

Seite 4  
angerufen

Seite 6  
diagnostiziert

Seite 9  
abgepresst

Seite 10  
respondiert

Seite 11  
tradiert

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

7. Jahrgang 2004  
Heft 2

# KALONYMOS

## Interkulturelle Anbahnungen

Das Rabbinat und die Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1854

Carsten Wilke

In diesem Jahr jährt sich zum 150sten Male die Gründung des Jüdisch-theologischen Seminars in Breslau, denkwürdig als Geburtsstunde des lange Zeit einflussreichsten Modells, rabbinische und akademische Studien in eine systematische und konstante Parallele zueinander zu bringen und den beiderseitigen Ansprüchen zu genügen.

Das Breslauer Seminar war nicht das erste Rabbinerseminar der Geschichte. Verschiedene andere Seminareinrichtungen waren ihm seit einem halben Jahrhundert im Ausland und auch in Deutschland vorausgegangen: Am Modell der Lehrerseminare orientiert, versuchten sie ihren zumeist an einer Internatsanstalt kasernierten Schülern im Rahmen eines geschlossenen Lehrgangs die zur Ausübung ihres künftigen Berufs notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln.

Ebensowenig geschah es in Breslau zum ersten Mal, dass Rabbinatsanwärter parallel zu ihren talmudischen Studien solche der Philosophie, Philologie und Orientalistik betrieben und die religiösen Quellen des Judentums mit den Mitteln der historischen Wissenschaft beleuchteten.

Aber es war das wesentliche Verdienst der Breslauer Rabbinerausbildung und ihrer Begründer, diese beiden Vorgaben verknüpft und somit der vorher individuell gepflegten Synthese von Wissenstraditionen ein stabiles und zugleich flexibles institutionelles Fundament gegeben zu haben.

Die Seminargründung schließt eine Epoche ab, in der die Qualifikation der Rabbiner in ganz Europa intensiv debattiert und auf institutionellem wie individuellem Wege die verschiedensten Lösungsmöglichkeiten erdacht und erprobt worden waren, eine schöpferische Epoche, deren Porträt die Monographie ‚Den Talmud und den Kant‘ in allen Facetten beschreibt: Sie führt uns von improvisierten Talmudzirkeln unter Studenten in den Hochburgen der süddeutschen Romantik bis hin zu Luftschlössern jüdisch-theologischer Fakultäten mit Professuren für jüdische Dogmatik, Moralthologie und Kirchengeschichte. Trotz dieses konstanten Interesses der damaligen jüdischen Öffentlichkeit an der Frage der religiösen Elitebildung, die Esriel Hildesheimer als die „Überlebensfrage des Judentums“

bezeichnete, ging die Seminargründung von 1854 nicht auf eine kollektive Anstrengung zurück. Sie war Plan und Werk eines einzelnen Stifters. Der Breslauer Kommerzienrat Jonas Fraenckel, kinderloser Erbe einer bedeutenden Rabbiner- und Unternehmerfamilie, dessen gleichnamiger Großvater einst unter Friedrich II. im großen Stil den Export schlesischer Textilien nach Osteuropa finanziert hatte, bestimmte dieses traditionsreiche schlesisch-jüdische Vermögen vor seinem Tode fast ganz für jüdische und allgemein-wohlthätige Zwecke. Sein im Jahr 1846 eröffnetes Testament sah einen hohen Posten für „ein Seminar



Jonas Fränckel (1773–1846).  
Stifter des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau.



Andreas Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert (Netiva; 3). Hildesheim: Olms 2000. 479 Seiten. ISBN 3-487-11027-X. EUR 69.

Carsten Wilke: „Den Talmud und den Kant“: Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne (Netiva; 4). Hildesheim: Olms 2003. 726 Seiten. ISBN 3-487-11950-1. EUR 69.

zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern“ vor, ohne aber darüber weiteres zu bestimmen.

Erstaunlicherweise ging die Nachricht in der damaligen jüdischen Presse wie ein *fait divers* unter; auch die sehr bescheidene Eröffnungsfeier der Anstalt am 10. August 1854 mit ihren zehn Studenten erhielt kaum ein Echo. Man hat den Verdacht, dass bei der Organisierung der rabbinischen Ausbildung im deutschen Judentum jener Jahre ein gewisses Dilemma entstanden war: Wurde eine Initiative gemeinschaftlich unternommen, scheiterte sie an den inneren ideologischen Gegensätzen, und wo sie von privater Seite verwirklicht wurde, sahen sich die übergangenen Zeitgenossen in ihrem Selbstwertgefühl gekränkt. Diese Umstände brachten mit sich, dass das Jüdisch-theologische Seminar sein Prestige in den Gründungsjahren erst erarbeiten musste und seine Urheber nach einem Konsensmodell jüdischer Religionswissenschaft zu streben hatten. Manche der wagemutigen Entscheidungen der ersten Stunde erwiesen sich als erstaunlich glücklich: Der zum ersten Leiter berufene Dresdner Oberrabbiner Zacharias Frankel, der sich bis in sein sechstes Lebensjahrzehnt noch nie mit der Ausbildung rabbinischen Nachwuchses beschäftigt hatte, erwies sich als ein didaktisches Talent und rabbinisches Schulhaupt; der Dozent Heinrich Graetz, der seine Berufung nicht zuletzt der ideologischen Nähe zu Frankels positiv-historischer Richtung zu verdanken hatte, sollte der bekannteste Vertreter der Breslauer Schule werden; und Frankels detailliertes Lehrprogramm, das dogmatische Grundlegungen verschmähte und vom gemeinsamen Studium der rabbinischen Texte ausging, traf die Bedürfnisse der Gemeinden sehr genau. Die seit 1862 in Breslau ausgebildeten Rabbiner konnten auf Anrieb unter den angesehensten Stellen wählen; die vier in Westeuropa bestehenden Seminarien wurden im wissenschaftlichen Sinne reformiert; und auch die später in Berlin gegründeten Institutionen, nämlich die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und das Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum, wie auch die Seminare in Österreich-Ungarn und in Nordamerika, vertraten zwar jeweils eigene religiöse Strömungen, folgten aber in der philologisch-historischen Formulierung ihrer Lehrstoffe dem Breslauer Modell. Es gab fortan einen klaren, wengleich langen und anspruchsvollen Weg, Rabbiner zu werden – ein Weg, der von Hunderten mit Erfolg beschritten wurde und deren literarische

Leistungen in der Wissenschaft des Judentums bis heute fortwirken.

Das Datum von 1854 ist deswegen mit gutem Recht als religionsgeschichtliche Epochenschwelle in das jüdische historische Bewusstsein eingegangen. Dennoch ist der Aufstieg der seither an den Rabbinerseminaren verfochtenen theologischen Modernisierung nicht zu trennen von der gewaltsamen Zerstörung ihrer Heimstätten. Bekanntlich wurde das Jüdisch-theologische Seminar von den nationalsozialistischen Machthabern 1938 geschlossen; an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin unterrichtete Rabbiner Leo Baeck seine letzten beiden Studenten bis 1942, seiner Deportation nach Theresienstadt. Ismar Elbogen, der langjährige Direktor der Lehranstalt und Alexander Altmann vom Rabbinerseminar mussten wie so viele andere emigrieren.

