

Ingrid Lohmann

Tora und Vernunft – Erneuerung der Religion als Medium der Verbürgerlichung in der jüdischen Aufklärung

(203:)

Zusammenfassung

Unter Verwendung neuen Quellenmaterials wird in ideen- und sozialgeschichtlicher Perspektive der Prozess bürgerlicher Modernisierung in der preußischen Judenschaft zur Zeit der Spätaufklärung in Berlin beleuchtet. Im Zentrum der Darstellung stehen zunächst die durch Änderung des Rechtsstatus entstandene, neue ökonomische Elite als Träger der jüdischen Aufklärung sowie Aspekte der um 1800 zu verzeichnenden Säkularisierungskrise. Sodann werden die zeitgenössischen ideologischen Auseinandersetzungen um die Interpretation der heiligen Schriften und die richtige Art der religiösen Unterweisung umrissen, ferner die Akzentverschiebungen aufgezeigt, die jüdische Aufklärer hier im Sinne einer Pädagogisierung bewirkten. Dabei bezieht sich die Darstellung verschiedentlich auf den Schulkampf, der zwischen etwa 1780 und 1830 Schauplatz für und wider Modernisierung und Säkularisierung war.

Schlüsselwörter: Europäische Aufklärung; Haskala; Berlin; Preußen; Judenschaft; Säkularisierung; Verbürgerlichung; Modernisierung der Erziehung und des Unterrichts; Erneuerung der Auslegung

Summary

Tora and Reason – Modernisation of Religion as a Means of Embourgeoisement within Jewish Enlightenment

Based on new, hitherto unpublished sources, the process of bourgeois modernisation within the Prussian Jewish community in Berlin during the period of late Enlightenment is being scrutinised, using the perspectives of social history and of the history of ideas. At the centre of this paper we find first of all the new economic elites as agents of Jewish Enlightenment, who came into existence as a result of changes in the legal status of Jews in Prussia; here, aspects of the secularisation crisis around 1800 come into play, too. Secondly the contemporary ideological conflicts surrounding the interpretation of the holy scriptures and the correct modes of religious teaching are addressed, including the shifting accentuations – in the sense of ‘pedagogisation’ - effected by the propagators of Enlightenment. Here the paper repeatedly refers to the ‚school wars’ in Prussia between 1780 and 1830 which were a scene of struggle pro and con secularisation and modernisation.

Keywords: European Enlightenment; Haskalah; Berlin; Prussia; Jewry; secularisation; embourgeoisement; modernisation of education and instruction; renewal of interpretation

(204:)

1 Einleitung

Die Erforschung von Minoritäten fristet in der pädagogischen Historiographie bisher ein Schattendasein. Dies gilt auch für die jüdische Bevölkerungsminderheit, so dass, blickte man

allein auf die Fragestellungen und Ergebnisse unseres Fachs, fast der Anschein entstehen könnte, als hätte es Juden in Deutschland vor der NS-Zeit nicht gegeben. So erwähnt der sonst sehr detaillierte Literaturbericht von NEUGEBAUER (vgl. 2005) für den Berichtszeitraum 1999 bis Jahresende 2004 Veröffentlichungen zur deutsch-jüdischen Bildungsgeschichte gar nicht, ebenso wenig kommt diese in Band III des *Handbuchs der deutschen Bildungsgeschichte 1800-1870* (vgl. JEISMANN/LUNDGREEN 1987) vor. Immerhin bringt der kürzlich erschienene Band II dazu ein Kapitel (vgl. NAGEL 2005). Diese Forschungsdesiderate zu beheben und die Geschichte von Minderheiten als Gegenstand Historischer Bildungsforschung zu erschließen, ist nicht allein eine Angelegenheit von Wissensvermehrung. Vielmehr geht es um die Erweiterung unseres Horizonts für gegenwärtiges und künftiges Zusammenleben. Mit Adolf MUSCHG (2006, S. 5) gefragt: Was wäre gewesen, wenn Berlin um 1800 „zum Ausgangspunkt einer ganz anderen Geschichte deutsch-jüdischen Zusammenlebens geworden wäre?“

Die vorliegende Darstellung stützt sich auf Ergebnisse eines abgeschlossenen DFG-Projekts, vor allem auf zwei in diesem Zusammenhang entstandene Quellensammlungen (CCN 2001; LV 2005¹). Sie enthalten ursprünglich in Deutsch, Jüdischdeutsch und Hebräisch veröffentlichte Texte, die überwiegend erst durch die Übersetzung und Neupublikation für die Forschung zugänglich geworden sind. Der erste Quellenband (vgl. CCN 2001) – mit Schulakten, Schulnachrichten, aus dem Handschriftlichen übertragenen Archivalien der vormaligen preußischen Kultusbehörden, Lehrbucheinleitungen, Zeitschriftenartikeln, Reformplänen, Gutachten, Rezensionen, Biographien usw. – dokumentiert die Geschichte der Freischule in Berlin: Ein Reformmodell, das von 1778 bis 1825 bestand und mal im Zentrum, mal im Windschatten der Auseinandersetzungen lag, die in der Berliner jüdischen Gemeinde um die Modernisierung von Kultus und Unterricht stattfanden. Diese Schule trug ganz entscheidend zur Verbreitung bürgerlicher Gesinnung und Erwerbsformen unter heranwachsenden Juden bei – und zwar weit über Berlin hinaus bis in benachbarte, vor allem auch osteuropäische Regionen. Der zweite Quellenband (vgl. LV 2005) versammelt programmatische Schriften zur Modernisierung der Erziehung und Bildung von jüdischen Aufklärern – Maskilim. Erscheinungsorte dieser Schriften (hier aus dem Zeitraum 1760 bis 1811) waren Amsterdam, Berlin, Breslau, Dessau, Frankfurt am Main, Leipzig, London, Posen, Prag, Preßburg, Wien u.a. Der Band enthält Texte, zum Teil in Auszügen, zu der im 18. Jahrhundert entstehenden, neuen Sicht des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft, zur Modernisierung der religiösen Erziehung, zur Bildung durch Schreiben- und Sprachlernen, zur Rezeption der zeitgenössischen philanthropistischen Pädagogik, ferner fiktionale Texte, Schulreden und Lehrbucheinleitungen.

