

KALONYMOS

Vermittler zwischen Ost und West

David Wolffsohn (1856–1914)

Ursula Reuter

Am 25. September 1914 erschien die letzte Ausgabe der Wochenzeitung „Die Welt“, dem von Theodor Herzl gegründeten deutschsprachigen Zentralorgan der Zionistischen Organisation. Es war eine vierseitige Sonderausgabe zum Tod von David Wolffsohn, der von 1907 bis 1911 als Nachfolger Herzls Präsident der Zionistischen Organisation gewesen war.

Als der herzkrankte Wolffsohn am 15. September 1914 in Bad Homburg starb, war der Erste Weltkrieg, in dem sich die Zionisten an verschiedenen Fronten und zwischen den Fronten fanden, wenige Wochen alt. Über „Wolffsohns letzte Tage“ heißt es in der „Welt“: „Sein Geist blieb überaus reg. Der Krieg beschäftigte ihn ununterbrochen. Fortwährend entwarf er Pläne politischer Natur, und bis in die letzten Stunden seiner Bewußtlosigkeit hinein weilten seine Gedanken bei Krieg und Frieden. Er sprach sehr viel von diesen Dingen und ließ sich fortlaufend Bericht über den Gang der Ereignisse erstatten.“¹ Welche politischen Vorstellungen er damals als deutscher Zionist osteuropäischer Herkunft entwickelte, ist nicht überliefert. Ganz konkret bemühte er sich noch in seinen letzten Lebenswochen, russisch-jüdische Familien, die nach der Kriegserklärung in dem deutschen Kurort festsaßen, bei der Abreise zu unterstützen.

Am 18. September 1914 wurde Wolffsohn neben seiner zwei Jahre zuvor verstorbenen Frau Fanny auf dem jüdischen Friedhof in Köln-Deutz bestattet. In Köln hatte er seit 1888 gelebt, geboren (1856 oder 1858) und aufgewachsen war er im Russischen Reich: in Dorbiany, einem unweit der Grenze zu Deutschland gelegenen Ort in Litauen. Als Kind einer armen und kinderreichen Familie erhielt David eine traditionelle jüdische Erziehung mit mo-

dernen Elementen, sein Vater, ein Lehrer, war von den Ideen der Haskala beeinflusst. Seine Muttersprache war Jiddisch, Deutsch lernte er als Jugendlicher. Um der befürchteten Einberufung in die russische Armee zu entgehen, schickten ihn seine Eltern um 1873 in die nahe Stadt Memel, die damals zum Deutschen Reich gehörte. Dort besuchte er eine Zeitlang die Talmud-Tora-Schule von Rabbiner Isaak Rülff, einem frühen Vertreter zionistischer Ideen.

Nach schwierigen Jahren etablierte sich Wolffsohn im Holzhandel. Er erwarb die deutsche Staatsbürgerschaft, zog

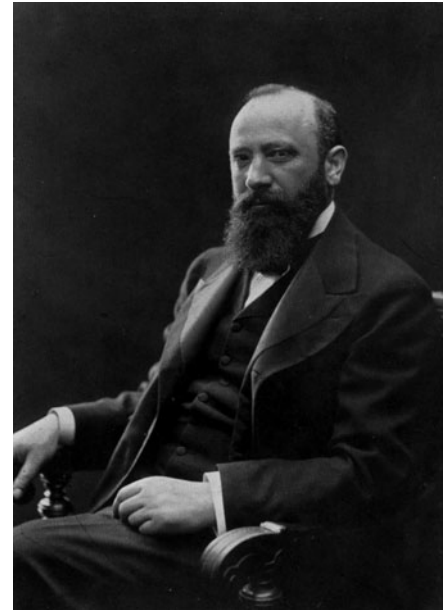
1884 in das niedersächsische Papenburg und vier Jahre später schließlich nach Köln. Innerhalb weniger Jahre hatte er es „geschafft“. Aus eigener Kraft und trotz mangelnder formaler Schulbildung war er nun ein wohlhabender, in gutbürgerlichen Verhältnissen lebender Mann, der wegen seiner osteuropäischen Herkunft allerdings selbst in zionistischen Kreisen immer wieder mit Vorurteilen konfrontiert wurde. Zudem war er nicht nur „Russe“ – er war Autodidakt und Wirtschaftsbürger, kein akademisch gebildeter Bildungsbürger.



Die berufliche Karriere füllte Wolffsohns Leben nicht aus. 1892 machte er in Köln die Bekanntschaft des jungen Rechtsanwalts Dr. Max Isidor Bodenheimer. Beide sahen in der Wiedererrichtung eines jüdischen Staates den Schlüssel zur Lösung der modernen „Judenfrage“, unter der sie in erster Linie die politische und wirtschaftliche Diskriminierung der osteuropäischen Juden verstanden. 1894 gründeten sie die „National-Jüdische Vereinigung in Köln“, die Keimzelle der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ (1897).

Das Engagement für einen jüdischen Staat in Palästina bzw. Erez Israel wurde Wolffsohns eigentliche Berufung. Als der Journalist Theodor Herzl 1896 seine berühmte Programmschrift „Der Judenstaat“ veröffentlichte, suchte Wolffsohn ihn in Wien auf. Man machte sich bekannt, und – so schildert es Wolffsohn: „Zum Schlusse bat mich Herzl, dass ich ihm ganz offenherzig meine Meinung sage, was ich über die Verwirklichung seines Projektes denke. Ich antwortete ihm, dass der Erfolg zum größten Teile davon abhängen wird, wie die Juden Russlands die Sache aufnehmen werden. Herzl sah mich verdutzt an und fragte mich ganz erstaunt, wie ich das eigentlich meine. Selbstverständlich werde man in erster Reihe an die Massen in Russland und Galizien denken müssen, sobald

„Fast ein Jahrzehnt stand Wolffsohn im Mittelpunkt der zionistischen Bewegung, in einer schicksalsschweren und krisenhaften Zeit. Als er aber zehn Jahre nach Herzl starb, da tobte gerade ein furchtbarer Völkerkampf durch die Welt und im Kriegsgetümmel konnten wir uns nicht sagen, was wir David Wolffsohn verdanken. Die Krieg hat nicht vermocht, die Bande der Idee und der gemeinsamen Arbeit, die der Zionismus um die Judenheit aller Länder geschlungen hat, zu zerreißen. Wenn wir jedoch daran gehen, durch diese Mitteilungen den Gedankenaustausch mit unseren Mitarbeitern wieder aufzunehmen, so muss unser erstes Wort dem Andenken des Mannes gelten, dem wir es in erster Reihe zu danken haben, dass in dem letzten Jahrzehnt nach Theodor Herzl die zionistische Bewegung und ihre Einrichtungen innerlich gefestigt und weiter ausgebaut wurden, so dass sie auch den Stürmen einer Weltkatastrophe widerstehen können, die das jüdische Volk in unsagbares Elend stürzte.“ (Erez Israel. Mitteilungen des Hauptbureaus des Jüdischen Nationalfonds. Wolffsohn-Gedenknummer, Den Haag o.J. (um 1915), S. 2.)



das Ziel einmal erreicht sein wird, aber vorläufig, wo es sich darum handelt erst die Möglichkeiten zu schaffen ... Ich sah, dass er keine Ahnung von den russischen Juden hatte und musste ihn darüber aufklären. Er war erstaunt zu hören, dass ich selbst ein russischer Jude sei und dass russischer Jude und Europäer keine Gegensätze sind.“²

Wolffsohn hatte seine Rolle gefunden: als Vermittler zwischen Ost und West, zwischen Herzl und den *Chowewe Zion*³ und später zwischen den sogenannten praktischen und politischen Zionisten. In der Figur des David Littwak (= Litauer) hat ihm Herzl in seinem utopischen Roman „Altneuland“ (Leipzig 1902) ein literarisches Denkmal gesetzt. Ende 1898 gehörten Wolffsohn und Bodenheimer zu der zionistischen Delegation um Herzl, die nach Palästina reiste, um den deutschen Kaiser Wilhelm II. auf seiner Nahostreise die Idee eines deutschen Protektorats in Palästina nahezubringen, allerdings ohne greifbaren Erfolg. Doch sollte die symbolische Bedeutung dieser Reise nicht unterschätzt werden. Es war der Anfang der zionistischen „Außenpolitik“, die sich in den folgenden Jahren entwickeln sollte – eine beachtliche Leistung, macht man sich klar, dass hier Laien ohne staatliche Rückendeckung und diplomatisches Netzwerk agierten. Für die zionistische Bewegung betrieb Wolffsohn im Folgenden eine unermüdliche „Reisediplomatie“, die ihn durch Europa und den Nahen Osten bis nach Südafrika führte.

Nach Herzls plötzlichem Tod 1904 wurde David Wolffsohn Testamentsvollstrecker und Vormund seiner Kinder. Von Gesinnungsgenossen gedrängt, trat er auch in der Zionistischen Organisation seine Nachfolge an – ein schweres Erbe, denn die Bewegung war in mehr als einer Hinsicht tief gespalten. Frustrierende Konflikte brachen auf, die schon zu Herzls Lebzeiten ihren Ursprung genom-

Abb.: Abraham Robinsohn: David Wolffsohn. Ein Beitrag zur Geschichte des Zionismus. Berlin, Jüdischer Verlag 1921.

men hatten. Trotz aller Probleme gelang es Wolffsohn, die Organisation zu modernisieren und die Finanzen zu ordnen. Auch die Arbeit in Palästina wurde von ihm maßgeblich gefördert. Das Hauptbüro der Zionistischen Organisation verlegte er nach Köln, wo auch die vielsprachige zionistische Presse residierte. Für einige Jahre wurde Köln tatsächlich zu einer „Hauptstadt“ des Zionismus. Allerdings – um im Bild zu bleiben – hatte diese fast keine Einwohner, denn die lokale jüdische Bevölkerung stand den zionistischen Bestrebungen mehrheitlich ablehnend bis desinteressiert gegenüber.