Der akademische Rabbinismus hatte keine Nachfolge in Deutschland nach der physischen Zerstörung des europäischen Judentums und dem gewaltsamen Ende des kulturellen Dialogs, zu dem er mit seinem optimistischen wissenschaftlichem Ethos hatte beitragen wollen. Die Ansprüche an den Rabbinerberuf haben sich nach 1945 gewandelt, und keine Institution leitet ihre Adepten dazu an, wie diese zu erfüllen seien – die Rabbiner müssen auf unwegsamem Terrain ihre jeweils eigenen Laufbahnen suchen. Die Zukunft mag erweisen, ob die beiden Institutionen, die in Deutschland Orte einer künftigen Rabbinerausbildung sein könnten, nämlich das Abraham Geiger Kolleg in Potsdam und die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, ihre Pläne zu verwirklichen vermögen.

Auch den Historiker des Rabbinats, aus dessen Perspektive ich hier sprechen möchte, müssen die gegenwärtigen Verhältnisse zu einer veränderten Betrachtungsweise veranlassen. Erschienen die Seminare zwischen 1854 und 1938 lange als Ergebnis eines glanzvollen Fortschritts wissenschaftlicher Theologie, erkennen wir ihre Blütezeit heute als den kurzen Moment eines gelungenen organisatorischen Ausgleichs inmitten einer spannungsreichen, sehr weitgehend von individuellen Kräften und Initiativen abhängigen Vor- und Nachgeschichte.

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war die Bildungslaufbahn des Rabbiners ein individueller Grenzgang zwischen akademischen und talmudischen Bildungseinrichtungen und Mentoren, ein Weg, dessen Verlauf und Ziel in mannigfaltiger

Weise variierten. Nur kraft dieses biografischen Grenzgangs konnte der Rabbiner als der benötigte interkulturelle Übersetzer auftreten. Für die Jungen übersetzte er Bibel und Talmud in bald empfindsame, bald vernünftelnde, bald wissenschaftliche Sprache; für die Alten fügte er die Neuheiten des Tages in das vertraute religiöse Narrativ ein: die Versenkung des ersten Transatlantischen Kabels verherrlicht David Einhorn als eine moderne Spaltung des Roten Meeres, die Losung von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wird für den schwäbischen Kabbalisten Josef Schnaittach zur modernen Stimme der jesajanischen Verheißung. Bald übersetzte der Rabbiner des 19. Jahrhunderts Schiller in biblisches Hebräisch, bald Juda Halevi in deutsche Reime.

Die Urheber der modernen jüdischen Theologie wirkten, zu ihrem großen Leidwesen, nicht von theologischen Lehrstühlen, sondern nur auf ihren Gemeindekanzeln und in ihren Wochenblättern. Der geringe Grad organisatorischer Etablierung, den das höhere religiöse Studium während einer seiner kreativsten Epochen aufzuweisen hatte, stellt die Ordnungsprinzipien in Frage, mit deren Hilfe wir uns in der Geschichte im allgemeinen zurecht zu finden glauben. Nicht an den spärlichen Rabbinerschulen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, welche die Handbücher aufzählen, fanden die eigentlich bedeutsamen geistigen Schöpfungen der jüdischen Wissenschaft statt. Auch die späteren Rabbinerseminare entsprachen nicht jenen zentralen Institutionen nach der Art theologischer Fakultäten, denen manche Neuerer die Heranbildung der jüdischen Religionsgelehrten hatten auftragen wollen. Konnten die christlichen Fakultäten, Konsistorien, Prüfungs- und Berufungskommissionen zeitweise einen gewünschten Pfarrertypus festlegen, so hatten die Rabbinerseminare sich den Wünschen der Gemeinden anzupassen; sie standen stets in freier Konkurrenz sowohl untereinander als auch mit osteuropäischen Kandidaten, die gar keine Seminare besucht hatten.

Der hohe Anteil individueller Initiative lässt sich historisch wohl nur angemessen verstehen, wenn wir das Fortleben eines vormodernen Bildungskonzepts in ihm wahrnehmen. Es gehört zu einem beharrlichen Ideal jüdischer Tradition, dass das Rabbinat keine Karriere sein soll; das talmudische Studium stand entweder im Dienste der religiösen Praxis (lo ha-talmud iqar, ella ha-ma'asseh,

„nicht die Theorie, sondern die Praxis ist das Wesentliche“), oder es war ganz Zweck an sich (torah lishemah). Die Vermittlung der Lehre nahm in jüdischer Tradition einen ganz anderen Weg als dort, wo Staatsregierungen oder Universitäten sich zu ihren Verfechtern machten. Das Schema des Lernens ist die „Traditionskette“, nach der die Lehre horizontal durch die Generationen weitergegeben wird und jeder zugleich Lernender und Lehrender ist, nicht aber jenes pyramidale Lehrer-Schüler-Verhältnis, das wir gängigerweise mit dem Bild des Trichters umschreiben. Die Vorstellung, dass nur an bestimmten Orten und durch besonders habilitierte Personen die Lehre geschehen dürfe, ist diesem Modell selbstverständlich fremd. Wer einmal zum Rabbiner ordiniert ist, darf selbst Rabbiner ausbilden und diplomieren.

Jede Rabbinerbiografie erscheint somit als eine interkulturelle Entdeckungsreise, als ein Bildungsroman für sich.

*Aus der Rede anlässlich der Vorstellung des „Bibliographischen Handbuchs der Rabbiner. Teil 1. Die Rabbiner der Emanzipationszeit 1781-1871“ (München 2004) am 13. Januar 2004 im Jüdischen Museum Berlin.*

*Zum 150. Gründungsjahr des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau wird Ende Januar 2005 ein öffentliches „Steinheim-Kolloquium“ in Duisburg stattfinden. Ein Kreis wissenschaftlich ausgewiesener Gäste wird zu Themen der Geschichte, der Strukturen und des Weiterwirkens des Breslauer Seminars vortragen und diskutieren. Eine Veröffentlichung ist geplant.*



# Das Gebet

Richard Koch

**D**as Gebet unterscheidet sich dadurch von der Bitte, daß der Mensch sich nicht an einen Menschen wendet. Das Wort Gebet verführt dazu, das, worum es sich handelt, auf eine Bitte des Menschen einzuengen. Aber unsere Dankgebete, unsere Segenssprüche, unsere Lobpreisungen sind keine Bitten. Unsere Äußerungen, mit denen wir uns in Gott zu versenken suchen, mit denen wir die Vereinigung mit Gott oder der Ewigkeit oder einer höheren Form des Daseins anstreben, auch die Äußerungen, in denen wir unsere Furcht, unsere Hoffnung, unser Leid oder unsere Freude ausdrücken, sind in vielen Fällen *echte Gebete*, aber es sind *keine Bitten*. Die Urform des Gebetes ist die Äußerung der Kreatur, die sich weder an eine andere Kreatur noch an sich selbst richtet.

