schülern galt er als wundertätiger Heiliger, der das Recht hatte, Gebete zu ändern und Riten umzustößen. Tischgemeinschaft mit den Gemeindemitgliedern verbotenen sich die Sezessionisten. Sie hielten strenger das Fasten und machten ihre Schaufäden breiter, die Gebetsriemen doppelt. Sie richteten „neue Gesetze“ ein, wie es in einem Pamphlet gegen sie noch 1790 heißt, geben sich als fromme Männer, „aber sie blasen sich auf und agieren überheblich, beachten nicht die Gewohnheiten der Kinder Israels, nicht die Tora, die uns von altersher durch unsere Vorfahren, selig sei ihr Andenken überliefert wurde“.²¹ Jetzt war die Orthodoxie in der Rolle der zu überbietenden ‚Tradition‘. Die sezessionistischen Frommen wurden als *Peruschim*, das heißt als Abgesonderte bezeichnet. Solche Abgesonderten schrieben ihre eigene Literatur, und das nicht nur in den Städten wie Frankfurt am Main. Diese Literatur war eine andere als die der Orthodoxie. Sie zirkulierte vielfach handschriftlich und wollte einfach sein wie der Glaube, von dem sie sprach. Gebetbücher statt Kommentare, Briefe statt Sittenbücher tauchten im 18. Jahrhundert auf. Auch hier gilt, daß nicht die Alphabetisierung weiterer Teile der jüdischen Gemeinden das eigentlich Neue der Leserevolution im 18. Jahrhundert war,²² sondern der Eröffnung des Zugangs zur Literatur, die Nutzbarmachung des Geschriebenen und Gedruckten für an sich schon lesefähige Gemeindemitglieder. Sie, die gemeinen Leute fingen nun selbst an, nicht nur zu lesen, sondern auch zu schreiben und fragten dafür nicht mehr die Autoritäten ihrer Gemeinden.

Durch einen Zufall hat sich aus dem hessischen Dorf Hergershausen ein kleines Buch erhalten. Es trägt den charakteristischen Titel *Liebliche Tefilloh* [Liebliche Gebete]. Sein Autor, wohl Aaron ben Samuel, stellt in seinem Büchlein zu Anfang des 18. Jahrhunderts der erstarrten rabbinischen Religiosität die Frömmigkeit des Herzens entgegen: „Unsre tefilaus [Gebete] von grunt des herzens zu tun [...] mit ganzer neschomo [Seele]“, so schreibt er, „dass mir sich solen ferchten vor im [...] un’ lust haben zu saine gebot“.²³ Kein Zufall, daß die Missionare des Hallenser

²¹ Zitiert nach Elijor, Rachel, R. Nathan Adler and the Frankfurt Pietists. Pietist Groups in Eastern and Central Europe During the Eighteenth Century, in: Grözinger, Karl E. (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Wiesbaden 1997, S. 135–177, S. 153.

²² Vgl. Reinhart Siegert, Art. Alphabetisierung, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 1, hg. v. Klaus Weimar u.a., Berlin, New York 1997, S. 55–58.

²³ Zitiert nach Stein, Siegfried, *Liebliche Tefilloh. A Judaeo-German Prayer-Book Printed in 1709*, in: *Year Book of the Leo Baeck Institute* 15 (1970), S. 41–72, S. 50.