Als Wolffsohn 1911 aus gesundheitlichen und politischen Gründen von der Präsidentschaft der Zionistischen Organisation zurücktrat, teilte er in seiner Abschiedsrede auf dem 10. Zionisten-Kongress ihre gerade einmal 14jährige Geschichte in zwei Perioden ein: „Die erste, die Glanzperiode mit Herzl an der Spitze, spielte sich in Wien ab. (...) Die größten praktischen Arbeiten sind gerade in diesem Zeitabschnitt geleistet worden: Die Organisation selbst, der Kongress, die Jüdische Kolonialbank, die Anglo Palestine Company und der Jüdische Nationalfonds, lauter Institutionen, die die Grundsäulen unserer Bewegung geworden sind, der feste Kitt, der unsere Organisation in den allerstürmischsten Zeiten zusammengehalten hat und noch jetzt zusammenhält. Allerdings waren diese Schöpfungen (...) noch nicht fest gefügt, da uns damals doch noch jede Erfahrung auf diesem ganz neuen Gebiet gefehlt hat. Erst der zweiten Periode, die ich als die ‚Kölner‘ bezeichnen will, ist die Festigung und der Ausbau dieser Institutionen vorbehalten geblieben.“⁴

David Wolffsohns Tod vor 100 Jahren bezeichnet das Ende der Phase, in der deutsche bzw. deutschsprachige Juden den internationalen Zionismus prägten: „Obwohl die Mehrheit der jüdischen Deutschen die zionistische Bewegung ablehnte, stellten die deutschen Juden vor dem Ersten Weltkrieg den größten Teil der Führer der Zionistischen Weltorganisation und beeinflussten die Entwicklung der Gesamtbewegung maßgeblich.“⁵ Sein Vermögen hinterließ das kinderlose Ehepaar Wolffsohn der zionistischen Bewegung. Aus dem Nachlass wurde der Bau der 1930 eingeweihten Jüdischen Nationalbibliothek auf dem Skopus-Berg in Jerusalem finanziert. Heute hat dort die Bibliothek der juristischen Fakultät der Hebräischen Universität ihren Sitz. Wolffsohns Wunsch, in Palästina /



Eretz Israel neben Herzl begraben zu werden, sollte erst nach zwei Weltkriegen und der Gründung des Staates Israel verwirklicht werden: 1952 wurden die sterblichen Überreste von David und Fanny Wolffsohn nach Jerusalem auf den Herzlberg überführt.

Das Bibliotheksgebäude „Wolffsohn Memorial“ der Hebräischen Universität auf dem Mount Scopus. Zum großen Teil aus Wolffsohns Nachlass finanziert, unter tätiger Beteiligung der Studenten erbaut und 1929 eingeweiht. (Library of Congress, G. Eric and Edith Matson Photograph Collection)

1. Die Welt, 18. Jg., Heft 32, 25.9.1914.
2. Ivonne Meybohm, David Wolffsohn. Aufsteiger, Grenzgänger, Mediator. Eine biographische Annäherung an die Geschichte der frühen Zionistischen Organisation, Göttingen 2013, S. 52.
3. Die Bewegung der „Zionsfreunde“ (Chowewe Zion) entstand Anfang der 1880er Jahren im Russischen Reich. Sie verbreitete sich schnell auch in anderen Ländern und setzte sich für eine jüdische Besiedlung Palästinas ein. 1884 wurde in Berlin der Verein „Esra. Sammelbüchse für Palästina“ gegründet, auch erste landwirtschaftliche Siedlungen in Palästina entstanden um diese Zeit.
4. Zit. nach Eretz Israel. Mitteilungen des Hauptbureaus des Jüdischen Nationalfonds. Wolffsohn-Gedenknnummer, Den Haag o.J. (um 1915), S. 2.
5. Tamara Or, Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897 - 1938), Frankfurt u.a. 2009, S. 10.

„Friedenskrieg“

Zu den Kriegspredigten von Samson Hochfeld (1871–1921)

Margit Schad

Am 17. Dezember 1917, dem Tag der Bekanntgabe des Waffenstillstands mit Russland, übergab Rabbiner Dr. Samson Hochfeld seine „Kriegspredigten“ dem Druck. Das Datum war kein Zufall. Endlich, nach mehr als drei langen Kriegsjahren, schien Hochfelds tiefer Wunsch nach einem Eingreifen Gottes in Erfüllung zu gehen, schien Deutschland dem erhofften Sieg nahe. Fast alle Vertreter von Religion, Kultur, Bildung und Wissenschaft im deutschen Kaiserreich gingen während des Weltkriegs von der Gerechtigkeit der deutschen Sache aus, waren vom Faktum einer Einkreisung Deutschlands und damit vom Verteidigungsfall überzeugt. Sie alle teilten das Gefühl, in einer „großen“ Zeit zu leben, waren durchdrungen von der sittlichen Notwendigkeit des deutschen Sieges und einer bedingungslosen Opferbereitschaft.

Viele Vertreter sozial, kulturell oder politisch ausgegrenzter Gruppen, wie Juden, Katholiken, Sozialdemokraten, aber auch viele Protestanten, Intellektuelle und Künstler verbanden mit dem Krieg zudem die Hoffnung auf sittliche und geistige ‚Reinigung‘ und ‚Läuterung‘ und auf eine gesellschaftliche Neuordnung Deutschlands.

Offizielle Vertreter der jüdischen Religion, die in ihren Gemeinden und den großen jüdischen Organisationen um Status und Mitspracherecht kämpfen mussten, schritten, wie andere Akademiker und Intellektuelle auch, zur „Selbstmobilisierung“ (W. Mommsen); sie wollten ‚dabei‘ sein und Anteil am großen Geschehen haben. Der Krieg bot ihnen eine Möglichkeit, die verlorengegangene Deutungshoheit zurückzugewinnen und den Glaubensgenossen, die wenigstens in den ersten Kriegsjahren die Synagogen wieder füllten, das Weltgeschehen, Leben und Tod, Frieden und Krieg, Gut und Böse zu erklären.

Repräsentanten aller religiösen Richtungen im deutschen Judentum legitimierten den Krieg als Verteidigungskrieg, viele und darunter auch viele Vertreter des Liberalismus wie Hochfeld begeisterten sich für den „Friedenskrieg“ Deutschlands, mit dem man urjüdische Hoffnungen und Interessen verbinden zu können glaubte, und entwickelten eine ausgeprägte Opfer-Theologie. Gemeinsam war ihnen allen die Preisgabe des Individuums. Nur zahlten die Liberalen, für die doch das Gewissen, die Freiheit und Würde des Individuums zum Kern des eigenen Selbstverständnisses gehörten, einen besonderen Preis, wenn sie das Individuum zu

einem Mittel zum Zweck machten, ihm das Recht auf seine ‚natürlichen‘ Gefühle versagten, die Individual-Bindung an Ethik und Moral, den Primat der Vernunft und schließlich die von liberaler Seite besonders betonte messianische Menschheit für eine Dystopie – einen deutschen und auch deutsch-jüdischen „Alleingang“ in der Welt – zum Opfer brachten.

Samson Hochfeld, Spross einer alteingesessenen Stadtmusikantenfamilie im ostwestfälischen Höxter,* dem die jüdische Gemeinde das Studium in der Hauptstadt finanziert hatte, zählte als Unterzeichner der „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum“ (1912) zu den Vertretern eines entschiedenen Liberalismus. Er amtierte in den großen Synagogen der Lützow- und der Fasanenstraße und unterrichtete an der „Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums“ Religionspädagogik und -didaktik. Hochfeld galt als hervorragender Kanzelredner. Gottesdienstbesucher hatten ihn in den Kriegsjahren öfter um das Predigtmanuskript gebeten, um es für den Eigengebrauch oder einen Gruß an die Front aufwändig abzuschreiben. Hochfeld selbst sah in seinen Kriegspredigten ein wichtiges Dokument, an dem sich erkennen ließe, „wie sich all das Gewaltige, das wir gesehen und gehört haben, in einem jüdisch-religiösen Bewusstsein spiegelt“.¹

„Abwehr finsterner Mächte, Freiheit nach außen, Frieden im Innern“ – so fasste Hochfeld in seinen ersten Kriegspredigten die deutschen Kriegsziele zusammen. Er folgte damit der offiziellen Sicht und Propaganda vom aufgezwungenen Verteidigungskrieg, befürwortete zeitweise auch einen Eroberungskrieg, nutzte aber auch den Topos vom Krieg als Motor einer sittlich-religiösen Erneuerung, stellte dann aber zunehmend den „Friedenskrieg“ und schließlich die Erwartung einer gesellschaftlichen Neugestaltung ins Zentrum seiner Betrachtungen. Wie andere Rabbiner auch, bot Hochfeld damit seinen Hörern (und später den Lesern im Kriegsjahr 1918) eine ganze Palette von Kriegsdeutungen, Kriegserwartungen und Kriegslgitimationen an, was auf die Schwierigkeiten, den Krieg zu rechtfertigen und damit auf eine starke Ambivalenz hindeuten dürfte. Sie ließ sich nicht auflösen.

Zur Rede von der sittlich-religiösen Erneuerung gehörte die Rede vom Krieg als „neuer Offenbarung“, die als „große innere Wandlung“ zu Helden-

* Die Webseite der Jacob Pins-Gesellschaft bietet einen detaillierten Überblick zur Familiengeschichte der Hochfelds in Höxter (www.jacob-pins.de).

tum, Opfersinn und Einigkeit, „wie eine Gotteskraft“, in den Gemütern erblühte. Ihr stellt der Prediger die „verweichlichenden Einwirkungen des Friedens, der Ruhe und des Wohlstandes“, den Verlust an „Idealen“, „inneren Werten“ und „sittlichen Gütern“ in der Vorkriegszeit gegenüber. Erst die Kriegsnot habe den inneren Verfall gebannt und sittliche Erneuerung gebracht. „Heil uns, wir sind genesen, wir haben die schwere Anfechtung überstanden! Der Krieg hat uns innerlich gesund gemacht, er hat uns unsere natürliche Kraft zurückgegeben.“ Zu den „großen Umwälzungen in den Seelen“ zählt Hochfeld insbesondere die „wortlose“ und „willige“ Unterwerfung unter den Ruf zum Isaak-Opfer, der Bindung Isaaks, der Akeda (Genesis 22,1-19), und damit die Unterdrückung der Elternliebe. Eltern sollen „stark und fest“ bleiben und Trost finden in dem Gedanken, dass die „neue Zukunft“ mit „unserem Blut gedüngt“ werde, die Welt „ohne Entsagung der Besten“ still stünde. Daran knüpft Hochfeld seine eigene Variante des mit der Neuentdeckung Schopenhauers wieder häufiger diskutierten ‚Optimismus des Judentums‘: „Die Opfer sind die Bausteine für den Tempel der Menschheit.“ „Die Menschheit bedarf der unschuldigen Opfer, um vorwärts zu kommen und zu höheren Stufen aufzusteigen“. Eine jüdische Quelle kann Hochfeld dafür allerdings nicht anführen, aber – den „altheidnischen“ Brauch, jene „furchtbare Sitte finsternen Aberglaubens“, die in das Fundament eines Hauses ein lebendes Wesen einmauert. „Ich verabscheue diesen Brauch und brandmarke ihn, ich zitiere ihn nur als Bild und Gleichnis; aber ich muß doch sagen: in den Weltenbau ist viel unschuldiges Leben eingemauert worden, sonst stände er vielleicht nicht so fest und unerschütterlich.“ Dieser unverblümete Bezug auf heidnische Opferriten und ihre Verbindung mit der Akeda Isaaks bilden eine Klimax in der Opfer-Theologie des liberalen Judentums des Ersten Weltkriegs. Die jüdischen Prediger behandelten in diesen Jahren die Bindung Isaaks so, als sei dieser tatsächlich geopfert worden – ein Motiv, das sich in der antiken rabbinischen Literatur finden lässt, das aber besonders durch die Kreuzzugspogrome des Mittelalters in den Vordergrund trat und hier nun dazu diente, die Opferbindung Isaaks als Modell für jüdisches Märtyrertum aufs Neue zu etablieren.² Die Verfechter des religiösen Liberalismus mussten dafür im Weltkrieg das Urteil eines Abraham Geiger bei-

seite schieben, dem zufolge das einzig Wertvolle an der Bindung Isaaks die göttliche Unterbrechung des Menschenopfers und Abrahams Bereitschaft sei, dies als den wahren göttlichen Befehl zu erkennen.