Wie falsch die ausschließlich entwicklungsge-  
schichtliche Betrachtung menschlicher Dinge ist,  
zeigt die Tatsache, daß der Schrei des Tieres in To-

wir uns selbst, so weit es uns wirklich interessiert, nicht aus der Stufenfolge vom einzelligen Lebewesen bis zum Menschen erkennen können, sondern daß wir ohne Vorstufe bei uns selbst, bei unserem Gegenstand, also bei unseren eigenen Gebeten anfangen müssen. Nur wenn und insoweit wir eine Erklärung unseres Betens brauchen, hat dieses Unterfangen einen Sinn, nur dann befriedigt uns die Lehre vom Gebet, sonst ist diese Wissenschaft eine scharfsinnige, wohl auch eine edle Beschäftigung, aber nichts, was sich wirklich auf das Gebet bezieht. Weit mehr als eine noch so großartige Wissenschaft vom Gebet bedeutet das Beten selbst. Wir dürfen nur nicht den Hochmut der eigenen Gegenwart besitzen. Eine andere Zeit mußte die wissenschaftliche Erforschung der Gebete besonders hoch einschätzen. Wir, denen die Kraft des Betens zum großen Teil verloren gegangen ist, *verehren den in Wahrheit betenden Menschen mehr als den Gelehrten, der die Gebete aller Menschen und Völker kennt, aber selbst nicht beten kann.*

Die Kraft des Betens ist sehr vielen von uns, und gerade den Gelehrten und Gebildeten, aber auch den Nüchternen und Poetischen, den Stumpfen und den Suchenden verloren gegangen. Es ist zu vermuten, daß es selbst solchen, die aus Gewohnheit Gebete verrichten und die Gebetsstätten regelmäßig und eifrig aufsuchen, nicht anders geht. Und die aus Aberglaube den Mut nicht aufbringen, Gebete zu unterlassen, an deren Kraft sie nicht glauben, sind nicht die schlechtesten Beter, denn wenigstens ihre echte Angst ist ein festes Band, das sie mit der Ewigkeit verbindet.

Deshalb geht uns wenig an, in welchen Formen das Gebet zuerst bei niedrigen Naturvölkern auftritt, zumal da die Wissenschaft zeigt, daß die primitiven Gebete den echten Gebeten näher stehen können als die Gebete hochkultivierter Völker. Uns liegt am Herzen, ob wir wissende Menschen noch das Recht und die Kraft zum Gebet besitzen, ob beten für die Ehrlichen unter uns noch möglich oder veralteter, sinnlos gewordener Brauch ist.

Die wissenschaftliche Theorie, die noch heute den größten Teil unserer allgemeinen Bildung unterbaut, schließt das Beten aus. Viele Menschen suchen sich dieser Erkenntnis zu entziehen, indem sie Wissen scharf von Glauben trennen. Sie meinen oder sagen sogar, daß alle Erkenntnis, die auf dem Wissen beruht, unsere Beziehungen zu den ewigen Dingen und zu Gott nicht berührt. Denn gerade



Tasche für einen Gebetsschal,  
Jewish Museum, New York

desangst oder seine Äußerung der Freude und des Behagens, beim Singvogel sein Jauchzen und Jubeln im Lied, biologisch betrachtet, etwas Gemeinsames mit der erhabensten Form des Gebetes frommer Menschen haben, und daß auch wieder Gebete der Menschen, die sich nur sehr wenig zu unterscheiden scheinen, in Wirklichkeit in keiner anderen Verbindung zueinander stehen, als daß sie dieselbe Bezeichnung führen, denn was sie sonst ähnlich macht, hat Wert und Bestand verloren. Wir fangen heute an, *einen zerstörenden Irrtum unseres Zeitalters* zu erkennen. Das Vergleichbare, sogar das natürlich Zusammenhängende sagt unserem Wissensdrang viel weniger, als wir lange geglaubt haben. Wir begreifen, daß wir den Menschen, daß

Gott und die Ewigkeit sei dem Wissen und der vernünftigen Erkenntnis unzugänglich und einem anderen Bereich, dem Glauben, vorbehalten. Die Wirklichkeit hat uns davon überzeugt, daß es sich hier um eine Irrlehre handelt. Seit langer Zeit, seit dem Beginn der Renaissance, etwa seit dem Jahr 1500, wächst unverkennbar die Überzeugungskraft des Wissens und schwindet ebenso unverkennbar die Kraft des Glaubens. Wir dürfen uns durch die Glaubensinbrunst des Barock und andere spätere Erscheinungen nicht täuschen lassen, die ein leidenschaftliches, unduldsames, grausames Sich-aufbäumen der Seele gegen das Schwinden des schlichten Glaubens waren.

Noch im mittelalterlichen Sprachgebrauch hatte das Wort Glaube eine ganz andere Bedeutung als heute. Glaube war damals eine vernünftige, verstandesmäßige Quelle des Wissens, das Glauben an einwandfreie Zeugen und bezeugte Offenbarung, nicht aber mystischer Glaube an Dinge, die der natürlichen Erkenntnis verschlossen sind, mag die Fähigkeit zu Glauben auch noch so sehr als eine Gnade Gottes gelten, was von der Kraft des erkennenden Geistes doch schließlich auch gelten muß, gerade wie von jeder anderen Gabe, jedem Talent, jeder künstlerischen Begnadung. Das gilt sogar von der echten Mystik des Mittelalters. Aber seitdem das mechanische Weltbild sich im sechzehnten, siebzehnten, achtzehnten und am stärksten im neunzehnten Jahrhundert durchsetzte, seitdem im wissenschaftlichen Bewußtsein die gewordene Welt an die Stelle der geschaffenen trat, seitdem in der wissenschaftlichen Erkenntnis alle Dinge grundsätzlich durch die Naturgesetze erklärbar scheinen mußten, seitdem blieb für Gott und die ewigen Dinge nur jene andere mystische Welt des Glaubens übrig, die sich für die wahre Überzeugung des Menschen als schwächer erwies als die Welt des naturgesetzlich abgeleiteten Wissens. *Prüfstein der Erfahrung wurde die Übereinstimmung mit dem Kausalgesetz.* Erscheinungen, die sich dieser Probe entzogen, also alle historischen und alle inneren Erfahrungen, verloren an Gültigkeit, und damit schwand trotz aller Bemühungen, aller Gewaltsamkeiten und aller Verrenkungen des Geistes der unmittelbare Glaube an Gott, der nichts anderes ist als ein Wissen von Gott, und so schwand der Gegenstand, an den jedes wirkliche Gebet gebunden ist. Damit schwand auch der Glaube an das Gebet, der wieder nichts anderes ist, als das Wissen von

der Kraft des Gebetes. Es folgte geschichtlich der Versuch einer Reinigung des Gottesbegriffes, d. h. an Stelle des persönlichen Begriffes vom Schöpfer des Himmels und der Erde, vom Herrn über Leben und Tod, trat ein unpersönlicher Weltgeist, der die Welt und das Schicksal des Menschen lenkt, wie er nach seinem eigenen Gesetz muß, nicht wie er aus eigener Freiheit will. Mit der Freiheit verlor er die Persönlichkeit. Von diesem Gott war der Mensch ein Teil, aber dieser Gott war nicht mehr Herr über den Menschen und der Mensch sich nicht mehr an ihn wenden. Damit verlor das Gebet seine Kraft aus der Überzeugung. Es verfiel.