Der folgende Artikel umreißt in ideen- und sozialgeschichtlicher Perspektive einige Aspekte der bürgerlichen Modernisierung und Säkularisierung zur Zeit der Spätaufklärung in Berlin. Ebenso wie in der christlichen Mehrheitskultur fand in der europäischen Judenschaft im 18. Jahrhundert eine tiefgreifende Transformation im Verhältnis von Religiosität, Bildung und Wissenschaft statt, an der jüdische Aufklärer maßgeblichen Anteil hatten. Diese Transformation war auch in Preußen bereits in vollem Gange, als Friedrich SCHLEIERMACHER 1799 seine *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* richtete (vgl. SCHLEIERMACHER 1799). Adressiert waren sie gerade auch an (205:) jene Kreise Aufgeklärter, mit denen SCHLEIERMACHER selbst in den Salons verkehrte, die Jüdinnen wie Henriette HERZ oder Rahel LEVIN VARNHAGEN führten. Diese Salons waren für ihre Gesprächskultur berühmt, die bestehende soziale und religiöse Schranken überschritt und eine neue Geselligkeit entstehen ließ (vgl. JANETZKI 1984; HERTZ 1991). Eine Zeitlang erschien es manchem Zeitgenossen sogar, als sei dadurch der künftige Fortbestand der Religion selbst gefährdet.

2 Bürgerliche Modernisierung und Säkularisierungskrise – Berlin um 1800

Berlin war zu Lebzeiten Moses MENDELSSOHNs intellektueller Mittelpunkt der jüdischen Aufklärungsbewegung – Haskala – geworden und zog Verfechter der bürgerlichen Emanzipation und „liberalen Denkungsart“ (KANT) aus ganz Europa an. In dieser Atmosphäre des Aufbruchs in eine neue Welt konvertierten zahlreiche Berliner Jüdinnen und Juden zum Protestantismus, einige zum Katholizismus, wie z.B., allerdings erst nach dem Tod des Vaters, MENDELSSOHNs Töchter. Ausgerechnet in der bis dahin sehr traditionstreuen Berliner Gemeinde gab es um 1800 geradezu eine „Taufepidemie“. Nicht wenige wandten sich der Philosophie SPINOZAS oder dem Deismus zu und galten damit als „indifferent“, was einem Verdammungsurteil ziemlich gleichkam. Der Riss zwischen der traditionstreuen Mehrheit der jüdischen Gemeinde und der schmalen Schicht von Modernisierern war, wie der Berater des preußischen Königs, Bischof EYLERT (1812, S. 746) konstatierte, „so arg geworden, daß man der jüdischen Nation, so wie sie jetzt im Ganzen genommen ist, nicht Unrecht thut, wenn man mit Ausnahme eines kleinen Theils derselben, von der ungleich größeren Anzahl behauptet, daß crasser Aberglaube und rohe Unwissenheit auf der einen, und Indifferentismus, Naturalismus und Deismus auf der andern Seite, ihr vorherrschender Charakter ist“. Eine Modernisierungs- und Säkularisierungskrise prägte die Epoche (vgl. MEYER 1980; HERTZ 1991, S. 239ff.; LOWENSTEIN 1994; FEINER 2001). Es war diese Krisensituation, die die Maskilim

zwar mit bewirkt hatten, deren Überwindung sie vor allem in der späteren Phase der Haskala aber auch anstrebten.

Eine Zeitlang spaltete das Projekt einer „natürlichen“ oder „allgemeinen Vernunftreligion“ die Meinungen. Geläuterte Religionsbegriffe, schrieb KANT (1798a, S. 59), erwachten jetzt nicht nur bei Katholiken und Protestanten, sondern auch bei den Juden, so dass „man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, BENDAVIDS, die Religion Jesu (vermutlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten (kann), dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanktioniert werden könnte, bemerklich machen würde“. Aber wie SCHLEIERMACHER auf protestantischer Seite lehnte auch MENDELSSOHN (vgl. 1783) den Verzicht auf historisch gewachsene Unterschiede zwischen Christentum und Judentum in Bekenntnis und individueller Frömmigkeit ab. Dagegen neigte der Fabrikant und Freischulgründer David FRIEDLÄNDER – ein Freund MENDELSSOHNs und Vorkämpfer für die rechtliche Gleichstellung – ähnlich wie Wilhelm von HUMBOLDT dem Projekt stark zu. Auf jüdischer Seite hatte dieses Projekt u.a. der von KANT zitierte Philosoph und Mathematiker Lazarus BENDAVID ins Spiel gebracht, (206:) der später, ab 1806, Direktor der Berliner jüdischen Freischule war. Verstärkt jedoch seit Beginn der „Emanzipation“ – mit dem *Edikt vom 11. März 1812 betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate* (vgl. Edikt ... 1812) wurden diese den christlichen Einwohnern rechtlich gleichgestellt – konzentrierten die meisten Maskilim, darunter durch die Art der Führung der Freischule, nicht zuletzt BENDAVID selbst, ihre Kräfte darauf, die Errungenschaften der Modernisierung zu stabilisieren und den Auflösungserscheinungen in der jüdischen Religionsgemeinschaft ein Ende zu setzen (vgl. exemplarisch CCN 2001, S. 622; KLEY 1814).²