Wie christliche und andere jüdische Prediger auch spricht Hochfeld für die deutsche Seite nur von sich opfernden Soldaten, die das Reich nicht allein „dauernd frei“ von „neidischen“ Nachbarn machen, sondern die auch für ein „schöneres Leben im Vaterland“, ein Aufblühen von „Kunst und Gewerbe“, für eine Ära der Gerechtigkeit und des gegenseitigen Verständnisses sterben. „Heil euch ihr Eltern, die ihr zu solcher Tat eure Söhne dahingeben durftet zum Wohle der Gesamtheit.“³

Zur inneren Erneuerung gehört die Abwertung der Kriegsgegner. Sie sind die zum Untergang verurteilten Frevler in Proverbia/Sprüche 10,25 („Wenn der Sturm dahinfährt, ist der Frevler nicht mehr; aber der Gerechte steht auf ewigem Grund.“), haben sie doch den Krieg aus Rach-, Macht- und Habsucht, aus Kriegs- und Mordlust heraufbeschworen. Russland, „Babel unserer Tage“, bedrohe mit seiner „entmenschten Barbarei“ „unsere heiligsten Güter“. Frankreich und Belgien „hetzten“ ihre Bevölkerung auf „brave“ deutsche Soldaten. Größter Frevler jedoch – die englische „Scheinheiligkeit“: Das „Volk der neidischen Krämer“, das sich als Hort der Unterdrückten und Verfolgten aufspiele, hatte sich auf die Seite der „Barbaren“ gestellt. Deutschland weiß sich mit seinem „gerechten“ Krieg, wie einst David in 1 Samuel 17,45, mit Gott eins, die „Söldnertruppen“ aber, die für Geld „blutigen Mord üben“, „stumpfe“ von „Eroberungsgier und Plünderungssucht getriebene“ „Massen“ und deren machthungrige Staatsmänner dagegen kennen keinen Gott.

Zu Beginn des Krieges behandelt Hochfeld die Bibel als „Kampfbuch“, das die Soldaten dazu anspornt, ihr Leben für die „höchsten Güter der Nation“ einzusetzen. Recht schnell aber wird sie angesichts der hohen Opferzahlen und der zerstoßenen Hoffnung auf raschen Sieg zum „Trostbuch“. Skepsis und Sorgen aber ließen sich so leicht nicht zerstreuen, denn die stetig steigende Zahl der Gefallenen ließ keine Ruhe. Doch auch Lebensmittel-



Hochfeld zum Abitur 1888
(ganz links,
www.jacob-pins.de)



knappheit, Arbeitslosigkeit und die Vernichtung sozialer Existenzen werden zu Themen, die Hochfeld, und das wie kaum ein anderer, benennt und anspricht. Auf die Bedenken aber, ob die vielen Toten und die Not nicht „durch ein wenig Nachgiebigkeit und Entgegenkommen“ auf Seiten Deutschlands hätten vermieden werden können, erwidert er: Nur der Gedanke des Friedens „adelt den Krieg, er macht ihn begreiflich, entschuldbar“. Ja: „Kämpften wir nicht um des Friedens willen, dann wäre in der Tat dieses Morden, Zerstören, Vernichten sinnlos, sündhaft, gottwidrig.“ „Für den Frieden kämpfen wir, und zwar für einen dauernden, ehrenvollen, nicht für einen trügerischen, demütigenden.“ Hochfeld konnte sich dabei auf den in jüdischen Kreisen geschätzten Reichskanzler Bethmann-Hollweg stützen, der erklärt hatte, dass Deutschland, zum Kriege gezwungen, ausschließlich nach einem dauerhaften Frieden strebe.⁴ So kann Hochfeld auch der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass dieser Krieg der letzte sein werde. „Denn dass der Krieg kein Recht hat auf Erden, dass er dem dauernden Frieden allmählich den Platz räumen muß, das bleibt auch mitten im Kriege unsere heilige Überzeugung.“ Auf der einen Seite schließt sich Hochfeld der auf Clausewitz und Bismarck zurückgehenden Legitimierung von Krieg als Mittel der Politik zur Erlangung eines ‚besseren‘ Friedens an, will andererseits jedoch auch Kants Vorstellung vom Ewigen Frieden nicht fahren lassen. Beides aber – passt es zusammen? Für die deutschen Staatsmänner ist Krieg ein legitimes bis notwendiges Glied in Gottes Weltordnung, was Hochfeld mit Kant jedoch verneinen muss. Hochfeld aber will beides: will Bismarck und Kant, ersehnt einen starken deutschen Staat wie zugleich den messianischen Frieden. Diesen Widerspruch aber kann er und will er nicht auflösen, denn da steht im Weg das nicht zu hinterfragende Kerndogma des jüdischen Liberalismus: die Vereinbarkeit, ja letztlich die Verschmelzung von Deutschtum und Judentum. Seiner Version des Friedens mangelt der Aspekt der Völkerverständigung. Auch nach dem Sieg sieht er Deutschland allein in der Welt stehen. Dies und die gepredigte sittliche Verworfenheit der Gegner widersprechen jedoch jeder Friedenslogik und der messianischen Hoffnungen auf eine geeinte Menschheit.

Wieder und wieder ruft Hochfeld dazu auf, sich vom „Gefühl der Reue, von quälendem Vorwurf

Samson Hochfeld (1871–1921) studierte an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin und promovierte 1893 in Halle. Als liberaler Rabbiner wirkte er in Frankfurt an der Oder (1897–1903), dann in Düsseldorf (1903–1907) und ab 1907 in Berlin an der Lützowstraße. Er lehrte an der HWJ Methodik des jüdischen Religionsunterrichts und war Mitglied der Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands, der Kommission zur Beratung von Schulangelegenheiten und Präsident der Berthold Auerbach-Loge. „Hochfeld gehört zu den Vertretern des entschiedenen Liberalismus. Er ist ein frischer, allseitig gebildeter Mann, musikalisch und in der Ausübung dieser Kunst eifrig tätig.“ (AZJ 21.03.1919; vgl. Biographisches Handbuch der Rabbiner, Bd. 2.1, S. 283.)

und lähmender Selbstanklage“ wegen der hohen Opferzahlen und der langen Dauer des Krieges zu befreien. Es habe sich mit Deutschland wiederholt, was sich mit Israel in Ägypten zutrug: sein Wachstum habe Neid und Furcht erregt. Aber: „Wir haben diesen Krieg nicht angefangen, wir brauchen sein Ende nicht zu fürchten.“

In den Predigten, die Hochfeld im August 1915, zum Zeitpunkt deutscher Siege an der Ostfront hielt, kamen aber auch andere Töne zum Ausdruck. Drohend klingt, denkt man an die militärische Strategie des „Ausblutens“ des Gegners und den Beginn des Giftgaseinsatzes im April 1915, Hochfelds Feststellung, dass bis zum „Verstummen des feindlichen Widerstandes“ noch viel „heiße Arbeit“ zu leisten sei, so dass niemand sagen könne, bis „zu welchem Grade der Erschöpfung unsere Gegner gebracht werden müssen“. Auch mit dem Kriegsziel des Machtzuwachses tat er sich 1915 weniger schwer als in früheren Predigten. Mit Jesaja 60,17 („Statt des Erzes bringe ich Gold und statt des Eisens bringe ich Silber und ich mache zu deiner Obrigkeit den Frieden und zu deinen Gebieten die Gerechtigkeit.“) erklärt er, dass aus Kriegswerkzeug (Erz, Eisen) schließlich Schätze (Gold, Silber) werden würden: „Um Gold und Silber ist ja dieser Krieg im letzten Grunde angefacht worden, und um nicht auf das Niveau einer Macht zweiten Ranges herabgedrückt zu werden, haben wir die Herausforderung zum Kampf angenommen. Unsere Feinde wollten ein kleineres, schwächeres, ärmeres Deutschland, wer will es uns verargen, wenn wir ein größeres, mächtigeres, reicheres Deutschland herbeisehnen.“ Und, „sollen die ungeheuren materiellen Opfer umsonst gewesen sein? Soll es für sie

לשנה
טובה
תכתבו
ותחתמו
תשע"ה

Wir wünschen ein
gutes Neues Jahr 5775

keinen Ersatz, keine Entschädigung geben?“ Günstige Friedensabschlüsse sollen die Kriegskosten durch Reparationsleistungen kompensieren und die Mittel für die Beseitigung sozialer Missstände („Wohnungselend“, Verfall der Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen) bereitstellen. Die Frucht solch ausgleichender Gerechtigkeit werde der innere Frieden sein (Jesaja 32,17)⁵, und auch der Judenhass, der sich immer gegen die reichen Juden gerichtet habe, werde dann verstummen, so weiß er, so hofft er. Zu Rosch ha-Schana 1916 fragt der Prediger: „Was können wir zur Verwirklichung der Friedenshoffnung beitragen?“ Er ersetzt das „Frieden über uns“ im *Osseh schalom* durch „über unser deutsches Volk“ und erklärt, dass im Frieden Deutschlands auch der Friede des Judentums eingeschlossen sei. („Er, der Friede ist in seinen Höhen, er sende bald vollen Frieden über unser deutsches Volk und über ganz Israel.“) Man müsse die Kriegsanstrengungen verdoppeln und aus dem Krieg „in unverminderter Machtstellung herauskommen“; ihn jedoch zum Zweck von Eroberungen zu verlängern, das bezeichnet er nun als „Wahnsinn und Verbrechen“.