Zu dieser Auflösung des Gebetes mußte es kommen, seitdem man den Begriff der Freiheit im Naturgeschehen aufgegeben und die naturgesetzlichen, berechenbaren Erscheinungen, zunächst die Bewegungen der Gestirne, in einem großartigen Irrtum für die Erscheinung hielt, die der sichtbare Ausdruck des Weltgeschehens seien. Der Weltbeschauer vergaß damals nur eins, das seinem Weltbild Entgegengesetzte - sich selbst. Er vergaß, daß er selbst, anders als das System der Gestirne die Freiheit hatte, seinen eigenen Lebensweg nach rechts und nach links zu wählen. Er vergaß, daß der Mensch, die Tiere und die Pflanzen nicht weniger zur Welt gehören als Sonne, Mond und Sterne. Im steten Gang der Wissenschaft haben wir angefangen zu verstehen, daß Naturgesetz und Freiheit einander nicht ausschließen, sondern daß noch im freiesten Menschen der größte Teil der Zwangsläufigkeit der Naturgesetze unterworfen, im starren Naturgesetz die Freiheit nicht restlos erloschen ist. So entsteht auch im wissenschaftlichen Weltbild



Josef Budko, „Kaddisch“

allmählich wieder Raum für ein Wissen von Gott und für die Möglichkeit, ihn als den persönlichen Schöpfer der Welt zu loben, anzubeten und in der Not des Lebens um etwas zu bitten, wozu das Herz uns drängt. Dabei wissen wir wohl, daß die göttliche Freiheit bleibt, zu gewähren und zu versagen, und daß wir an der Natur ablesen können, daß Gott die Welt und unser Schicksal nicht nach Willkür, sondern nach seinem eigenen Gesetz lenkt. Nur daß das Gesetz nicht über Gott, sondern Gott über dem Gesetz steht. Wasser fließt zu Tal, aber schon über die Freiheit des Menschen kann es den Berg hinaufgepumpt werden.

In der *langen Zeit, in der das Gebet verfiel, haben selbst die freiesten Geister in der Not zu Gott gebetet*, in der höchsten Not so gebetgläubig wie die großen Beter aller Zeiten. Ebenso haben sie in höchstem Glück den Dank an Gott nicht unterdrücken können. Uns ist die Ehrfurcht vor dem großen Beter, der ein sehr schlichter Mensch sein kann, wieder aufgegangen. Wir ehren ihn nicht weniger als den großen Gelehrten, den großen Denker, den großen Künstler. Es ist sogar so gekommen, daß wir heute die demütigste Verehrung für den großen Beter haben und wissen, daß sich menschliche Größe nicht zum geringsten in dieser Kraft des Menschengeistes äußern kann. Unsere Führer sind die Menschen, die von Gott am meisten wissen und deshalb am stärksten beten können.

Aber können wir selbst, wir einfachen Menschen, die in der Schule der Wissenschaft aufgewachsen sind, beten? Die *Scham des Betens*, von

der z.B. *Kant* spricht, *hat große Gewalt über uns*. Sie ist eine intellektuelle Scham, keine natürliche Eigenschaft des Menschen, wie Kant glaubt, der vielleicht der stärkste Kämpfer um die Wahrheit in der Zeit, um die es sich hier handelt, gewesen ist.

Unsere intellektuelle Scham darf man nicht gering achten. Sie beruht auf dem Schuldgefühl des Menschen, der fürchtet, gegen seine Überzeugung zu handeln. Nicht jeder darf uns sagen: „Bete, wenn es dich zum Beten drängt, sei es aus Not oder sei es aus Glück!“ Aber gerade die reinlich denkenden und unterrichteten Menschen haben nicht mehr das Recht und die Möglichkeit, andere *im* Gebet zu stören. Im Gegenteil. Sie können ihnen helfen, von der Scham frei zu werden, die uns vom Beten sperrt. Von dieser Tätigkeit bis zum natürlichen Betenkönnen führt ein langer Weg.

*Gott um das zu bitten, was wir wünschen, ist nur eine Form des Gebetes. Es gibt viele Formen.* Große Bedeutung kommt der Versenkung in Gott durch das Gebet zu. Dieses Gebet gehört zu den Gebeten jedes einzelnen Tages in der reifen Zeit unseres Lebens. Die größte Form des Gebetes, zu der nur einzelne Menschen fähig sind, ist, wie mir scheint, das Gebet um die Erlösung der Menschheit.

*Richard Koch, Das Gebet, in: Der Orden Bne Briss. Mittheilungen der Großloge für Deutschland VIII U.O.B.B., 1935, Nr. 9/10, S. 79–81 (Judentum und Gebet. Festnummer zum Ordenstage Oktober 1935).*

## Zur Aktualität der „Hirntod“-Diagnose

Jonas Cohn, Maimonides und der Wert menschlichen Lebens

Margret Heitmann

**A**uf den ersten Blick verwundert es, zwei so unterschiedliche Denker zu einer äußerst aktuellen medizinethischen Problematik befragt zu sehen. Weder für Jonas Cohn (1869–1947) noch für Mose ben Maimon (1135–1204) stellte sich das Problem des Hirntods. Und doch sieht Hartwig Wiedebach sie als geeignet an, hierzu eine, wenn auch nicht abschließende, so doch problemorientierte Antwort zu geben.

Der Hirntod, ein Begriff der modernen Medizin, wirft ein menschliches Problem auf, das mittels rein naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht zu lösen ist. Das sich damit stellende allgemeine Problem hatte Cohn sehr wohl erkannt:

*Der Schaden des Spezialisismus wird oft darin gesehen, dass niemand mehr fähig ist, die Ergebnisse und Methoden der Einzelwissenschaften, ja nur ei-*

Auf unseren Beitrag zu Robert Kochs Lebenserinnerungen im vorigen Heft teilt uns Frank Töpfer vom ‚Institut für Ethik und Geschichte der Medizin‘ der Universität Tübingen mit, dass sich im dort aufbewahrten Nachlass von Robert Koch ein großes Manuskript zum „Gebet“ aus Kochs Exil im Kaukasus befindet. Wir freuen uns auf die Zusammenarbeit.

nes umfassenden Wissensgebietes zu überblicken oder gar zu beherrschen. Aber wenn es keine wandelnden Enzyklopädien mehr geben kann, so haben wir dafür gedruckte; und auch an täglichen Mitteilungen über alles Merkwürdige, was neu gefunden und behauptet wird, fehlt es nicht ... Nur – die angebotene Belehrung bleibt der eigenen Arbeit gegenüber äußerlich, weil man einander im wesentlichen nicht versteht.<sup>1</sup>