Für das In-Gang-Kommen des Modernisierungsprozesses und die daraus erwachsene Säkularisierungskrise war neben den Aufklärungsprojekten der Maskilim (vgl. SCHULTE 2002; FREUDENTHAL 2005a) die sukzessive Veränderung des Rechtsstatus entscheidend. Sie betraf in Preußen zunächst eine sehr kleine Zahl reicher jüdischer Familien, allen voran die im Auftrag des Königs tätigen Münzentrepreneurs. Ihnen verlieh FRIEDRICH II. zwischen 1761 und 1786 ein Generalprivileg, das alle Rechte christlicher Kaufleute und Bankiers gewährte sowie die Aufhebung praktisch aller Restriktionen, denen die Wirtschaftstätigkeit der Juden bis dahin unterlag. Auch das *Allgemeine Landrecht* sah Erleichterungen für jüdische Kaufleute vor – unter der Bedingung, daß sie ihre „Handlungsbücher“ nicht in Jüdischdeutsch bzw. Jiddisch

führten, als Gewerbetreibende konzessioniert oder zum Christentum übergetreten waren (vgl. ALR 1794, Th. II, Tit. VII, §§ 585-590, 723, 987-989). Die dadurch in ihrer Entstehung begünstigte neue ökonomische Elite der Juden löste die alte, traditionalistisch orientierte Führungsschicht nach und nach ab. Nach der Wende zum 19. Jahrhundert setzte sich der neugewählte Berliner Gemeindevorstand zeitweilig aus reichen Modernisierern zusammen.

Um ein Beispiel für die praktischen Auswirkungen dieser rechtlichen Privilegien für die wirtschaftskräftige Minderheit zu geben: In Angelegenheiten der von ihnen gegründeten Freischule wandten sich David FRIEDLÄNDER und Isaac Daniel ITZIG nur anfänglich an die Gemeindeleitung, später stets an die königlichen Behörden (vgl. CCN 2001, S. 192ff., 253ff., 261ff., 335ff.). Die jüdischen Gemeinden verfügten zu dieser Zeit noch über eine eigene, rabbinische Gerichtsbarkeit und über rechtliche Autonomie, u.a. in Erziehungs-, Schul- und Religionsangelegenheiten. Dass die beiden Schulgründer ebenso wie ihrerseits die Behörden diese Autonomie unbeachtet ließen, ohne aus ihrer Sicht gegen bestehende Rechte zu verstoßen, hatte mit der einsetzenden allmählichen Hinwendung der staatlichen Verwaltung zu Schulanlässen zu tun (vgl. CCN 2001, S. 363ff., 414ff.) – aber eben auch mit dem veränderten Rechtsstatus der entstehenden jüdischen Wirtschaftsbourgeoisie (vgl. CCN 2001, S. 277f., 298ff., 314ff.). Diese setzte sich zunächst nur in einzelnen Fällen, im Vorfeld des Emanzipationsedikts jedoch mit wachsendem Nachdruck für die generelle Zuständigkeit der preußischen Verwaltung in Schul- und Unterrichtsangelegenheiten ein und hoffte auch in Fragen der Reform des Kultus auf Unterstützung der königlichen Behörden.

Auch als die neue *Preußische Städteordnung* (1808, vgl. §§ 24, 50) in Kraft trat, wurde wiederum nur einer Minderheit das Bürgerrecht gewährt, während die Mehrheit sich bis auf Weiteres mit dem in sich abgestuften Status von Schutzjuden begnügen musste. Längst bestanden zwischen Angehörigen der Wirtschaftsbourgeoisie jüdischen und christlichen Glaubens weit mehr kulturelle und mentale Gemeinsamkeiten untereinander als zu den unteren ökonomischen Klassen der jeweiligen Glaubensrichtung und ihren traditionell-religiösen Repräsentanten (vgl. exemplarisch CCN 2001, S. 278-292). Privilegiertes Rechtsstatus und die Verfügung über entsprechende Finanzmittel brachten für die (207:) neue ökonomische Elite Entscheidungsbefugnisse und sonstige Handlungsspielräume mit sich, die genutzt werden konnten, um den Prozess wirtschaftlicher und kultureller Modernisierung auch gegen den Widerstand der in Tradition und Herkommen verharrenden Bevölkerungsmehrheiten weiter voranzutreiben und reformfreudige Intellektuelle zu kooptieren.