Die stetig steigenden Zahlen gefallener Soldaten und der Umgang damit bleiben ein beunruhigendes Thema. Nach Genesis 23,2-3 („Er kam, zu klagen um Sara und sie zu beweinen, dann aber stand er auf von der Leiche“) so will es der Ausleger, habe das Leben ein größeres Recht als die Trauer. Während in der griechischen Mythologie die Mütter vor Schmerz über den Tod ihrer Kinder erstarrten, trösteten jüdische Frauen ihre Gatten über den Verlust des Kindes mit Hiob 1,21. Trostlose Verzweiflung führe zur Abkehr von Gott, Fragen und Zweifel zu einer „Unruhe“, aus der man heraus müsse, wolle man nicht seelisch untergehen. „Mache dich frei von dem Wahn, du seist nur zum Glück geboren, Misserfolge und Verluste seien ein Unrecht.“ Ohne „Murren und Widerstreben“ müssten die Söhne, Väter, Brüder hergegeben werden. „Gewöhne dich an den Gedanken, dass Leid mit hineingeht in die Welt, dass du in seiner Bewältigung wächst und aufsteigst zu ganz neuen Stufen der Willigkeit, Güte, Tapferkeit und Hilfsbereitschaft.“ Nur wer das Leid bejaht, nimmt die Gottesherrschaft wirklich an. Hochfeld stellt die Annahme von Leid und Verlust in eine Reihe mit dem Gedanken der Einheit Gottes, der messianischen Hoffnung und dem Gebot der Nächstenliebe. Nur heid-

nischer „Titanentrotz“ stemme sich dagegen.

Wie so viele andere propagierte auch Hochfeld die Hoffnung, dass das von jüdischen Soldaten zur „Rettung des Vaterlandes“ vergossene Blut als „neuer Kitt“ Juden und deutsches Vaterland „unzerreißbar“ aneinander binden werde. Den „vielen Skeptikern“, den „Schwarzsehern“, ihren „Einflüsterungen“ und „Befürchtungen“, dass das alte „Misstrauen“, das „Nebeneinander in Abneigung“ und die „Politik der Nadelstiche und Zurücksetzungen“ nach dem Krieg zurückkehren, ja noch zunehmen könnten, dem allen hält Hochfeld den jüdischen Optimismus mit Exodus 14,15⁶ entgegen. Vor allem aber betont er, dass selbst bei einem „glänzenden Sieg“ ein „Neubau Deutschlands“ nötig sein werde: Deutschland wird dann allein unter den Völkern stehen und kann sich darum keine innere Zerrissenheit erlauben. Genesis 50,20 („Ihr zwar gedachtet es böse zu machen, Gott aber gedachte es zum Guten zu wenden“) enthalte die Grundanschauung des Judentums, nach der Übel und Freveltaten ihren Platz in der Welt nur haben, um der Wahrheit, dem Fortschritt, dem Heil als Ansporn zu dienen. Sie sind die Widerstände, die überwunden werden müssen, sind „Reizmittel“ zu Kampf und Sieg.

Die zahllosen Toten und Kriegskrüppel, wie auch die „wachsende Erkenntnis“ vom Gegensatz der Religionsgemeinschaften, wie auch der Antisemitismus und die Stimmungsmache gegen die Ostjuden machten zwar den Glauben an „Gottes gütige Absicht“ schwer, der Gedanke aber, dass alles, alles vergebens sein könnte, wird als unmöglich zurückgewiesen. Das „neue Deutschland“ wird nach dem Krieg alle Kräfte und einen „neuen Geist“ für Wiederaufbau und Selbstbehauptung in der Welt brauchen. „Nutzloses“ Blutvergießen kann nicht Gottes Wille sein.

Hochfeld klammert sich an immer neue Hoffnungen, schürt sie geradezu: Vielleicht bereitet sich irgendwo ein Umschwung vor? Vielleicht stiftet Gott Unfrieden unter den Gegnern? Eine Rebellion? Immer deutlicher artikuliert er die Überzeugung, dass eine Neuordnung des „inneren staatlichen Lebens“ nach dem Krieg notwendig sein werde. Er erwähnt Verlautbarungen aus „Kreisen unserer Staatsleiter“, die besagen, dass das patriotische Verhalten der Arbeiter und der Juden nach dem Krieg belohnt werden solle.

Samson Hochfeld war einer der wenigen Rabbi-

ner, die die Verletzung der Zehn Gebote im Krieg ausführlich thematisierten. „Du sollst töten, ist nun die Forderung des Tages; du sollst schnell und gründlich töten! Dann wirst du dich verdient machen und hochgeehrt sein.“ „Müsse man nicht den Krieg aus tiefstem Herzen verabscheuen und jenem Worte Beifall zollen, das ihn als den organisierten Massenmord bezeichnet?“ Diese Frage zu bejahen aber hieße, den Soldaten in den Rücken zu fallen. „Sollen wir ihnen die Hände lähmen und die Freudigkeit rauben?“ Er sucht einen Ausweg, indem er für eine Relativierung, eine Unterbrechung des Verbots plädiert und fragt: „Vielleicht gibt es doch ein Recht des Tötens, vielleicht gilt das erste Gebot der zweiten Tafel nicht so allgemein und unbedingt. Dieses Recht des Tötens wollen wir heute zu ergründen suchen, haben wir es gefunden, so wird es die schweren Zweifel und die ersten Gewissensnöte hoffentlich von unserer Seele nehmen.“

Bezogen auf das Recht zur Selbstverteidigung und die Todesstrafe für Schwerverbrecher fragt Hochfeld: Was steht höher – „dein nützliches Leben und die Gesamtheit oder das schädliche Leben des Verbrechers?“ Man müsse der „höheren Pflicht“ folgen und die „niedere mit klarer Überlegung verletzen“. Das sei „sittlich-vernünftiges“ Handeln. Diejenigen, die etwas anderes behaupteten, bezeichnet Hochfeld als „unklare Schwärmer“ und „Phantasten“. Damit generieren Staat, ‚Vaterland‘ und ‚Gemeinschaft‘ das ‚höhere‘ Recht und die ‚höhere‘ Pflicht. Hochfeld schließt seinen Gedankengang mit einem Gebet um Frieden. „Dann wird auch das Menschenleben seinen unersetzlichen Wert wieder haben, und wir wollen es von neuem hüten als kostbaren Schatz. [...] Wir folgen der höheren Pflicht und verletzen ein Gebot, das uns heilig ist. Wir halten fest an unserer Religion, auch wenn ihre Ausübung zeitweilig eingeschränkt wird. Der Krieg geht vorüber, aber das Wort unseres Gottes besteht bis in Ewigkeit.“

Rechtfertigt ein „Friedenskrieg“ alle Schrecken, alle Opfer? Er lieferte das Argument, mit dem die spürbaren Zweifel an der Gerechtigkeit der deutschen Sache, Politik, Diplomatie und Kriegsführung beiseite geräumt werden sollten. „Friedenskrieg“ war die Legitimation, mit der sich liberales jüdisches Selbstverständnis verbinden ließ. Und in der Unterordnung unter die Interessen des Staates und der ‚Gemeinschaft‘ wusste sich auch

Samson Hochfeld eins mit den christlichen Amtsbrüdern und ihren Predigten. Er ging anfangs von einer gegenseitigen Durchdringung von Judentum und Christentum aus. Die Abgrenzung richtete sich nunmehr gegen das in der klassischen Bildung allgegenwärtige ‚Heidentum‘, das als Trotz und Widerstand oder verzweifelnde Erstarrung, aber auch in Form von Amuletten, Münzen, Steinen und Zetteln, die das Individuum der Unterwerfung unter Gottes Willen entzogen und es schützen sollten, bekämpft werden musste, dem man aber auch das „Bild“ für einen auf Opfern ruhenden Weltenbau verdankte.

Anmerkungen

1. Samson Hochfeld, *Kriegspredigten*. Berlin, Poppelauer 1918, VIII, 190 S. Alle Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.
2. Shalom Spiegel, *The last trial. On the legends and lore of the command to Abraham to offer Isaac as a sacrifice: The Akedah*. New York 1967.
3. An anderer Stelle, S. 59, heißt es, dass der Einzelne ohne die Gemeinschaft „ein Nichts“, „ein Begriff ohne Inhalt“, „ein leeres Schattenbild“ sei.
4. Otto Brunner; Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 598.
5. ‚Zunz-Bibel‘: „Und es ist das Werk der Gerechtigkeit – Frieden [...]“
6. „Sage den Kindern Israel, dass es vorwärts geht“; vgl. die ‚Zunz-Bibel‘: „Rede zu den Kindern Israel, dass sie aufbrechen“; ähnlich auch ‚Torczyner‘.

*Margid Schad, Berliner Judaistin, hat in der Reihe Netiva des Steinheim-Instituts ihre Monografie „Rabbiner Michael Sachs – Judentum als höhere Lebensanschauung“ (2007) veröffentlicht. Sie forschte über jüdische Kriegspredigten im Rahmen des Sonderforschungsbereiches „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ an der Universität Tübingen und publizierte entsprechend zu Max Dienemann und Moritz Güdemann in „Aschkenas“ (2006) sowie zu Selig Schachnowitz in F. Brendle: *Geistliche im Krieg* (2009).*

„Grundloser Hass“

Hermann Cohen (1842–1918)

Die Bergpredigt macht einen Gegensatz geltend gegen den alten Bund, dessen Berechtigung nachzuweisen den Erklärern schwer werden muss. „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind Hassen. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde‘ usw.“ (Matthäus, 5,43f.). Zunächst ist zu bemerken, dass bei Lukas (6,27) dieser Gegensatz nicht zum Ausdruck gebracht wird. Da nun im ganzen Alten Testament keine Stelle sich finden liess, in welcher der Hass des Feindes empfohlen wurde, so erklärt sich, dass die Wette den Gegensatz ganz fallen lassen konnte. Andere Erklärer sahen sich wenigstens genötigt, die Worte „es ist euch gesagt“ auf die mündliche Lehre zu beziehen. Soweit diese jetzt aber schriftlich im Talmud uns vorliegt, wissen wir, dass auch in dieser Form der Angriff falsch ist. Dass in einem Sprechsaal von Autoren aus mehreren Jahrhunderten vereinzelte Äusserungen sich auffinden lassen, in denen Schmerz und Entrüstung zu scharfen und harten Ausdrücken der Abwehr geführt haben, das ist für jeden Kenner antiker und moderner Literatur selbstverständlich. Aber solche vereinzelte Meinungsäusserungen beweisen nichts gegen den schriftstellerischen Charakter des ganzen weit-schichtigen Werkes, und am allerwenigsten gegen den Wert der Entscheidungen, in denen das Recht und Gesetz endgültig formuliert wird.