Dass Jonas Cohn zum Thema Hirntod befragt wird, verdankt sich Cohns Weitsicht und seiner wertphilosophischen Systematik, einer der letzten im 20. Jahrhundert. Geht es doch um den Wert menschlichen Lebens bei der Frage, ob eine Person, bei der der Hirntod diagnostiziert wird, noch ein Recht auf Leben besitzt oder als Organspender „verwendet“ werden darf, um das Leben anderer zu verbessern oder zu erhalten. Zwei Parteien stehen sich hier gegenüber, die eine, die mit dem Ende jeder Hirnfunktion auch das Leben des Menschen als beendet ansieht, die andere, die dieses bestreitet. Einig sind sich beide darin: „Ein vom Hirntod betroffener Mensch ist nicht tot, sondern sterbend“ (S. 29). Zwar wird dem Hirntod-Geschädigten die Zukunftsoffenheit abgesprochen, aber dies gilt nicht für seine einzelnen Organe. Diskutiert wird auch, die hiermit verbundene ethische Seite auszuklammern und eine „Unabhängigkeit des Todesbegriffs von Wertungen“ (S. 33) anzustreben und sogar zu fordern. An dieser Stelle wird Jonas Cohn eingeführt:

*Diese Auffassung ist eine Folge eben jener trügerischen Neutralisierung des Werthaftern. Mit einem Ausdruck Jonas Cohns auf den Punkt gebracht: Wir beschreiben den Nullanschlag jenes Meßinstrumentes samt allem was dazu gehört wesentlich präziser, wenn wir ihn nicht als Anzeige auf einen Sachverhalt, sondern auf einen Wertverhalt bestimmen (S. 33f.).*

Der Wert „Leben“ kommt für Cohn jedem Lebewesen zu. In seiner Stufenfolge der Persönlichkeitsentwicklung ist es die unterste Stufe. Personwerdung aber ist an „Erleben“ gebunden, und erst von hier aus erhält das „bloße Leben“ seinen Wert. Doch erst wenn der Mensch sich als Einheit erlebt, sich seiner Selbst bewusst wird, zum eigenen Leben und Erleben wertend Stellung nimmt, ist der Weg zu einem „Wertzentrum“, zur selbstbewussten Per-

son gewiesen. Wiedebach zeigt auf, dass Cohns Wertphilosophie in der aktuellen Wertdiskussion beiden Seiten Argumente liefert, letztlich aber eingestehen muss:

*Ausgeliefert an die infolge der enormen therapeutischen Einzelerfolge geradezu unwiderlegbare Plausibilität der modular-technischen Sichtweise verlieren seine Begriffe ihre ethische Kraft. [...] Im Licht des medizintechnischen Wandels [...] wird auch das ‚bloße Leben‘ des Hirntod-Geschädigten als Wert indifferent (S. 54).*

Um ‚einer strengen Verbindlichkeit willen‘ verzichtet Cohn, der „am Faktum des Lebens festhält“ auf jedwede spekulative oder physiologische Ursprungstheorie. Zwei Generationen nach Cohn müssen wir gerade auf einer spekulativen Ursprungsfrage „mit besonderer Dringlichkeit beharren“ (S. 58). Im Sinne Cohns und über ihn hinausgehend befragt Wiedebach Moses ben Maimon, der sich in seiner eignen Form einer negativen Theologie die Frage nach dem Wert des „bloßen“ Leben stellt. Während bei Cohn die Negation nur einen Erkenntnisgewinn bringt, indem sie positiv gewendet wird, bedient sich Maimonides in der Frage der Gotteserkenntnis rein negativer Urteile und kritisiert physische oder anthropologische Sichtweisen. Quelle und Kritik ist ihm die Hebräische Bibel, die zwar die Sprache der Menschen spricht, die aber,



Hartwig Wiedebach: Hirntod als Wertverhalt. Medizinethische Bausteine aus Jonas Cohns Wertwissenschaft und Maimonides' Theologie. Münster: Lit 2003. 84 Seiten. ISBN 3-8258-7098-7. EUR 12,90

Leo Baeck redet zum 750. Geburtstag von Moses Maimonides im Landtag von Nordrhein-Westfalen am 7. Juli 1954.



um zu einer metaphysischen Sicht auf Gott zu gelangen, „philosophischer Bildung“ und Einsicht bedarf. Der Lehrer Maimonides verwendet als Beispiel den Begriff „Leben“. Während für den Menschen in seiner physischen Beschaffenheit das Attribut „Leben“ konstitutiv ist, muss dies für Gott verneint werden. Bezogen auf Gott hat das Leben eine andere Qualität. „Die Befreiung von den Mängeln alles in der Natur erscheinenden Lebens zeigt das göttliche Leben als schöpferische Dynamik schlechthin“ (S. 65). Diese Vernunftkenntnis zeigt das menschliche Leben in einem anderen Licht: es ist „von Gott erschaffen“. Die Reflexion über das „Leben“ Gottes weist einen andern Zugang zum Leben überhaupt. Es gibt eine Korrelation zwischen Jonas Cohns Wertwissenschaft und Maimonides’ Theologie. Während für Cohn das Leben die Basis für alles Wertige und Unwertige, alles Anzunehmende oder zu Verwerfende ist, gibt Maimonides durch seinen transzendenten Gottesbegriff dem menschlichen Leben seine Würde. Entscheidungen im Umgang mit einem Menschen, dessen Hirntod diagnostiziert worden ist, werden dadurch nicht erleichtert. Nur die Gefahr einer Fehlentscheidung wird schärfer bewusst: Dass „bei dem ‚bloßen Leben‘ eines noch in Teilen funktionierenden Organbestandes ein Mensch auf dem Spiel

steht, von dem wir nicht wissen, welchen Punkt er auf seinem Sterbeweg bereits erreicht hat“ (S. 77).

So liegt der Gewinn dieser Untersuchung darin, die „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu wahren und den Menschen nicht zu reduzieren „auf eine wertindifferente Stoffressource, die ein unhinterfragter common sense möglicherweise stillschweigend vollzogen hat. Denn dies nähert sich de facto einer Vernichtung des Menschseins selbst“ (S.77).

Wiedebach gelingt es, die Grenzen der einzelnen Disziplinen zu überschreiten und seine fundierten medizinethischen Kenntnisse über den Diskurs zum Hirntod mit der Philosophie Jonas Cohns und der Theologie des Mose ben Maimon anschaulich zu verknüpfen. Seine Ausführungen zeugen von einer tiefen Kenntnis des ethisch bewegenden Themas, und sind mit dem hier vorgestellten keineswegs erschöpft. Der Leser wird in der Dichte des Textes eine humanwissenschaftliche Tragik entdecken und ein mit Cohn und Maimonides abgegebenes Votum für die Menschlichkeit, das Nachdenklichkeit, aber auch Hoffnung stiftet.