Bei alledem blieb eine Ungleichstellung der Konfessionen trotz des Emanzipationsedikts von 1812 bestehen und trug zuvor schon zum frühen Ende des Projekts einer allgemeinen

Vernunftreligion bei. Während nämlich die christlichen Religionsgemeinschaften staatlich als öffentliche allgemeine anerkannt waren, gewährte das ALR der jüdischen Religionsgemeinschaft nur den Status einer erlaubten und tolerierten Privatgesellschaft. Für die Entwicklung des Schulwesens im 19. Jahrhundert erwachsen daraus weitreichende Folgen, u.a. durch Verhinderung gemeinsamer Beschulung sowie Absonderung jüdischer Religionsschulen (vgl. ALR 1794, Th. II, Tit. XI, §§ 1-6, 17, 20; CCN 2001, S. 849ff., 933ff., 1030ff., 1213ff., 1282ff.).

Wenn es auch Spannungen zwischen den oft aus keineswegs wohlhabenden Verhältnissen stammenden Maskilim und der neuen Wirtschaftsbourgeoisie gab (vgl. I. LOHMANN 2001, S. 31f.), so unterstützte diese doch die Bestrebungen der Maskilim zur kulturellen Erneuerung sowohl finanziell als auch ideell. Wie auf protestantischer Seite waren Mitglieder der jüdischen ökonomischen Elite aber auch selbst aktiv im aufklärerischen Sinne tätig. Folgt man FRIEDLÄNDERS (vgl. 1812) Einteilung der Problemkreise, so ging es dabei um

- die Umbildung des Kultus in der Synagoge durch Einführung von Gesang und Orgel, Predigten in deutscher Sprache, Konfirmation nach protestantischem Vorbild (in Berlin etwa ab 1810);
- die Gründung moderner Schulen nach dem Vorbild der Berliner Freischule (ab 1778, vgl. CCN 2001) in verschiedenen deutschen Ländern; in diesen Schulen wurde ein der Aufklärungsphilosophie gemäß reformierter Religionsunterricht mit Sprachunterricht und säkulareren Lehrinhalten kombiniert (für einen Überblick vgl. ELIAV 2001, S. 91-182);
- die Reform des Erziehungswesens überhaupt, z.B. durch Gründung von *Gesellschaften* für die Wiederbelebung der hebräischen Sprache und Dichtung, durch Propagierung des Verzichts auf Jüdischdeutsch und des Erlernens der deutschen Sprache, Bekämpfung der polnischen talmudischen Wanderlehrer und der Winkelschulen, Verbesserung der Erwerbsmöglichkeiten etwa im Handwerk, Verbreitung der Reformprogrammatik mittels neuer Lehrbücher und aufklärerischer Zeitschriften wie *Ha-Measef* (Der Sammler, 1783-1811) und *Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation* (1806–1837, 1845-1848) – wobei letztere sich, mit Blick auf Rolle und Selbstverständnis jüdischer Frauen im Umfeld der erwähnten Salons, besonders der Ausformung eines neuen Bilds der jüdischen Frau und einer „unserer frivolen Zeit“ entgegenwirkenden Reform der Mädchenerziehung widmete (SALOMON 1806, S. 374; vgl. WILL 2002).

Element von herausragender Bedeutung für die Erziehungsreform der Haskala war die Übersetzung der Tora und anderer Schriften der hebräischen Bibel ins Deutsche. Zentrale Figur in

diesem von zeitgenössischen Rabbinern anfänglich heftig bekämpften Vorgang – „[u]ngefähr im J. 1757 verbot der Oberrabbiner in Berlin das Lesen aller deutschen und lateinischen Bücher bei Strafe des Bannes“ (NICOLAI 1809, S. 574) – war Moses (208:) MENDELSSOHN. Seine Übersetzung der Tora ins Deutsche, in hebräischen Buchstaben gedruckt, lag 1780/83 vor (vgl. dazu BEHM 2002, S. 157ff.). Weitere Übersetzungen, u.a. von FRIEDLÄNDER (vgl. 1788), folgten. Im Zentrum der Aufmerksamkeit „stand anfangs die Pentateuchübersetzung, an der MENDELSSOHN zwischen 1774 und 1776 arbeitete. Die Arbeit am Kommentar, dem sogenannten *Biur*, wurde zu einem Gemeinschaftsprojekt mehrerer Maskilim. Aus diesem ging die zweite Generation der Haskala hervor, die auch noch nach MENDELSSOHNs Tod ihre Arbeit fortsetzte, indem weitere biblische Bücher nach MENDELSSOHNs Methode einer rationalistischen Schrifterklärung übersetzt und kommentiert wurden. Zu dieser zweiten Generation zählten maßgeblich Autoren wie Isaak EUCHEL, Aaron WOLFSOHN und Joel Brill LOEWE. Ihre Schriften wurden hauptsächlich in der *Orientalischen Buchdruckerei* verlegt und fanden durch die Buchhandlung der Freischule auch überregionale Verbreitung“ (U. LOHMANN 2006, S. 4). Ein weiteres Vorhaben war die von Moses Hirsch BOCK und David FRÄNKEL geplante deutsche Ausgabe des gesamten Tanach.³ BOCK war promovierter vormaliger Lehrer am Berlinisch-Cöllnischen Gymnasium zum grauen Kloster und Leiter einer jüdischen Knaben- und einer Mädchenschule, FRÄNKEL ebenfalls promovierter Mitherausgeber der Zeitschrift *Sulamith*. Es erschienen jedoch nur *Die fünf Bücher Mose* (1815, vgl. CCN 2001, S. 853) in der Übersetzung MENDELSSOHNs, nun erstmals in lateinischen Buchstaben, in Berlin in Kommission bei Friedrich NICOLAI. Eine bis heute gängige, vollständige deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel in lateinischen Buchstaben veröffentlichte erst Leopold ZUNZ (vgl. 1837). ZUNZ war Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* sowie der 1826 eröffneten Berliner Gemeindeschule, die bis 1942 bestand. Die Gründung der Gemeindeschule – als Nachfolgeeinrichtung der Freischule und der *Talmud Tora* als traditioneller Religionsschule der Gemeinde – war Indiz für ein gewisses Ende der Modernisierungs- und Säkularisierungskrise (vgl. CCN 2001, S. 1098-1171, 1175-1212, 1239-1282).