Institutum Judaicum glaubten, der Autor des von der Orthodoxie verbotenen Buches sei ein konversionswilliger Jude. Wieviel erstaunter waren sie, als dieser sie umgekehrt in seinem wahren Glauben zu belehren versuchte. Solche antiorthodoxe Frömmigkeit als jüdischen Pietismus zu bezeichnen, legen schon die zeitgenössischen Einflüsse durch den christlichen Pietismus nahe. Denn viele dieser Schriften benutzen teils offen pietistisches Vokabular wie etwa der mehrfach abgeschriebene *Libesbrif* des Isaak Wetzlar, wohl um 1749/50 verfaßt.²⁴ Wetzlar empfiehlt, sich an der viel größeren Gottesfurcht und Kirchendisziplin der pietistischen Christen zu orientieren, die auch ihre Kinder und Frauen in einer aufrichtigen und einfachen Weise im Glauben unterweisen würden. Nicht der Talmud, sondern die Liebe und Gnade Gottes sei das Zentrum des Glaubens. Gnade ist aber kein zentraler Begriff der jüdischen Orthodoxie. Für den Preziosenhändler Isaak Wetzlar dagegen steht sie im Mittelpunkt seines *Libesbrifs* an die „herzallerliebsten Brüder und Schwestern“. Die Orthodoxie wurde nicht nur hier von einer noch einmal gesteigerten Sorge um das Heil überboten. Radikale Gruppen von Kryptochilisten zählten ebenso dazu wie der in seinen Anfängen im 18. Jahrhundert radikal-asketische Chassidismus.²⁵ Die Orthodoxie, die sich selbst als unüberbietbare Erneuerung des Judentums verstand, verlor damit ihre selbstverständliche Gültigkeit. Sie war beständig von der Sezession bedroht. Im Amuletten-Streit, als sich die bedeutendsten aschkenasischen Autoritäten des 18. Jahrhunderts gegenüberstanden und die jeweils andere Seite verdächtigte die Gemeinden vom wahren Glauben abzubringen, wurde dieser Streit über die Grenzen der jüdischen Gemeinden hinaus sichtbar, der Bruch zwischen den Gemeinden und in den Gemeinden unübersehbar.²⁶ Hinter diesem Streit aber stand die Katastrophe des „falschen Messias“ Sabbatai Zwi, dessen millenaristischen Versprechungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts fast den Untergang des Judentums vom Jemen bis nach Amsterdam ausgelöst hatte und als untergründiges Traum weiterwirkte.²⁷ Die Sorge um das Heil hatte längst vor dem 18. Jahrhundert eine Dynamik entwickelt, die nicht mehr ruhigzustellen war.

In der Summe haben der Amuletten-Streit und der falsche Messias und seiner Nachfolger noch weit ins 18. Jahrhundert, der *Libesbrif* und die *Liebliche Tefilloh* mit den Sittenbüchern, den Bibelparaphrasen, den *Maise*-Buch und dem *Schulchan*

²⁴ Wetzlar, Isaak, *The „Libes Briv“ of Isaac Wetzlar*. Hg. und übersetzt v. Faienstein, Morris M. Atlanta/Georgia 1996.

²⁵ Scholem, Gershom, Die Metamorphosen des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert, in: Ders., *Judaica 3*. Frankfurt/M. 1973, S. 198–217 und Doktor, Jan, Kryptochilisten und Kryptosabbatianer. Eine verborgene Seite der Halleischen Missionsionstätigkeit, in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 24 (1997), S. 61–73.

²⁶ Abramsky, Chimen, The Crisis of Authority Within European Jewry in the Eighteenth Century, in: Stein, Siegfried; Loewe, Raphael (Hg.), *Studies in Jewish Intellectual and Religious History*. Alabama 1979, S. 13–28.

²⁷ Scholem, Gershom, *Sabbatai Zwi*. Der mystische Messias. Übersetzt von Angelika Schweikhart. Frankfurt/M. 1992.

Aruch die Logik der religiösen Selbstüberbietung gemeinsam. Funktional dient die jüdische Literatur aber im 16. Jahrhundert anderen Zielen als im 18. Jahrhundert. Gattungen und Funktionen der jüdischen Literatur unterliegen damit einem Wandel, so daß es zu einfach wäre, das alles unter eine jüdische Tradition rechnen zu wollen. Man sieht erst mit dem philologischen Blick des Literaturhistorikers, welche Friktionslinien im frühneuzeitlichen Judentum selbst vorlagen und kann dann erst die ungeheure Dynamik ermessen, die gerade aus einer Selbstüberbietung der Religion immer neue Literatur erzeugt hat und das Selbstverständnis der Gemeinden immer wieder und nicht selten auch krisenhaft in Frage stellte.

3. Die neuen Bücher für den Menschen

Die jüdische Aufklärung, die Haskala, ist nun nicht weniger als ein Herausspringen aus der Logik dieser immer weiter gesteigerten Sorge um das Heil. Man liest in der Forschung oft, die Aufklärung des Judentums wäre von außen an diese herangetragen worden und habe seine Traditionen aufgelöst. Tatsächlich ist aber die Aufklärung des Judentums eben kein ihr fremdes Überzeugungssystem. Vielmehr löst die Haskala die Probleme der religiösen Dauerüberbietung, wie sie in der Frühen Neuzeit entstanden waren und hier schon immer wieder zu fast katastrophischen Abspaltungen wie dem Sabbatianismus geführt hatten. Je weniger im 18. Jahrhundert der Druck von außen auf den Gemeinden lastete, desto sichtbarer wurden die Sezessionen auch im Alltag der jüdischen Gemeinden, tauchten andere Bücher auf als die offiziell erlaubten. Das hat aber Lösungen attraktiv gemacht, die nicht ein Mehr an Religion für sich behauptet haben, sondern eine ganze andere Lösung vorschlugen, die der Vernunft, der allgemeinen kulturellen Vergesellschaftung als Mensch, nicht mehr als Jude. Diese Lösung verbreiteten nun Bücher, die sich prinzipiell an den Menschen wanden. Sie sind weiterhin religiös, aber in einem ganz anderen Sinn als dem frühneuzeitlichen. Religion gehörte hier zum Begriff des Menschen und war nur wahre Religion, wenn sie zugleich menschlich war. Mendelssohns Hauptschrift *Phaidon* ist dann keine jüdische Literatur mehr, sondern ein Buch für Menschen und ihre Seelen. Damit verläßt die Literatur der Aufklärung die jahrhundertelange Logik der Konfessionalisierung.