1. Der physikalische Weltbegriff und das Leben, Festschrift zu William Sterns 60. Geburtstag, Beiheft zur Zeitschrift für angewandte Psychologie, 59 (1931), Heft 3, S. 33–48, Zit. S. 33.

## Buchlese



### Ich wünsche mir, aussuchen zu dürfen, wer ich bin

Ein vielseitiges Bild ist es, das Joanna Obrusnik von Jurek Becker aus biographischen Informationen, literaturwissenschaftlichen Anmerkungen zu Romanen, Ausschnitten aus Gesprächen, Zitaten aus Essays und – teilweise aus dem Archiv der Familie Becker stammenden – Photographien herausgearbeitet hat. Das schmale Bändchen enthält auch persönliche Erinnerungen der Freunde und Postkartentexte.

Die Autorin vertritt die These, dass Becker in allen seinen Werken sich mit der Frage der Bedeutung und Möglichkeit jüdischer Identität beschäftigt, ohne eine eindeutige Antwort zu finden. Sie schildert sein Bemühen, den Unterschied zwischen den Aussagen: „Meine Eltern waren Juden“ und

„Ich bin ein Jude“ zu erörtern. Zur gelungenen Darstellung der intellektuellen und emotionalen Auseinandersetzung des Schriftstellers mit seiner eigenen jüdischen Identität und die in seinem Sinne



Joanna Obrusnik: Jurek Becker. Geborener Jude – selbsternannter Atheist – deutscher Schriftsteller (Stiftung Neue Synagoge Berlin. Centrum Judaicum). Berlin: Hentrich & Hentrich 2004. 61 S. ISBN 3-933471-57-5

unbeantwortete Frage nach deren Bedeutung für sein Leben und Werk will jedoch der sentimental wirkende Schluss nicht recht passen; der Versuch, den Schriftsteller mit sich selbst und seinem Umfeld zu versöhnen, wirkt arg angestrengt. Auch der etwas zu ausführliche Versuch der Rekonstruktion

Demnächst erscheint: Jurek Becker: „Ihr Unvergleichlichen“. Briefe. Ausgewählt von Christine Becker und Joanna Obrusnik. Frankfurt: Suhrkamp 2004. 380 Seiten. ISBN 3-518-41643. EUR 24,80.



der Familiengeschichte, der Ghetto- und KZ-Erlebnisse von Jurek Becker, der Hintergründe der Entscheidungen seines Vaters, widerspricht der sonst von Obrusnik unterstrichenen Aufforderung Beckers, seine Identität als eine von ihm selbst zu bestimmende Größe zu sehen. Ihrer für den Herbst 2004 geplanten Edition der Briefe Jurek Beckers ist trotzdem mit großem Interesse entgegenzusehen.

*Beata Mache*

### Sichere Existenz für ‚Parteigenossen‘

Es war ein breites gesellschaftliches Bündnis, das sich an der so schamlos-dreisten wie systematischen Plünderung und Ausraubung der jüdischen Bevölkerung Münchens beteiligte: staatliche Stellen, die städtische Verwaltung, die Industrie- und Handelskammern, neidische Konkurrenten, gelegentlich auch gescheiterte Existenzen, Kriminelle; skrupellose Abwickler und zynische ‚Treuhandler‘, die vor allem im Sinn hatten, sich die eigenen Taschen zu füllen. Diese Entwicklung begann schon 1933, als jüdische Geschäftsleute unter dem zunehmenden Druck nur scheinbar ‚freiwillig‘ zum Verkauf gezwungen waren.

Schwerpunkt des Bandes ist jedoch die Zeit ab 1937/38. In der „Hauptstadt der Bewegung“ wird eine gesonderte jüdische Gewerbekartei angelegt,

Mit der eigentlich geforderten Sachkenntnis des ‚Käufers‘ nahm man es nicht so genau, wenn es darum ging, ‚Parteigenossen‘ oder ‚verdienten Kämpfern‘ eine sichere Existenz zu verschaffen. Das führte zuweilen zu heftigen Streitereien um das Diebesgut, nicht selten wurden gesunde Betriebe von gewissenlosen Bankrotteuren heruntergewirtschaftet und binnen kürzester Zeit ruiniert.

Doch solche Machenschaften sollen den Blick nicht ablenken vom wesentlichen; Selig zitiert Saul Friedländer und lässt damit seine grundsätzliche Perspektive erkennen: „Die Verfolgungs- und Vernichtungstaten der Nazis wurden von gewöhnlichen Menschen begangen, die in einer modernen



Pelzwaren Goldberg, München (Gidal-Bildarchiv)

Gesellschaft lebten und handelten, welche der unseren nicht unähnlich ist“.

Lichtblicke in diesem Trauerspiel sind nicht auszumachen, nur selten wechselten Firmen im Rahmen von Freundschaftsdiensten bei reeller Bezahlung den Besitzer, wurden ehemalige Eigentümer nach dem Krieg privat entschädigt oder wieder in die Firmen hereingenommen. Damit aber sind die Verbrechen von damals keineswegs Geschichte, bleiben manchem bis heute gelinde gesagt unbequem: „Anfragen bei heutigen Firmen bzw. Firmeninhabern von einst ‚arisierten‘ Betrieben verliefen äußerst enttäuschend. Es zeugt von großer Arroganz und Ignoranz, wenn viele es nicht einmal für nötig befanden, auf Anfragen zur Vergangenheit ihrer Firma zu antworten.“

Trotz der Schilderung von hunderten von Firmenschicksalen verliert der Autor nicht den Blick für das besondere, den Einzelfall, und für die Menschen hinter den dürren Fakten. Mit dem Band liegt eine engagierte, umfassende lokalgeschichtliche Dokumentation zur ‚Arisierung‘ vor. Eine gute Grundlage für wirtschaftsgeschichtliche Forschungen; einzelne Fallstudien sind sicher als Materialien hervorragend auch für den Schulunterricht geeignet. *hl*

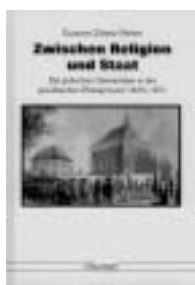


Wolfram Selig: „Arisierung“ in München. Die Vernichtung jüdischer Existenz 1937-1939. Berlin: Metropol 2004. 960 Seiten. ISBN 3-936411-33-6. EUR 28

man zielt im Rahmen der Unrechtspolitik auf Anweisung Hermann Görings insbesondere auf die ‚Liquidierung‘ jüdischer Firmen; ‚Arisierungen‘ werden genehmigungspflichtig, der diffuse Druck ist spätestens jetzt einem perfiden System gewichen: Zwangsverkauf weit unter Wert, zu dem die Zustimmung in ‚Schutzhaft‘ abgepresst wurde, ‚Sühneabgabe‘, ‚Reichsfluchtsteuer‘ ‚Exportsteuer‘, kümmerliche Reste des Vermögens kamen auf ein Sperrkonto, über das nur mit Zustimmung des Oberfinanzpräsidenten verfügt werden durfte. Wer in dies engmaschige Netz geriet, konnte oft das nackte Leben nicht retten.