3 Erneuerung der Auslegung

Selbst zu denken, anstatt dem Urteil anderer Folge zu leisten, und die Sprache der „heiligen Urkunden“ zu verstehen, anstatt auf die Auslegung der Gelehrten angewiesen zu sein, waren

für KANT (1798b, S. 354) Bedingungen „einer allgemeinen Verbesserung“ durch Aufklärung. In ähnlichem Sinne schrieb während einer Reise in Spanien Wilhelm von HUMBOLDT (1799, S. 299, 302) an seinen „liebe[n] Freund“ FRIEDLÄNDER, er habe dort „eigenes Nachdenken über die Gegenstände der religiösen Tradition“ als „Symptom“ einer beginnenden Aufklärung allgemein verbreitet gefunden. Die Auffassung von der Notwendigkeit des Selbstdenkens für den sittlichen Fortschritt des „Menschengeschlechts“ war bekanntermaßen das Credo der Aufklärung und inspirierte Reformen der Erziehung und des Unterrichts bis ins 19. Jahrhundert hinein. Über die damit angestrebte „bürgerliche Verbesserung“ gab es sehr wohl auch Austausch und Übereinstimmung zwischen christlichen und jüdischen Aufklärern – LESSING und Aron GUMPERTZ, KANT und Marcus HERZ, Christian Wilhelm von DOHM und MENDELSSOHN, HUMBOLDT und FRIEDLÄNDER sind Beispiele dafür (vgl. I. LOHMANN 1992, 1996a, 1998; BEHM 2002; U. LOHMANN 2002a; WOLFF 2004; mit einer neu entdeckten, frühen Quelle FREUDENTHAL 2005b). (209:)

Weniger geläufig ist, dass Forderungen nach Selbstdenken und Vernunftgebrauch zentrale Topoi auch der Haskala waren, und zwar unabhängig von der späteren, intensiven Rezeption KANTScher Schriften durch die Maskilim. Nicht wenige von ihnen teilten mit ihrer Ablehnung des „Rabbinismus“ und der vom Talmud hergeleiteten „Zeremonialgesetze“ KANTS Verdikt, demzufolge die jüdische Religion, wie sie sich der zeitgenössischen Kritik darstellte, keine Moralität oder Gesinnung kenne, sondern nur äußerliche Observanz von Gesetzesvorschriften. MENDELSSOHN trat mit seiner Zeitschrift *Qohelet Musar*, Moralprediger (1757), und später vor allem mit *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* an, hierüber eines Besseren zu belehren und die Erneuerbarkeit jüdischer Frömmigkeit auf der Grundlage „vernünftiger Gesinnungen“ zu erweisen (vgl. MENDELSSOHN 1783, S. 40ff.; KANT 1794, S. 169f.; 1798, S. 56ff.; BEHM 2002, S. 115-133).

Es gibt jedoch noch weitere Schriften, die zeigen, dass die Haskala im sozialhistorischen Entstehungskontext des modernen europäischen Bürgertums eigenständige Ansätze zur aufklärerischen Forderung nach „Selbstregierung“ in Sachen der Religion und Moral hervorbrachte (vgl. LV 2005, S. 31, 290, 392, 432, 447 und passim zum Wandel des Regierungsbegriffs in diesem Zusammenhang). Hierbei lassen sich grob zwei Positionen unterscheiden:

- Erneuerung der Religion mit *Rekurs vorwiegend auf die hebräische Bibel* in landessprachlicher Übersetzung und Kommentierung sowie auf die *Mischna* („mündliche Lehre“, in Hebräisch verfasste Grundschrift des Talmud, Endredaktion: 2. Jh.),

- Erneuerung der Religion mit *Rekurs vorwiegend auf den Talmud* mit Schwerpunkt auf der *Gemara* (Hauptteil des Talmud, überwiegend in Aramäisch abgefasste Erklärungen und Kommentierungen der Mischna, Endredaktion: 2.-5. Jh.).⁴

Allerdings verbietet es sich, entlang dieser Unterscheidung allzu schematisch in Traditionalisten und Modernisierer einzuteilen. Denn zum einen gab es zwischen diesen beiden Positionen vielfältige Varianten, zum anderen kam es vor, dass Maskilim von der einen zur anderen wechselten. Und schließlich stellte die erwähnte Gemeindeschule eine Art institutionalisierten Kompromiss zwischen ihnen dar. – Bei keiner dieser beiden Positionen ging es übrigens um Assimilation.