Der Talmud hat nun aber vielmehr die Feindesliebe durch einen Begriff vertieft, welcher geeignet ist, die psychologische Beseitigung der Feindschaft zu ermöglichen. Es ist das der Begriff des „grundlosen Hasses“. „Der grundlose Hass ist gleichwiegend mit Götzendienst, Blutschande und Mord. Des grundlosen Hasses wegen ist der zweite Tempel zerstört worden“ (Joma 9b). Man pflegte, heisst es dort, unter dem zweiten Tempel die Tora, die zeremoniellen Gesetze und die Liebespflichten; aber der grundlose Hass herrschte. So wird dieser gleichgesetzt den wichtigsten der sieben noachidischen Gebote. Und der noachidische Codex, also die Grundlage der allgemeinen menschlichen Sittlichkeit, wird als das Fundament des Nationalheiligtums erklärt. Ohne das Fundament der Sittlichkeit soll keine Religion als Judentum anerkannt werden. Und mehr als die Nächstenliebe ist der negative Ausdruck des grundlosen Hasses das entscheidende Symptom der menschlichen Sittlichkeit.

Der grundlose Hass bedeutet nicht etwa eine besondere Bestreitung und Einschränkung des Hasses: als ob ein Grund als ein Recht zum Hass nur biswei-



Zeichnung von
Max Liebermann
(Gidal-Bildarchiv)

len fehlen könnte. Der Ausdruck will keineswegs etwa den Hass einteilen: in begründeten und unbegründeten; sondern der Hass überhaupt und an sich wird als grundlos bezeichnet. Von andern Sünden und Vergehungen, deren der Mensch fähig wird, sind Gründe und Veranlassungen anzuerkennen, nicht so vom Hass. Es ist ein psychologisches Problem, ob der Hass überhaupt eine psychologische Tatsache im menschlichen Gemüte ist; oder ob er nicht vielmehr durch andere Verirrungen verdeckt und verkappt ist. Der primitive Affekt des Hasses, als einer selbständigen, eigenen, von anderen Affekten unabhängigen Richtung des Gemütes, ist in der Tat eine nicht bewiesene Annahme.

Der Hass ist grundlos im menschlichen Gemüte. Daher macht der Talmud ihn zur eigentlichen Todsünde. Der Hass ist grundlos. Das ist das tiefste Wort, das über diese Verirrung des Gemütes gesprochen werden kann. Es gibt keinen Grund zum Hass. Jeder scheinbare Grund ist ein Irrtum und eine Verirrung. Der Mensch ist zum Lieben da. Und wenn er hasst, so wird sein Dasein vergeblich. Es ist nur satanische Dialektik, die ihm das Recht zum Hasse vorspiegelt, und die sein Gemüt in die Richtung zum Hasse verrenkt.

Belehrend ist es in unseren Gebeten, dass der Hass, um dessen Abwendung gebetet wird, als der „grundlose Hass“ bezeichnet wird. In dieser Erkenntnis schon findet das Gebet seine Erfüllung.

*Aus Hermann Cohens
»Jüdischen Schriften«
(III. Band, Berlin 1924,
S. 72ff., leicht gekürzt),
erschienen zuerst im
Jahr 1900: „Liebe und
Gerechtigkeit in den
Begriffen Gott und
Mensch“, Jahrbuch für
jüdische Geschichte und
Literatur, Band 3 (1900).
S. 75–132.*



Überwindung von Grenzen durch Musik

150 Jahre nach dem Tod des Komponisten Giacomo Meyerbeer (1791–1864)

Besucht man den jüdischen Friedhof an der Schönhauser Allee in Berlin, so trifft man nicht weit vom Eingang auch auf die Familiengruft des Komponisten Giacomo Meyerbeer. Obwohl Meyerbeer Paris zur Wahlheimat erwählt hatte, wenn auch stets „als Gast“, war es sein ausdrücklicher Wunsch, in Berlin begraben zu werden. In eine bedeutende Berliner Familie war er, zwei Jahre nach der Französischen Revolution, geboren worden; gegen Ende seines Lebens sah sich die Skepsis des weltweit gefeierten Opernkomponisten allerdings schmerzlich bestätigt in der Erkenntnis, dass die Ideale der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit zu seinen Lebzeiten nicht verwirklicht wurden.

Weltberühmt wurde Meyerbeer, weltberühmt wurden Meyerbeers Opern: „Inkarnation dessen, was die große historische Oper bedeutete“ (U. Schreiber). Für Deutschland aber war er und blieb er, bei allem Erfolg – immerhin bis 1932 und das trotz Wagner und Verdi – weniger ein Deutscher als stets „der Jude Meyerbeer“ – und das von von frühester Jugend an. Das „Dritte Reich“ setzte dem wenn auch verblässenden Erfolg der bedeutendsten Opern Meyerbeers ein radikales Ende. Erste Wiederbelebungsversuche blieben halbherzig, erst allmählich entsteht hierzulande eine, wenn auch zarte, so doch authentische Renaissance seines reichen Schaffens – so in Chemnitz mit „Vasco de Gama“ / „L'Africaine“, in Kürze in Braunschweig („Der Prophet“, Premiere am 19.10. 2014) und hier und dort international, wenn auch die Zeit der *Grand Opéra* des 19. Jahrhunderts vorbei sein dürfte. Die neueste Biographie Meyerbeers aber versichert: Wenn Dirigent und Regisseur intelligent zusammenarbeiten, so erweisen sich Meyerbeers *grand opéras* auch heute noch als „bedeutende Kunstereignisse und grandiose Unterhaltung.“ (Henze-Döhring)

Jacob, später Giacomo, begann schon früh mit seiner musikalischen Ausbildung. Bereits als Neunjähriger trat er mit einem Klavierkonzert Mozarts öffentlich auf und erhielt ab 1803 mit dem Eintritt in die Berliner Singakademie auch Kompositionsunterricht. Seine Lehrer waren u. a. Carl Friedrich Zelter, Abbé G. J. Vogler in Darmstadt (ein Mitschüler und Freund ist Carl Maria von Weber) und später in Wien Antonio Salieri.

Meyerbeers größtes Interesse galt der „dramatischen Komposition“. Abgesehen von kleineren Klavier- und Chorwerken sowie einigen Liedverto-

nungen, schrieb er mehr als fünfzehn Opern, von denen die berühmtesten „Robert le Diable“, „Les Huguenots“, „Le Prophète“ und, postum 1865 uraufgeführt, „L'Africaine“ (Vasco de Gama) sind. Meyerbeer bereiste zahlreiche Länder und große und kleiner Städte Europas, an deren Opernhäusern er seine Werke einstudierte und zum größten Teil auch zur Uraufführung brachte. Bereits 1814 kehrte er Berlin den Rücken, um in Paris und vor allem in Italien nach neuen Ideen für die deutsche Oper zu suchen und 1824 mit seiner sechsten italienischen Oper „Il Crociato in Egitto“ den ersten größeren Erfolg zu feiern.

Meyerbeer führte zu einer völlig neuen Entwicklung im Bereich der Opernkomposition. Seine Neuerungen betrafen einerseits die Musik. So wollte er durch Kontrast wirken, erhöhte Dramatik und Lebendigkeit der Musik durch die schnelle Abfolge kontrastierender Elemente. Auch steigerte er die Spannung mithilfe heftiger Aktion, die wiederum von Emotionen durchdrungen war, und ließ Massen und Soli auf engstem Raum aufeinanderstoßen. Von besonderer Bedeutung war ihm die Instrumentierung – er experimentierte mit neuen Instrumenten, den Sax-Hörnern, der Bassklarinetten, wagte ungewöhnliche Klangkombinationen und „schuf für jede dramatische Situation einen unverwechselbaren orchestralen Gestus.“ Besonders wichtig natürlich: die menschliche Stimme, der er, wie überhaupt allen Beteiligten, stets Höchstleistungen abforderte.

Kaum weniger wichtig als die Musik selbst waren Meyerbeer die Textbücher seiner Opern, so dass er mehr und mehr auch auf die Libretti großen Einfluss nahm. Was wären die großen Erfolge ohne die langjährige intensive Zusammenarbeit (seit 1827) und fruchtbare Freundschaft mit dem 50 Jahre lang ununterbrochen produzierenden, heute unterschätzten, fast vergessenen Pariser Dramatiker und gesuchten Librettisten Eugène Scribe (1791–1861), aus dessen Feder die mit Meyerbeer unermüdlich diskutierten und von ihm bearbeiteten Textbücher seiner dauerhaftesten Erfolge stammen. Neu war auch, dass die *grand opéra* nicht mehr von antiken Helden handelte, sondern sich das Interesse auf historische Themen verlagerte, eine Folge des Geschichtsbewusstseins, das in der napoleonischen Zeit geweckt worden war. So wandten sich Meyerbeer und Scribe mit ihrer wohl bedeutendsten Oper „Die Hugenotten“ zum ersten Mal einem

konkreten historischen Stoff zu, der im Massaker der „Bartholomäusnacht“ vom 24. August 1572 kulminierenden Verfolgung der Hugenotten. „Les Huguenots‘ ...ein brennend aktuelles Werk, weil darin zum ersten Mal in der Kunst die existentielle Angst des Individuums vor den Folgen kollektiver Raserei bestürzenden künstlerischen Ausdruck erhalten hat.“ „Ein singuläres Werk, in dem das Thema der durch religiösen Fanatismus manipulierten Massen bis zum blutigen Ende geführt wird.“

Nicht nur Musik und Text erfuhren Neuerungen: Anders als seine komponierenden Vorläufer und Kollegen war Meyerbeer „ständig im Theater, probte mit den Solisten, kümmerte sich um alle Details, beriet sich mit dem Bühnenbildner ... und dem Regisseur, sprach die Besonderheiten der Partitur durch und änderte, änderte, änderte, weil sich während der Proben viele neue Aspekte ergaben“, die es zu berücksichtigen galt. Das führte dazu, dass Meyerbeer seinen Opern oftmals mehrere Fassungen gab – die historisch-kritische Ausgabe der Werke hat 1991 begonnen.

Und schließlich war es die Gesellschaft – das Publikum, die Hörer selbst, die nun ganz anders gefordert waren – für die sich die Situation geändert hatte: Die Oper wurde offener für das Bürgertum und war nicht mehr nur der Aristokratie vorbehalten.