Man mag dagegen einwenden, Mendelssohn selbst habe doch in seiner Schrift *Jerusalem* von 1783 die Juden auf die unbedingte, weil nur für die Juden geoffenbarte Gesetzgebung der Tora verpflichtet und ebenso auf die Einhaltung der 615 Gebote. Mendelssohn geht dabei aber davon aus, daß zwischen den noachitischen Geboten, also dem in der Vernunft gegründeten Recht und dem Judentum kein prinzipieller Gegensatz entstehen könne. Tora und Talmud enthalten Gesetze für das Gelingen des Staatswesens wie für die Privatglückseligkeit, die zugleich allgemeine sein können. Keines der Zeremonialgesetze der Juden für Festtage wie Wochentage seien wider die Vernunft. Ähnlich argumentiert auch sein zusammen

mit Dubnow und Wessely geschriebener Kommentar *Bi'ur* zu seiner Bibelübersetzung. Die gesteigerte Sorge um das religiöse Heil leitet die Bücher der Haskala nicht mehr an, sondern das Vertrauen auf den möglichen Ausgleich von Vernunft und Glauben.²⁸ Das nimmt der Religion jene Wucht, von der die messianischen Bewegungen seit dem 16. Jahrhundert immer wieder Zeugnis abgelegt haben und mindestens im Fall des Sabbatianismus das Judentum an die Grenze seiner Weiterexistenz geführt hatten.

Das alles ist nicht mehr in der Vorstellungswelt der Frühen Neuzeit formuliert und gerade darum die Lösung für die religiösen Konfliktlagen, die ihr vorausgehen. Die jüdische Aufklärung säkularisiert daher nicht in einem als legitim oder illegitim bewerteten Prozeß eine ihr unbefragt gültige, scheinbar einheitliche jüdische Tradition. Vielmehr ist das frühneuzeitliche Judentum angetrieben von einer Religiosität, die in beständiger Selbstüberbietung immer neue Formen und damit auch immer neue Literatur hervorbringt und sich beständig der Gefahr der Abspaltung aussetzt. Das geforderte Mehr an Religion stellt die Religion nicht ruhig, im Gegenteil setzt sie gerade deren Unbedingtheit gegen sich selbst frei und löst damit die mittelalterliche Tradition auf. Die nicht stillzustellende religiöse Unruhe der Frühen Neuzeit wird sich selbst zum Problem. Das gilt für die chiliastischen Bewegungen im Judentum, aber auch für die Bewegungen, die sichtbar werden konnten, als sich die Ghettoisierung des Judentums von außen abschwächte. Das geschieht im 18. Jahrhundert. Jetzt kann der aufgestaute religiöse Innendruck nach ganz anderen Lösungen suchen als denen, die eigene Religiosität und Frömmigkeit noch einmal zu überbieten und damit die Gefahr einer Spaltung der Gemeinden zu provozieren. Das wird die jüdische Aufklärung tun. Sie redet zu den Juden nicht als mystische Wesen, sondern als Menschen im emphatischen Sinn des 18. Jahrhunderts und erlaubt gerade damit, jüdische Religion zu bewahren, ohne ihre selbstzerstörerischen Kräfte freizusetzen. Aus den mystischen Kommentaren und den Büchern über die Freuden der Seelen werden Bücher für den ganzen Menschen, es mögen jüdische oder sonst Angehörige einer Religion sein. Gerade weil Mendelssohn und die erste Generation der Maskilim die jüdische Religion bewahren wollten, mußten sie zu Aufklärern werden. Neuzeit entsteht nicht gegen Religion, sondern aus ihr.

²⁸ Schulte, Christoph, *Die jüdische Aufklärung*. München 2002.