Zwei Autoren, die eher der erstgenannten Position zuzurechnen sind und dennoch das Variationsspektrum exemplarisch verdeutlichen, sind MINDEN (vgl. 1760) und WESSELY (vgl. 1775). Charakteristisch für beide sind die Forderungen nach Auslegung der Tora gemäss dem „einfachen Wortsinn“, und zwar unter Bezug auf die Sitten des Landes (*derech erez*) sowie nach Verbreitung von Sprachbeherrschung im Deutschen *und* Hebräisches. Das frühe hebräisch-deutsche Wörterbuch *Sefer milim le-eloha*, Buch der Wörter Gottes, des Gelehrten Jehuda Leib MINDEN, der um 1760 vermutlich in Berlin lebte, enthält eine Sammlung der Wörter, „die zum Verständnis der Schrift nach ihrem Wortsinn nützlich sind, nach alphabetischer Ordnung, mit Erklärung in deutscher Sprache in äußerster Kürze“, ferner Erläuterungen einzelner Wortwurzeln, Belege aus der heiligen Schrift und Interpretation zweifelhafter Schriftstellen (MINDEN 1760, S. 181). Alle, die „die Vernunft lieben“, ruft MINDEN (1760, S. 182) zur Besinnung auf die frühen Rabbinen, jene Meister aus alter Zeit auf, die lehrten, dass trotz kompliziertester anderer Auslegungsmöglichkeiten „kein Schriftvers seinen Wortsinn verliert“. Die Bemühung um Erklärung und Kommentierung der Bibel nach dem einfachen „Wortsinn der Schrift“ steht für MINDEN im Zentrum, die übrigen im Talmud erschlossenen Bedeutungsschichten werden dagegen (210:) ausdrücklich fortgeschrittenen Studien vorbehalten, sie seien für Anfänger ungeeignet – eine Sicht, die als didaktischer Grundsatz 70 Jahre später etwa auch in der Gemeindeschule, in welcher talmudische Studien erst in den oberen Klassen vorgesehen waren, Geltung erhielt.

Als Problemlage, die ihn zu seiner Schrift veranlasste, benennt MINDEN „die Beschwerden von vielen der Söhne unseres Volkes, die murren über die Bibellehrer, daß sie die Kinder der Söhne Israels straucheln machen, bevor sie das Böse zu verabscheuen und das Gute zu wählen wissen“ (MINDEN 1760, S. 181). Beim Versuch, den Kindern die Tora in deutscher Sprache zu erklären, scheiterten die Kinderlehrer wegen mangelnder Kenntnis der „Wege der heiligen Sprache“ und sagten den Schulkindern „sinnlose Worte“, so daß „auch sie, was das Ohr hört,

nachplappern und murmeln, ohne daß ihr Herz bei ihnen ist, bis der Knabe groß wird und von selbst nachdenkt oder [...] alt wird in seiner Torheit“ (ebd.). Viele Maskilim teilten MINDENS Kritik daran, dass sich die Elementarlehrer auf ältere, nun für unpassend erachtete jüdischdeutsche Worterklärungen stützten und damit „die lieblichen Worte der Tora durch die Sprache der Stammer“ (ebd.) verdürben. Aufgrund solcher Überlegungen übertrug später MENDELSSOHN die Tora, wie erwähnt, ins Deutsche, nicht zuletzt jedoch auch, weil christliche Bibelübersetzungen als unzureichend und irreführend galten.

Die geforderte Rückbesinnung auf den Wortsinn der Tora hatte für MINDEN eine doppelte Funktion. Zum einen Einwirkung auf Empfindung und Gemüt durch Verständlichkeit der Auslegung: Hierzu war „die Langsamkeit der Kinder und des übrigen Volkes“ (MINDEN 1760, S. 182) in Rechnung zu stellen, damit ihnen die heilige Schrift auch ohne Hilfe eines Dritten zugänglich werde. Zum anderen ging es um Erhalt bzw. Wiederherstellung der moralischen Orientierungsfunktion der Tora angesichts des Wandels der Lebensverhältnisse, der „täglich neu“ entstehende Bedeutungen mit sich brachte (a.a.O., S. 183).

Die Beschränkung der elementaren Unterweisung auf die Auseinandersetzung mit dem einfachen Wortsinn war allerdings in zweifacher Hinsicht ein heikles Unterfangen. Denn erstens wurde damit praktisch das gesamte talmudische Schrifttum und mit ihm die Fülle der talmudischen Auslegungen zumindest für den in Rede stehenden Kontext hintangestellt: Ausdrücklich bittet MINDEN seine Leser, ihm dies nicht als „Sünde“ anzurechnen (zu diesem Zweck war die Zustimmung der Rabbiner von Berlin und Halberstadt zu seinem Buch hilfreich). Zweitens wurde damit die Lehrtätigkeit all jener tendenziell abgewertet, die nur über die nun als mangelhaft kritisierten Kenntnisse und Fertigkeiten verfügten. Und tatsächlich war der Aufschwung, den die Haskala in Berlin und anderen Orts im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts nahm, von wachsender Polemik jüdischer wie christlicher Aufklärer gegen die häufig aus Polen stammenden talmudischen Wanderlehrer begleitet, die in den Städten der Kurmark und in Berlin als Schächter tätig waren und daneben ihren Lebensunterhalt mit religiöser Unterweisung der Kinder fristeten (vgl. CCN 2001, S. 183, 311, 348, 365, 374, 754f., 758, 764 und passim). Von ihnen war nun die Rede als „schwärmerischen Heiligen“ mit ihren „andächtigen Grillen“, die „trockenste Subtilitäten“ in „spitzfindiger Kasuistik“ zur Begründung „unvernünftiger Gebräuche und wahrer Lächerlichkeiten“ aus dem Talmud herleiteten.⁵ (211:)