Meyerbeer baute mit seinen Kompositionen auf Vertrautem auf, verarbeitete dies aber in unerwarteter Weise. Nie hat er sich mit seiner Musik an den „allgemeinen Geschmack“ angepasst, sondern ging stets seinen eigenen Weg. Diese Aufrichtigkeit als Musiker zeichnete auch den Menschen aus. So sind seine Hilfsbereitschaft und finanzielle Großzügigkeit nicht nur Heinrich Heine zugute gekommen, sondern auch seinem jüngeren Kollegen Richard Wagner, der ihn anfangs (1837) anhimmelte, anbetete, um später „das Judentum“ in der Person vor allem Meyerbeers für sein anfängliches Scheitern in Paris verantwortlich zu machen und „die Juden“ (Felix Mendelssohn-Bartholdy wird hinzugesellt) als künstlerisch unfähig zu erklären – Nachäfferei, Eklektizismus, undeutsche Effekthascherei usw. – die Dauerbrenner des Antisemitismus. „Nicht wie bisher auf den Schultern Meyerbeers suchte er (Wagner ab 1850) sein Ziel zu erreichen, sondern – man kann es durchaus so ausdrücken – über dessen künstlerische *Leiche*.“ (Henze-Döhring).

Meyerbeer zeigt sich sozial engagiert auch als



Preußischer Generalmusikdirektor in Berlin (ab 1842), indem er sich für eine bessere Bezahlung seiner Musiker einsetzte und sein Gehalt für Schlechtbezahlte zur Verfügung stellte.

Wiewohl Meyerbeer durch seine ständigen Reisen ein unruhiges und unstetes Leben führte, so war ihm doch das Glück einer Familie beschert. Nachdem sein Vater Jacob Herz Beer 1825 in Berlin gestorben war, heiratete er 1826 seine Cousine Minna Mosson (1804–1886). Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor: Eugenie und Alfred wurden nur wenige Monate alt, Blanca (1830–1896), Cäcilie (1836–1931) und Cornelia (1842–1922). Im Jahr 1854 starb Meyerbeers Mutter Amalie Beer in Berlin. Sie hatte die musikalische Entwicklung ihres Sohnes von den allerersten Anfängen an gefördert und bis zu ihrem Lebensende mit intensiver Anteilnahme begleitet.

Meyerbeer wurde in eine der reichsten jüdischen Familien Berlins geboren. Meyerbeers Vater, Juda Jacob Herz Beer (1769–1825), war ein wohlhabender Zuckerfabrikant. Sein besonderes Interesse galt dem Theater. Auch die Familie der Mutter, Amalie Meyerbeer (1767/72?–1854), war vermögend, denn ihr Vater, Liebmann Wulff, war

ein erfolgreicher Berliner Bankier. Amalie, eine besondere Persönlichkeit, zeichnete sich durch Klugheit und Gastfreundlichkeit aus, war musikbewandert und karitativ außerordentlich engagiert.

Jacob und Amalie hatten vier Söhne: Jakob Liebmann Meyer (1791–1864) war der älteste. 1810 ließ er seinen Namen zu Meyerbeer zusammenziehen und nannte sich später in Italien Giacomo. Dem zweiten Sohn Heinrich folgte Wilhelm, der später das Unternehmen des Vaters übernahm. Der früh verstorbene Jüngste, der Schriftsteller Michael Beer (1800–1833), war der Lieblingsbruder des Komponisten. Als endlich 1846 das von der Zensur für zwanzig Jahre gesperrte, am dänischen Hof spielende Trauerspiel Michael Beers „Struensee“ uraufgeführt werden kann, komponiert sein Bruder die Ouvertüre und die Bühnenmusik.

Vater Jacob Herz Beer hatte seine Söhne durch Hauslehrer unterrichten lassen, die wie er, alle der Berliner Aufklärung und damit der Haskala nahestanden. Der aus der Geschichte der Haskala und der Reformbewegung bekannte Schriftsteller Aaron Wolfsohn, der noch mit Moses Mendelssohn und David Friedländer in Beziehung gestanden hatte, wurde der Erzieher Meyerbeers. Die Ideen der Aufklärung, die Wolfsohn dem Schüler ans Herz legte, trug dieser sein Leben lang in sich und verarbeitete sie auch in seinen Werken. Seine „künstlerische Heimat“ wurde die „europäische Kultur“ und die „Internationalität sein Lebens- und Schaffensprinzip“.

Wie es der Wunsch der Eltern war, ihre Kinder im Sinne der jüdischen Aufklärung zu erziehen, so war es gleicherweise ihr Anliegen, dass sie mit der deutschen Tradition vertraut würden. Den Übertritt zum Christentum lehnte die Familie jedoch entschieden ab. Meyerbeer blieb dem Judentum treu, auch wenn er es nicht im traditionellen Sinne praktizierte; er blieb ihm auf eine sehr private, noch nicht hinreichend erhellte Weise zutiefst verbunden, auch der Schläge sehr bewusst, die der Judentum zu versetzen nicht müde wurde.

Mit dem Antisemitismus ging ein übersteigertes Nationalbewusstsein einher, das alles Fremdländische ablehnte und sich im Bereich der Kultur vor allem „gegen die als Institution über hundert Jahre bestehende italienische Oper in Deutschland“ wandte. Man bezeichnete Meyerbeer, der sich für die Förderung deutscher Komponisten an der Berliner Oper einsetzte, gern als „treulosen Überläu-

fer“, und Robert Schumann, dem der Universalismus Meyerbeers „verdächtig“ war, warf ihm „höchste Nichtoriginalität und Stillosigkeit“ vor, da „er als Jude keiner Nation angehörte.“

Dem steht gegenüber die verlässliche Freundschaft, die ihm Alexander von Humboldt entgegenbrachte und die Meyerbeer so ehrerbietig wie herzlich erwiderte. Meyerbeer dankt zu Humboldts 86. Geburtstag im September 1855 dem Beschützer der Familie, dem seinigen und dem seiner Künstlerbestrebungen; Humboldt sei ihm „durch eine lange Reihe von Jahren mit wahrhaft väterlicher Güte mit Rath und That... beigestanden“ (zit. nach Henze-Döhring)

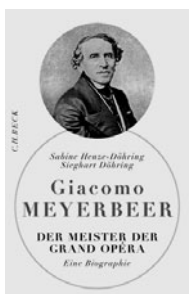
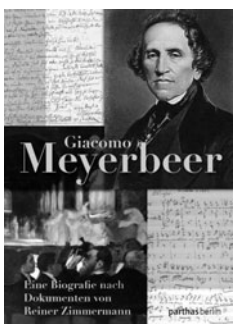
Meyerbeer starb nach kurzer Krankheit am 2. Mai 1864; am 6. Mai führte der Leichenzug vom Hotel in der rue Montaigne zur großen Trauerfeier in den Gare du Nord, wo der Tote vor seiner Überführung nach Berlin feierlich verabschiedet wurde; am 9. Mai führte der Trauerzug von der Wohnung am Pariser Platz zur letzten Ruhestätte „bei den Vätern“ und den in frühestem Alter verstorbenen Kindern.

Der Nachruf des späteren französischen Premierministers hob die Bedeutung Meyerbeers für beide Nationen, Deutschland und Frankreich, hervor und fasste sie in dem Satz zusammen: ‚Politik trennt, Kunst aber eint.‘ Meyerbeers Schaffen aber habe einen „Bund zwischen zwei Schwesternationen“ gestiftet, „die nichts mehr trennen sollte.“ Es mussten drei Kriege in einem Jahrhundert vorübergehen, bevor sich dieser Bund bewahrheiten würde.

Annette Sommer

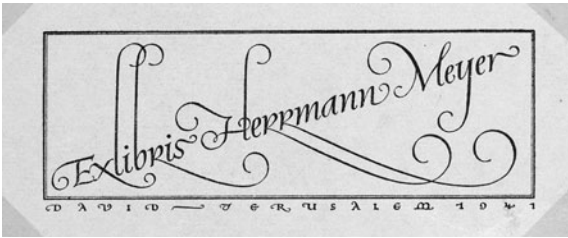
Nicht gekennzeichneten Zitate entnommen aus: Reiner Zimmermann: Giacomo Meyerbeer. Eine Biografie nach Dokumenten. 2. erw. Aufl. Berlin, Parthas 2014. 352 S.

Die übrigen aus: Sabine Henze-Döhring und Sieghart Döhring: Giacomo Meyerbeer. Der Meister der Grand Opéra. Eine Biographie. München, Beck 2014, 272 S. Beide Werke sind als ausgezeichnet lesbar zu empfehlen – sie akzentuieren unterschiedlich und ergänzen einander aufs Beste.



Jüdische Geschichte (mobil) recherchieren

In neuem Gewand und mit aktualisierten Inhalten präsentieren sich drei auch bestens für mobile Geräte wie Smartphones und Tablets (und natürlich auch jeden Browser) geeignete Webangebote des Steinheim-Instituts. Die **Bibliografie deutsch-jüdische Geschichte Nordrhein-Westfalen** vernetzt sich nun mit Angeboten wie der *Judaica-Sammlung Frankfurt*, dem *Internet-Portal Westfälische Geschichte*, der



Deutschen Biografie, dem Katalog der *Deutschen Nationalbibliothek*, der *Deutschen Digitalen Bibliothek*, *Kalliope* und nicht zuletzt auch der *Wikipedia*. Wer hier recherchiert, der bekommt nun auch über die Quellen und die Fachliteratur hinaus Hinweise auf weiterführende Informationen, Biografien, Nachlässe, digitalisierte Dokumente, und zwar nicht ins Blaue hinein, sondern über die Verwendung von Normdaten solide und zuverlässig verknüpft. Eine passende sogenannte „Schnittstelle“ ist eingerichtet (BEACON). Die entsprechend erforderliche Anreicherung der Datensätze ist durchaus anspruchsvoll, schreitet aber zügig voran.

Die **Web-App Orte jüdischer Geschichte** kann mittlerweile auf erheblich erweiterte Inhalte zurückgreifen. Einerseits zeigt sie nun die ca. 140 Friedhofsdokumentationen an, die die epigrafische Forschung des Steinheim-Instituts anbietet. Wer also, ein Beispiel, in Schnaittach die App aufruft, bekommt über die Navigationsfunktion unmittelbar Zugriff auf die von dem kürzlich verstorbenen Regensburger Forscher *Andreas Angerstorfer* erstellte Dokumentation des jüngsten der dortigen drei Friedhöfe, die nun nach und nach überarbeitet in „epidat“ erscheint. Und während die App sich anfangs auf Deutschland beschränkte, wertet sie nun die mehr als 10.000 Artikel aus, die die deutschsprachige Wikipedia in ihrer Kategorie „Judentum in Europa“ zusammenfasst. Mit den darin enthaltenen 2.900 „Ortspunkten“ steigt die Zahl der referenzierten Artikel beträchtlich. Dadurch geraten nun weit mehr *Orte* in den Blick, als noch bei erstmaligem Erscheinen der Anwendung. Paris, Brüs-

sel, Amsterdam, Warschau ... – die mobile Web-App liefert nun auch dort, vor Ort aufgerufen, Ergebnisse.