# Mitteilungen

Dr. Birgit E. Klein, Vorstandsmitglied des Steinheim-Instituts, hat in unserer Reihe Netiva mit *Wohltat und Hochverrat. Kurfürst Ernst von Köln, Juda bar Chajjim und die Juden im Alten Reich* (siehe Kalonymos 6 (2003) 1, S. 11) eine bereits vielbeachtete Studie veröffentlicht. Für eben diese Arbeit ist sie nun mit dem „Albert-Steeger-Stipendium“ gewürdigt worden. Die 1955 gestiftete und nach dem Krefelder Forscher und Museumsdirektor benannte **Auszeichnung** des Landschaftverbandes Rheinland wird jährlich an junge Wissenschaftler vergeben, die mit ihren Forschungen einen bedeutenden Beitrag zur rheinischen Landeskunde leisten hl



Ihre kritische Bewertung anderen überlassend, wollen wir zwei Bücher schlicht uneingeschränkt empfehlen: Barbara Mattes und Suzanne Zittartz, ehemals Mitarbeiterinnen des Steinheim-Instituts, haben ihre **Dissertationen veröffentlicht**.

Das Buch von S. Zittartz ist keineswegs ‚nur‘ eine regionale Gemeindegeschichte der preußischen Rheinprovinz (genauer: der nördlichen Regierungsbezirke Düsseldorf, Köln und Aachen), sondern untersucht darüber hinaus in struktureller Betrachtung die Bedeutung und Funktion der jüdischen Gemeinde als Institution. Insbesondere interessiert die Autorin die Dynamik von Kontinuität und Modernisierung der Gemeinden auf der Folie der politischen und sozioökonomischen Veränderungen der Gesellschaft, weniger in geistesgeschichtlicher Perspektive, zeigt sie vielseitig die „tatsächliche Verbreitung und praktische Auswirkung der Reformideen auf die religiöse Praxis der jüdischen Gemeinden“.

Barbara Mattes widmet sich den Responsa des Rabbi Meir ben Baruch von Rothenburg (um 1220–1293). Vier Jahrzehnte wirkte der „letzte und größte Tosafist des mittelalterlichen Deutschland“ (Talmudkommentator) in Rothenburg ob der Tauber, unterhielt dort ein weithin beachtetes Lehrhaus und verfasste zahlreiche (ca. 1000 überlieferte) Rechtsgutachten auf Anfragen weit über Deutschland hinaus. Solche Anfragen wurden bei einer anerkannten Autorität eingeholt, wenn Gelehrte und Richter einer jüdischen Gemeinde sich nicht in der Lage sahen, einen Rechtsstreit zu entscheiden. Die Responsa erreichten die Stellung von Fallrecht, wurden nach und nach in das jüdische Rechtssystem eingearbeitet. Die Autorin untersucht die Rechtsdokumente in den Bereichen Handelsge-

sellschaft, Eigentumsgemeinschaft und Nachbarrecht und gibt damit einen tiefen Einblick in die Alltagsprobleme der sich entwickelnden mittelalterlichen Stadt und die damit einhergehenden Herausforderungen für das jüdische Rechtssystem, aber auch in Denken und Methodik Rabbi Meirs.

Ein couragierter und unabhängiger Geist, der sich nicht in Spitzfindigkeiten verlor, sondern in großer Lebensnähe entschied, so lautet das Fazit von Mattes zu dieser bedeutenden Persönlichkeit deutsch-jüdischer Geschichte. Einen seiner ‚Fälle‘ hat *Kalonymos* gebracht, siehe die Ausgabe 4 (2001), Nr. 3, S. 3–7. hl

Lebendige Wissenschaftslandschaft, das will eine der Stärken des Ruhrgebiets sein. Dass dies so bleibt und besser noch wird, dafür haben sich sechsen zwölf außeruniversitäre Forschungsinstitute zum regionalen Verbund **Wissenschaftsforum Ruhr** zusammengeschlossen. Das Netzwerk zielt auf Erhalt und Förderung der Wettbewerbsfähigkeit und Innovationskraft der Forschung im „Revier“, will die Kooperation der beteiligten Institute ausbauen und engagiert sich für den Kontakt zu den Hochschulen und zur Öffentlichkeit. Im intensiven Dialog mit den Ansprechpartnern aus Bildung, Kultur, Medien, Wirtschaft und Politik entsteht die Perspektive einer Wissensregion Ruhr; das Steinheim-Institut ist eines der Gründungsmitglieder. Nächste Schritte sind die Integration weiterer Institute, der Feinschliff am Arbeitsprogramm und eine erste gemeinsame Veranstaltung im Jahr 2005. hl

Suzanne Zittartz-Weber: *Zwischen Religion und Staat. Die jüdischen Gemeinden in der preußischen Rheinprovinz 1815–1871*. Essen: Klartext 2003 (= Düsseldorf Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens; 64), 419 Seiten. ISBN 3-89861-171-X. EUR 35



Barbara Mattes: *Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt. Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg* (Studia Judaica 24). Berlin: de Gruyter 2003. XII, 322 Seiten. ISBN 3-11-017917-2. EUR 98

## IMPRESSUM

**Herausgeber** Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, in Duisburg ISSN 1436-1213

**Redaktion** Michael Brocke (V.i.S.d.P.), Harald Lordick  
**Assistenz** Alexandra Bertram **Grafikdesign** kommunikationsdesign thekla halbach und thomas hagenbucher, Düsseldorf **Layout** Harald Lordick

**Anschrift der Redaktion**  
Geibelstraße 41, 47057 Duisburg, Tel: 0203/370071-72;  
Fax: 0203/373380; **E-Mail** kalonymos@steinheiminstitut.de **Internet** www.steinheiminstitut.de **Druck** Brendow Printmedien, 47443 Moers **Versand** Vierteljährlich im Postzeitungsdienst, kostenlos  
**Spendenkonto** 238 000 343, Stadtparkasse Duisburg, BLZ 350 500 00

# Die Calimani-Familie in Venedig

Rafael Arnold

**A**ls Anfang des 16. Jahrhunderts die Republik Venedig im Verlauf des Krieges gegen die Liga von Cambrai fast alle Städte auf dem Festland verloren, ließen sich zahlreiche Flüchtlinge in der Lagunenstadt nieder. Auch die Familie des aus Treviso stammenden Bankiers Calimano war darunter. Zeitgenössische Dokumente bezeichnen ihn als „homo bono et honesto amico dei Trevigiani“. Seit her ist dieser Name, dessen Varianten von Calonymos und Colonimos über die latinisierte Form Calimani, Kalimano (venezianisch: Caliman) bis zu Kalman reichen, nicht mehr aus der jüdischen Gemeinde Venedigs wegzudenken.