4 Ein Programm zur Bildung der jüdischen Nation

In der rabbinischen Praxis der Schriftinterpretation gibt es vier Auslegungsebenen, die neben der einfachen Erklärung des Wort- bzw. Schriftsinns (*peshat*) allegorische Interpretationen (*remes*), homiletische Erörterungen des erbetenen Schriftsinns (*derash*) und mystische Interpretationen des verborgenen Sinns (*sod*) umfassen. Zusammengenommen werden sie mit dem Akronym *pardes* (Garten, Paradies) bezeichnet (vgl. MENDELSSOHN 1771; VAN DER HEIDE 1983; OUAKNIN 1990, S. 104ff.).

Eine weitreichende Auseinandersetzung damit führte der Sprachforscher und Schriftsteller Hartwig WESSELY in seinem Programm zur Bildung der „gesamten jüdischen Nation“ (vgl. WESSELY 1782a). WESSELY stammte aus einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie, wuchs in Hamburg und Kopenhagen auf, erhielt eine Ausbildung in altorientalischen und modernen Sprachen und studierte unter Anleitung des namhaften Rabbiners Jonathan EYBESCHÜTZ in dessen Altonaer Jeschiwa den Talmud. Er war zeitweilig Repräsentant eines Bankhauses in Amsterdam, lebte danach in Berlin und gehörte dort dem Kreis um MENDELSSOHN an. WESSELYS vier 1782-1784 erschienene *Sendschreiben* wertet SIMON (1953, S. 42) als „das erste systematische Buch über die moderne jüdische Erziehung“. Das *Erste Sendschreiben* unter dem Titel *Divrei Shalom we-Emet*, Worte des Friedens und der Wahrheit, wurde ins Niederländische, Französische und Italienische sowie von FRIEDLÄNDER ins Deutsche übersetzt und dadurch weiteren Kreisen des an Aufklärung interessierten europäischen Publikums bekannt (in: CCN 2001, S. 164-186).⁶ Von Seiten einiger Rabbinen wurde WESSELY aufgrund dieser Schriften die Verbannung angedroht; sie konnte jedoch mithilfe FRIEDLÄNDERS und Isaac Daniel ITZIGS, der seinen Vater Daniel ITZIG, den Münzentrepreneur und Hofbankier sowie Oberältesten der jüdischen Gemeinde um Intervention gebeten hatte, abgewendet werden.

In seiner Schrift *Masechet avot im perush jen levanon*, Sprüche der Väter mit Kommentar Wein des Libanon, plädiert WESSELY (1775, S. 47) zunächst – ähnlich wie MINDEN – für die Rückbesinnung auf die in antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen rabbinischen Quellen gepflegte „Weise des klaren Wortsinns“. Verbunden wird dies mit eingehenden Berufungen auf „unsere Altvorderen“, die WESSELY als Vorbilder und Bürgen für das neue Streben nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Vernunft und Moral nennt. Dies war einerseits eine Reverenz,

mit der er die traditionellen Intellektuellen für seine Auffassung einzunehmen suchte. Andererseits kritisiert er jene Talmudisten, denen es an der für wahre Religionskenntnis nötigen Fähigkeit mangle, aus den Quellen selbst zu schöpfen: Hierfür fehle es ihnen allein schon an Sprachbeherrschung. Aber gerade sie – die verloren gegangene Fähigkeit zur genauen Analyse der Sprachwurzeln, die Fähigkeit, „zwischen Wurzel und Wurzel zu unterscheiden“ (WESSELY 1775, S. 46) – ist aus WESSELYS Sicht essentiell für die Erhaltung und Erneuerung jener Werte.

Damit deutet sich der Angriff auf das Auslegungsmonopol der zeitgenössischen Rabbiner und Talmudgelehrten bereits an, als welcher, anfänglich wohl zu WESSELYS Überraschung, seine Schriften verstanden wurden. Tatsächlich geht er einen Schritt weiter als MINDEN, indem er die Erneuerungsarbeit nicht nur bei der hebräischen Bibel ansetzt (dass deren Auslegung sträflich vernachlässigt werde, war ein Vorwurf, den viele Maskilim erhoben). WESSELY zielt vielmehr auf die Erneuerung der Auslegung auch der talmudischen Schriften selbst: „Wenn wir von ihrem Wasser trinken, wollen wir genau so zwischen Wasser und Wasser unterscheiden, wie wir es mit den Heiligen Büchern gemacht haben“ (WESSELY 1775, S. 47). Damit war der Kampf um die Köpfe auf allen Ebenen erklärt. (212:)