Mehr als 500.000 Datensätze schließlich stellt die frisch renovierte **Judaica-Suchmaschine** bereit. Sie führt zur Zeit annähernd zwanzig dafür geeignete Datenbestände, so die mittlerweile recht gut bekannten Angebote wie *compactmemory* oder die *Freimann-Sammlung*, aber auch noch weniger populäre Bestände, in ein gemeinsames Rechercheportal zusammen. Denn von großer Bedeutung für die Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte ist zum Beispiel das Angebot des *Center for Jewish History* (CJH), dem Zusammenschluss von fünf Instituten in New York (*American Jewish Historical Society*, *American Sephardi Federation*, *Leo Baeck Institute*, *Yeshiva University Museum* sowie *YIVO Institute for Jewish Research*). Auch deren digitale Archive erschließt die Suchmaschine und ebenso die ca. 70.000 Einträge des jüngst veröffentlichten *Jüdischen Adressbuchs Berlin 1931*. Wer etwa aktuell nach dem vor fünfzig Jahren gestorbenen, ins Exil getriebenen Komponisten *Ernst Toch* recherchiert, der findet einiges in den CJH-Sammlungen, aber eben auch eine Berliner Adresse: *Budapester Str. 27, W 62*. Die digitalisierten Raritäten des *Jewish Theological Seminary* sind der Suchmaschine ebenfalls bekannt, äußerst seltene Bücher entdecken wir dort, auch die umfangreiche und wohl einzigartige „Bookplate Collection“ etwa mit dem *Exlibris* des Gründers der Soncino-Gesellschaft *Herrmann Meyer*. Und nicht zuletzt auch einige Kataloge des Steinheim-Instituts, wie zum Beispiel die Bibliografie aller Beiträge in unserer Zeitschrift *Kalonymos*. Wo immer möglich, verlinken die recherchierten Treffer direkt in das entsprechende digitale Angebot.



Alle Angebote erreichen Sie über den nebenstehende QR-Code oder <http://www.steinheim-institut.de/m/>

Unsere ebenfalls neu eingerichtete „mobile“ Seite (<http://steinheim-institut.de/m/>) bietet einen kurzen Weg zu den vorgestellten Angeboten, und im Blog *Deutsch-jüdische Geschichte Digital* (<http://djgd.hypotheses.org/>) findet sich manches weitere Detail dazu.

Harald Lordick

Eingegangene Bücher

(Besprechung vorbehalten)

Engelhardt, Arndt: *Arsenale jüdischen Wissens. Zur Entstehungsgeschichte der „Encyclopaedia Judaica“* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 350 S. ISBN 978-3-525-36994-4.

So extensiv materialreiche wie intensive Aufarbeitung der Bemühungen anfangs des 20. Jahrhunderts um die enzyklopädische Darstellung des gesamten jüdischen Wissens in den USA und im deutschen Sprachraum, gipfelnd in der immer noch beeindruckenden, 1934 mit Band 10 (Kimchit – Lyra) zum Abbruch gezwungenen deutschen „Encyclopaedia Judaica“, deren hebräische Parallelausgabe nicht über zwei Bände hinauskam, das gesammelte Material dann aber aufging in der israelischen allgemeinen „Encyclopaedia Hebraica“ – „E. Ivrit“ – (seit 1948/9), worüber nichts mehr zu erfahren ist – was insofern kein Mangel ist, als das Buch mehr als genug mit den Entwicklungen der jüdischen-encyklopädischen Idee, deren praktischen Ansätze und Verwirklichungen sowie ihren Protagonisten und Mitstreitern zu tun hat – ein wichtiges, ein gut lesbares Buch.

Nitsche, Jürgen: *Georg Manasse. Schockens Generaldirektor – Unternehmer-Sozialdemokrat – Pazifist*. Berlin, Hentrich&Hentrich 2013. 143 S. Zahlreiche Abb. ISBN 978-3-942271-95-0.

Manasse (1893–1980) war Vertrauter der Brüder Simon und Salman Schocken, mitverantwortlich für den Erfolg des Warenhauskonzerns über Sachsen hinaus. Mitglied der Deutschen Liga für Menschenrechte. Bürger von Zwickau (Sachsen), emigrierte 1935 nach Schweden, 1940 in die USA – eine treffliche kleine Biografie.

Frassl, Joachim: *Haus der Ewigkeit – der jüdische Friedhof in Seesen*. Seesen, Selbstverlag 2013. 117 S. Zahlreiche Abb. ISBN 978-3-00-040751-2.

Seesen ist von nicht geringer Bedeutung, denn dort hat der Reformier Israel Jacobson 1801 eine Freischule gegründet. Biografien der Verstorbenen begleiten die Geschichte des Friedhofs und die Dokumentation der über 100 seit 1836 erhaltenen Grabsteine. Allerdings lässt die Qualität mancher Abbildungen sehr zu wünschen übrig; die Übersetzung der hebräischen Inschriften ist dort, wo sie überhaupt erfolgt, so lücken- und mangelhaft, dass besser auf sie besser verzichtet worden wäre.

Kluge, Manfred: *Sie waren Bürger unserer Stadt. Beiträge zur Geschichte der Juden in Vlotho*. Löhne, Eilbracht 2013. 312 S. 19,80 Euro. ISBN 978-3-943569-04-9.

Arntz, Hans-Dieter: *Der letzte Judenälteste von Bergen-Belsen. Josef Weiss – würdig in einer unwürdigen Umge-*

bung. Aachen, Helios 2012. 710 S. 38,00 Euro. ISBN 978-3-86933-082-2.

Klee, Ernst: *Auschwitz. Täter, Gehilfen, Opfer und was aus ihnen wurde. Ein Personenlexikon. Die Zeit des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer 2013. 506 S. 24,99 Euro. ISBN 978-3-10-039333-3.

Seidel, Esther: *Zacharias Frankel und das Jüdisch-Theologische Seminar*. Berlin, Hentrich & Hentrich 2013 (Jüdische Miniaturen 144; deutsch und englisch). 91 S., Abb. 9,90 Euro. ISBN 978-3-95565-027-8.

Benfey, Christopher: *Roter Sand, schwarzer Stein, weißer Ton. Eine Familiengeschichte*. Wien, Zsolnay 2014. 320 S. 21,90 Euro. ISBN 978-3-552-05695-4.

Olewski, Rafael: *Tor der Tränen. Jüdisches Leben im Schtetl Oswieciny in Polen, Leiden unter NS-Terror und in Auschwitz, Überleben im KZ Bergen-Belsen, dort im DP-Camp und in Celle 1914–1981*. Hrsg. von Erhard Roy Wiehn. Konstanz, Hartung-Gorre 2014 (Edition Shoah & Judaica). 440 S. 19,80 Euro. ISBN 978-3-86628-438-8.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm; Safrai, Chana: *Talmud lernen. Vorträge an der Evangelischen Akademie zu Berlin 1992–2001*. In Zusarb. mit Daniela Koeppler hrsg. und eingeleitet von Andreas Pangritz. Bonn, Orient und Okzident 2014. 371 S. 29 Euro. ISBN 978-3-9806216-6-3.

Osten-Sacken, Peter von der; Rozwaski, Chaim Z.: *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes. Feste, Feiern und Gebete*. Berlin, Inst. Kirche und Judentum 2014. 2. überarb. und erw. Aufl. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum). IX, 351 S. 19,50 Euro. ISBN 978-3-938435-11-3.

Grevelhörster, Ludger: *Der Erste Weltkrieg und das Ende des Kaiserreiches. Geschichte und Wirkung*. Münster, Aschendorff 2014. 3. erw. Aufl. 182 S. (Zentrale für politische Bildung).

Hirschfeld, Gerhard; Krumeich, Gerd; Renz, Irina: *Deutschland im Ersten Weltkrieg*. Frankfurt am Main, Fischer 2013. 331 S., Abb. 24,99 Euro. ISBN 978-3-10-029411-1.

Friedländer, Saul; Kenan, Orna: *Das Dritte Reich und die Juden, 1939-1945*. München, Beck 2010 (Beck'sche Reihe 1965). Gekürzte Ausg. 524 S. (Zentrale für politische Bildung).

Penßel, Renate: *Jüdische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Von 1800 bis 1919*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau 2014. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 33). 553 S. 74,90 Euro. ISBN 978-3-412-22231-4.

Impressum

Herausgeber

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

ISSN

1436–1213

Redaktion

Prof. Dr. Michael Brocke
Dipl.-Soz.-Wiss. Harald Lordick
Beata Mache M.A.
Annette Sommer

Layout

Harald Lordick

Postanschrift der Redaktion

Edmund-Körner-Platz 2
45127 Essen

Telefon

+49(0)201-82162900

Fax

+49(0)201-82162916

E-Mail

kalonymos@steinheim-institut.org

Internet

www.steinheim-institut.de

Druck

Brendow Printmedien
47443 Moers

Versand

Vierteljährlich im Postzeitungsdienst
kostenlos für unsere Leser

Spendenkonto

IBAN DE42 3505 0000 0238 000343
BIC DUISDE33XXX
Stadtsparkasse Duisburg

Gefördert durch:



Bundesministerium
des Innern

aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages



Richter-Hallgarten, Henry George: *Geschichte der Dermato-Venerologie in Frankfurt am Main. Band 1. Die Beteiligung jüdischer Ärzte an der Entwicklung der Dermatologie zu einem eigenständigen Fach in Frankfurt am Main.*

Frankfurt am Main, Fachhochschulverlag 2014. 458 S. 35,00 Euro. ISBN 978-3-943787-31-3.

Harck, Ole: *Archäologische Studien zum Judentum. In der europäischen Antike und dem zentraleuropäischen Mittel-*

alter. Petersberg, Imhof 2014. (Schriftenreihe der Bet-Tifla-Forschungsstelle für Jüdische Architektur in Europa 7). 656 S., zahlreiche Abb. u. Pläne 69,00 Euro. ISBN 978-3-7319-0078-5.

Wichmann, Manfred: *Jüdisches Leben in Rotenburg. Begleitbuch zur Ausstellung in der Cohn-Scheune.* Heidenau, PD-Verlag 2010. 112 S. 19,80 Euro. ISBN 978-3-86707-829-0.