Einige Träger dieses Namens brachten es in der Vergangenheit zu einiger Bekanntheit, ja Berühmtheit. So zog der in Neapel geborene Arzt Kalonymus Ben Judah zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach Venedig, wo er sich als Übersetzer einen Namen machte. 1527 erschien dort unter dem Titel „Destructio“ seine lateinische Übertragung von Ghazalis „Tahafut al-Falasifah“ nach einer hebräischen Version. Ebenfalls aus dem Hebräischen übersetzte er Averroes Traktat über den Verstand unter dem Titel „De Conversione intellectus“ und außerdem ein astronomisches Werk, das 1531 in Venedig erschien. Er übersetzte auch aus dem Lateinischen ins Hebräische und schrieb ein Traktat über die Akzente im Hebräischen, das als Ergänzung zu Abraham Balmes' Grammatik gedacht war und 1523 in Venedig erschien.<sup>1</sup> Zur gleichen Zeit lebte dort ein Arzt und Übersetzer mit dem Namen Calò Calonymos ben (David ?)<sup>2</sup>, dessen Identität bisher nicht hinreichend geklärt ist.

In der zweiten Hälfte des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts wirkte in Venedig ein gewisser Baruch Calimani, der das Werk seines Lehrers Eliezer Aschkenasi „Ma'ase Adonai“ (Venedig 1583) und Moses Alschechs „Torat Mosche“ (Venedig 1601) herausgab, zu denen er jeweils Vorworte verfasste.

Das 18. Jahrhundert brachte gleich zwei bekannte Vertreter jüdischer Gelehrsamkeit dieses Namens hervor: Den 1704 in Venedig geborenen Talmudisten Joshua Abraham Ben Simcha Calamani, der ein außerordentlich frühreifer, aufgeweckter Junge gewesen sein muss, denn das einzige von ihm überlieferte Werk, verfasste er bereits mit dreizehn Jahren. Es trägt den aramäischen Titel „Mile bedichuta“ („Worte der Vergnügung“) und bringt Parodien auf Sprache und Stil des Talmud. Er schrieb es für das Chanukka Fest 1717.<sup>3</sup>

Und schließlich den berühmtesten Calimani Venedigs: Simcha (Simone) ben Abraham (geb. 1699 verstarb am 2. August 1784), der ein gewandter Schreiber, Linguist, Dichter, Redner und ebenfalls Talmudist war. Außerdem war er als Korrektor am jüdischen Buchdruck der Lagunenstadt beteiligt. Wahrscheinlich entstammte er einer zu Beginn des 16. Jahrhunderts eingewanderten aschkenasischen Familie. In Zusammenarbeit mit Jakob (Giacobbe) Saraval veröffentlichte er 1729 eine Übersetzung des Traktats „Pirke Abot“ („Sprüche der Väter“) unter dem Titel „Il Rabbino Morale – Toscano“, die mehrfach nachgedruckt wurde und bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die einzige Übersetzung ins Italienische war. Auch schrieb er eine hebräische Grammatik, die 1739 als Anhang einer Bibel gedruckt wurde, und von der er eine italienische Übersetzung anfertigte, die 1751 in Venedig erschien. Von besonderer literarischer Bedeutung ist aber sein Werk „Kol Simcha“ („Stimme der Freude“), ein allegorisches Drama, dessen Helden die Weisheit, die Eifersucht und die Torheit sind (Venedig 1758) und mehrere Elegien. Ein begonnenes hebräisch-italienisches Wörterbuch blieb unvollendet.

Während man in Bezug auf Leben und Wirken der genannten Personen über Informationen aus unterschiedlichen Quellen verfügt, lässt sich über die übrigen Angehörigen der Familie nur wenig berichten.

Die Grabinschriften des Beth Hajim auf dem venezianischen Lido, gleichsam ein steinernes Archiv, stellen da eine wichtige Informationsquelle dar, obwohl auch sie meist nur karge Auskunft geben. Aus dem 16. Jahrhundert sind dort Inschriften zu zehn Personen dieses Namens erhalten und z.T. erst in letzter Zeit bei Restaurierungsarbeiten wieder ans Licht gekommen. Für das 17.



Rafael Arnold ist Juniorprofessor für Romanistik, Universität Paderborn. Jüngst veröffentlicht: „Ein Diskurs – Vier Traditionen. Die venezianische Haggada von 1609“, in: H. Aschenberg u.a. (Hg.), *Romanische Sprachgeschichte und Diskursstraditionen*, Tübingen 2003, S. 111–133; „*»selhe ponha húa boa pedra«* – Dispositionen zu venezianischen Grabsteinen und –inschriften in sephardischen Testamenten“, in: M. Graetz (Hg.), *Ein Leben für die Jüdische Kunst. Gedenkband für Hannelore Künzl*, Heidelberg 2003, S. 69–86.

Jahrhundert sind es sogar 23 an der Zahl. Häufig nennen die Steine nur den Namen und das Sterbedatum. In manchen Fällen hingegen sprechen die Steine zu uns oder deuten mit ihren lapidaren Inschriften etwas von den – oft traurigen – Schicksalen der Verstorbenen an. So erfahren wir beispielsweise, dass Ester Calimani, die Ehefrau des Rabbiners Abraham, 1633 das Kindbett nicht überlebte. Ihr Sohn Jehiel (oder Mikiel) konnte den Vater nicht lange über den Verlust hinwegtrösten: Nur drei Jahre später verstarb auch der Junge. Überhaupt war die Kindersterblichkeit gravierend. Ein Avraham Calimani starb im zarten Alter von 3 Jahren (1610), ein Saul im Alter von 10 Jahren (1609) an Epilepsie („mal caduco“). Das Mädchen Channah sechzehnjährig (1631) und Sorlina (oder Sorelina) verstarb gerade mal 14 Jahre alt (1685).

Die Inschriften nennen daneben Ärzte, Rabbiner, Gemeindevorsteher (die Brüder Menasche (oder Nasiben), Avraham und Baruch seit 1595); auch ein Musiker ist darunter: Jizchak Calimani, der als offizieller Schofarbläser in der Synagoge tätig war und 1669 starb.

Der Name Calimani ist in Venedig indes keineswegs erloschen. Auch heute leben Personen hier,

die diesen Namen tragen. Darunter Riccardo Calimani, der im Jahr 1984 den „Dialog über das Judentum“ des oben erwähnten Rabbiners Simone Calimani herausgab. Seine „Storia del ghetto di Venezia“, in der er die Geschichte der venezianischen Juden von den Anfängen, über die Einrichtung des Ghettos 1516 bis in die Gegenwart darstellt, erschien 1985 und wurde unter dem Titel „Die Kaufleute von Venedig“ 1988 ins Deutsche übersetzt.

Den Lehrstuhl für englische Literatur an der venezianischen Università Ca' Foscari hat Dario Calimani inne. Neben Publikationen zu seinem Fachgebiet veröffentlicht er auch zu jüdischen Themen. Im Vorstand der jüdischen Gemeinde tätig, führt er so die schon viele Generationen andauernde Tradition der Calimani weiter.

1 Steinschneider; Cat. Bodl. col.1575; idem. hebr. Übersetzungen, pp.333,341,551,641; Mortara Indice, p.9.

2 Lt. Nathan Koren: *Jewish physicians. A biographical index*. Jerusalem 1973, Part One.

3 Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. col.1555; Mortara, Indice, p.9