Mitteilungen

Das diesjährige Feldprojekt unseres dreijährigen, vom BMBF geförderten Verbundprojektes „Relationen im Raum“ (RiR) fand in der zweiten Augustwoche auf dem Friedhof Königstraße in Hamburg-Altona statt, der kürzlich in die deutsche Tentativliste für das UNESCO-Weltkulturerbe aufgenommen wurde. Gemeinsam mit unseren Partnern vom *Fachbereich Bau- und Stadtbaugeschichte* des Instituts der Technischen Universität Berlin und vom *Institut für Kultur und Ästhetik digitaler Medien* der Leuphana Universität Lüneburg (ICAM) haben wir uns dieses Jahr der Aktualisierung des Friedhofsplans gewidmet. Nach der Dokumentation des Altonaer Teils (2002–2006) wird nun auch der sogenannte „Hamburger Teil“ inventarisiert. Darum haben wir einerseits den stark zerstörten Teil des Friedhofs, auf dem zwischen 1812 und 1835 Juden aus Hamburg beigesetzt wurden, tachymetrisch vermessen. Andererseits haben wir uns der Kontrolle und Aktualisierung des Friedhofsplans des Altonaer Teils gewidmet: Nach über zehnjähriger denkmalpflegerischer Tätigkeit auf dem Gelände, bei der über tausend Grabmale und Grabmalfragmente wieder zusammengefügt und aufgestellt und hunderte von neuen Fragmenten gefunden wurden, bietet der Friedhof heute ein ganz anderes Bild. Mit einer aktualisierten Version des Friedhofsplans zu Altonaer und Hamburger Teil erhoffen wir uns nicht nur größere Präzision bei unserer Auswertung des Ensembles mit dem von uns im Rahmen des Projektes zu entwickelnden „Topographie-Visualizers“ (siehe Kalonymos 2013, Heft 4), sondern schaffen auch eine Grundlage, auf der zukünftige Restaurierungsarbeiten

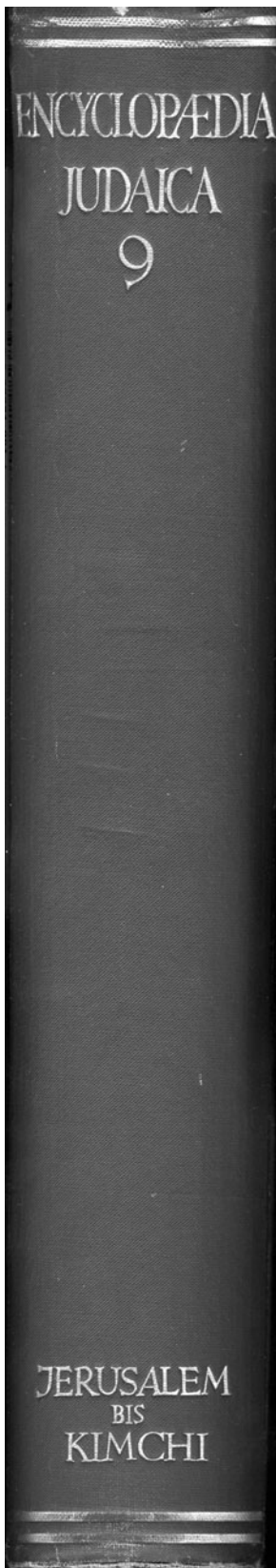
und Neufunde jeweils zeitnah verzeichnet werden können. nh

Am 25. und 26. November wird in den Räumen des Steinheim-Instituts das nunmehr fünfte **TextGrid-Nutzertreffen** stattfinden. TextGrid hat sich dem Aufbau einer virtuellen Forschungsumgebung für die Geistes- und Kulturwissenschaften verschrieben. Das TextGrid Laboratory stellt Werkzeuge insbesondere für digitale Editionen bereit, mit dem TextGrid Repository ist ein Langzeitarchiv für Forschungsdaten eingerichtet, in dem gespeichert, publiziert und recherchiert werden kann. Das Thema des Nutzertreffens sind Norm- und Metadaten, insbesondere zu Personen und Orten. Zudem wird in die Grundfunktionalitäten von TextGrid eingeführt. tk

Während der **Herbstakademie der Universitätsallianz Ruhr** (UA Ruhr), Nachwuchsförderprogramms Science-CareerNet Ruhr, bietet unser DARIAH-Team am 7. Oktober einen Workshop zum Thema *Digitale Forschungsdaten und Publikationsstrategien für Geistes-, Kultur und Sozialwissenschaftler/innen.*

Digitale Strategie im akademischen Bereich, Standards für digitale Editionen und Publikationen, Vorteile der systematischen Verwendung von Normdaten sowie digitale Werkzeuge zur Analyse, Visualisierung und Annotation von Forschungsdaten werden anhand der Projekte unseres Instituts von Thomas Kollatz, Harald Lordick und Beata Mache präsentiert. Die Nachwuchswissenschaftler bekommen auch die Möglichkeit, eigene Projekte aus der Perspektive des Workshop-Themas zu diskutieren. red





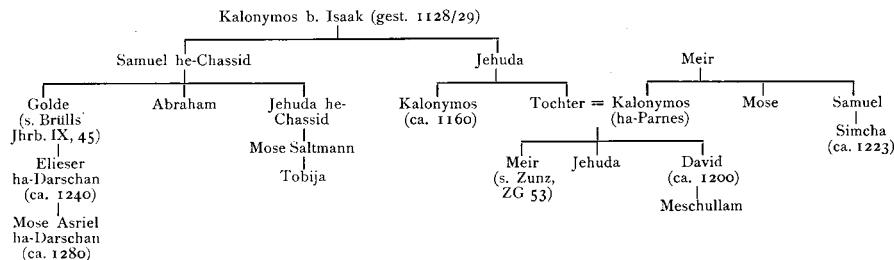
Vorrede (hrsg. von Steinschneider, Cat. Berlin I, 133) eine andere Übersetzung desselben Buches von R. Isaak **התקנה** (Aussprache und Bedeutung zweifelhaft), die kurz vorher entstanden war und vielleicht mit der anonymen handschriftlichen Übersetzung in Leyden (Cat. Nr. 6 und 15) identisch ist.

Dukes, Kobez al Jad V; *Carmoly*, La France Israélite 93; *Cat. Bodl.*, col. 766, 1575; *Steinschneider*, Cat. Leyden 50 f.; *idem*, Cat. Berlin I, 88 f.; *idem*, HU 332 f.; *HB VIII*, 68; *Neubauer*, REJ IX, 52; *Renan*, Ecrivains Juifs 461; *Gross*, MGWJ 1880, S. 60; *Gall. Jud.* 85 f., 245.

M. Z.

KALONYMOS BEN ISAAK DER ALTE AUS SPEYER, Talmudgelehrter und Rabbiner,

Enkel R. Eliesers des Großen aus Worms (s. Bd. VI, Sp. 466), Vater des Tossafisten Samuel des Frommen (he-Chassid) und Großvater des Jehuda he-Chassid, lebte in Mainz und Speyer im 11. und 12. Jht. K. verfaßte Erläuterungen zum Talmud und wird in Tossaf. (Chul 47b, s. v. **אבנא**) als maßgebender Dezisor angeführt. Er war wahrscheinlich Rabbiner in Mainz im J. 1096 (s. Mordechai, Pes., Seder Lel schel Pessach, Ende; Pardes, §§ 75, 88, 245, 290 und „Mazref la-Chochma“ 14) und flüchtete nach Speyer, wo er später als Rabbiner fungierte; er starb daselbst 1128 oder 1129. Nach dem Bericht von Zeitgenossen soll K., da sein Sohn Samuel bei seinem Tode noch zu jung war, die „Geheimnisse der Tora“ dem Kabbalisten Eleasar Chasan aus Speyer überliefert haben, damit dieser sie Samuel, wenn er großjährig geworden sei, mitteile; auch habe er ihn zu diesem Zwecke in die Lehre der Bußübungen für jede Sünde eingeführt. Vor seinem Tode äußerte er den Wunsch, in Mainz, neben seinen Eltern, begraben zu werden; da aber Speyer gerade vom Kaiser Lothar belagert wurde, stellte man die Leiche interimistisch in einem Sarg im Tauchbad (Mikwe) auf und brachte sie nach Aufhebung der Belagerung nach Mainz. K. wurde der Stammvater vieler Gelehrter, die einer Abzweigung der deutschen Kalonymiden nach folgender Geschlechtstafel angehören:



Azulai I, p. Nr. 4; *Conforte*, ed. Berlin 17b; *Or ha-Chajim*, Nr. 1174; *Zunz*, ZG 53, 192; *idem*, LG 108 u. 111; *M. Wiener*, MGWJ 1863, S. 163 f.; *Weiss*, Dor IV³, 250, 334, A. 1; *A. Epstein*, MGWJ 1895, 447 ff.; 1897, 39 ff.; *idem*, ha-Goren IV, 82 f.; *Freimann*, Einl. zu Maasse ha-Geonim, Berlin 1909, S. XXI; *Kamelhar*, Chassidim rischomim 22 f.; *Germ. Jud.*, s. v. Speyer.

F.

B. S.

KALONYMOS BEN JAKOB, Rabbiner der aschkenasischen Gemeinde in Jerusalem um die Mitte des 16. Jhts. Eine Anordnung des dortigen Rabbinats aus dem J. 1547 trägt an erster Stelle seine Unterschrift. K. wird von R. Josef Karo und R. Isaak Luria erwähnt. Luncz und Frumkin identifizieren K. mit dem aus einer Volkssage bekannten R. Kalonymos Baal ha-Ness, dessen Grabstätte am Fuße des Ölbergs gezeigt wird (vgl. L. A. Frankl, Nach Jerusalem; K. Schulmann, Chabazelet ha-Scharon; Jhrb. „Jeruschalajim“ ed. Luncz I). Andere Gelehrte identifizieren K. mit R. Kalman Haberkasten, dem Lehrer und Schwiegervater des R. Salomo Luria, der als Rabbiner und Jeschibaleiter in Lemberg, Ostrog und Brest-Litowsk wirkte.

Frumkin, Toledot Chachme Jeruschalajim I, 65, 97 ff., II, 146; *J. Kohen Zedek*, Schem u-Scheerit, in der Beilage zu Ozar ha-Sifrut V, 24-29; *Buber*, Anshe Schem 201, Nr. 499; *Biber*, Maskeret li-Gedole Ostroh 30; *Feinstein*, Ir Tehilla 22, 151.

M. Z.

H. H.

KALONYMOS BEN JEHUDA DER JÜNGERE

(hebr.: ha-Bachur), liturgischer Dichter, wirkte um 1100 in Mainz. Sein Vater ist vielleicht der Gesetzeslehrer Jehuda b. Kalonymos in Speyer (lebte um 1090); seinen eigenen Sohn, der ebenfalls Kalonymos hieß, nennt K. mit Eulogie in den Akrostichen einiger Dichtungen. Zeitgenossen von K. waren Eljakim b. Josef, Kalonymos b. Isaak und — in jungen Jahren — Isaak b. Schalom, der Großvater von Isaak „Or Sarua“. Die blutigen Ereignisse des ersten Kreuzzuges veranlaßten K. zur Abfassung von mindestens 17 Klagegesängen; seine Elegie auf die