Mit *Wein des Libanon* präsentiert WESSELY einen eigenen Kommentar des Mischna-Traktats, dessen Thema die für die Aufklärung zentrale Frage der Sittenlehre ist. Darin legt er besonderen Wert darauf, zwar an die Methode der Alten anzuschließen, aber dennoch *neue* Wege der Erklärung und Kommentierung zu beschreiten. Er gehöre „nicht zu den Abschreibern“, die viele Worte machten, ohne dass „daraus ein Nutzen erwüchse, weil es nahezu allen Lesern bekannte Lehren und alle Moralbücher voll von diesen Dingen sind“ (WESSELY 1775, S. 49). In der Einleitung werden die Bedingungen erläutert, die bei der Auslegung der Schriften nach der Weise „unserer Väter und Meister“ zu beachten seien: Die Wendungen der Schrift müssten aus ihr selbst heraus verstanden werden; ebenso seien die Gleichnisse der Schrift aus ihr selbst heraus auszulegen; es müsse über den tieferen Sinn der Gleichnisse nachgedacht werden; die Worte der Schrift seien „nach dem klaren Wortsinn zu erklären“ (a.a.O., S. 53); die Kommentare seien auf anerkannte theoretische Grundsätze zu stützen, nicht auf zweifelhafte oder wunderliche; in die Auslegung der Schrift müsse die Hochschätzung ihrer weiterreichenden Bedeutung einfließen; der Kommentar habe Zusammenhang, Ordnung und Klarheit der Interpretationen zu bewerkstelligen, und zwar wiederum durch Orientierung am Wortsinn (*peshat*); die Bestandteile der Mischna seien widerspruchsfrei auszulegen; der Kommentator müsse mit Herz und Seele sprechen, „um ein nützlicher Lehrer zu sein“ und „reine Einsichten ins Herz des Lesers“ bringen zu können (a.a.O., S. 55); und

schließlich sei der Kommentar aus genauer Kenntnis der Bedeutung der Sprachwurzeln zu schöpfen, um die Tiefe der *Mischnajot* zu erhellen.

WESSELYS Grundsätze für die Schriftauslegung weisen unverkennbar den Rekurs auf das talmudische Auslegungsverständnis auf, schränken es aber zugleich ausdrücklich ein: „Es muß nicht gesagt werden, daß es unangemessen ist, ihre [der Mischna] Worte auf fernliegende Weise zu erklären, etwa nach dem homiletischen (*derash*) und andeutenden (*asmachta*) Schriftsinn“ (a.a.O, S. 54). Dass WESSELY als Sprachgelehrter und Dichter für den Verzicht z.B. auf allegorische Textauslegung plädiert hätte, ist getrost auszuschließen. Hier ging es vielmehr darum, zeitgenössische Praktiken infrage zu stellen und neuen Geltung zu verschaffen.

Mit der Hinwendung der Schriftauslegung zum „einfachen Wortsinn“ als dem, der „am leichtesten zu begreifen ist“, wurde von verschiedenen Maskilim hervorgehoben, dass die Auslegung der Tora nach der Art der Weisen seit jeher „auf rationale Grundsätze gegründet“ gewesen sei (CCN 2001, S. 35, 182); dazu beriefen sie sich u.a. auf die dreizehn Regeln des antiken Rabbi JISCHMAEL, der für die Bibelauslegung den Grundsatz aufgestellt hatte, die Tora rede in der Sprache der Menschen. In der Frühphase der Haskala wurde die traditionelle Unterweisung, die Bibel und *peshat* nur am Rande streifte, um alsbald zu Talmud und allegorischen sowie homiletischen Schriftauslegungen (*remes*, *derash*) überzugehen, noch maßvoll kritisiert: „alle diese Erklärungen sind Worte des lebendigen Gottes“, „die einen wie die anderen“ (MENDELSSOHN 1771, S. 184; CCN 2001, S. 271). In der späteren Phase der Haskala fiel sie zunehmend schärferer Kritik anheim: Sie bewirke die Fortdauer von „Unverstand“ und „Unvernunft“ (CCN 2001, S. 327, 395f., 466f., vgl. S. 183). Gegen vorfindliche Auslegungs- und Unterweisungspraktiken wurde nun kräftig polemisiert, daß ihnen ein „unseliger Hang zum Uebernatürlichen und Wunderbaren“, „Spitzfindigkeit“ und „Haarspaltereien“ eigen seien (CCN 2001, S. 74, 189, 263 und passim; zur Tradition der Textauslegung im übrigen BROCKE 1972; DEXINGER 1987; DOHMEN/STEMBERGER 1996; PETUCHOWSKI 1982). (213:)

5 Schulkampf

Chronologie und Indizien deuten auf einen aus solcher Konkurrenz um Deutungshoheit entstandenen, früh einsetzenden Schulkampf hin, wie er in den folgenden Jahrzehnten immer wieder, z.B. 1809/10 zwischen der traditionellen Gemeindeschule Talmud Tora und der Freischule aufflammte (vgl. CCN 2001, S. 583ff.) und der noch weitgehend unerforscht ist:

1775 stiftete der Münzentrepreneur und Hofbankier Friedrichs II., Veitel Heine EPHRAIM, in Berlin eine talmudische Lehranstalt, das EPHRAIMSche Stift.⁷ Im selben Jahr brachte WESSELY in Berlin seinen Kommentar *Wein des Libanon* heraus. 1778 wurde mit finanzieller Unterstützung eines weiteren Münzentrepreneurs und Hofbankiers Friedrichs II., Daniel ITZIGS, die Freischule gegründet.⁸ Ausgerechnet 1783, als das EPHRAIMSche Stift seinen Betrieb aufnahm, erschien – erstmals nach angeblich bereits fünfjährigem Betrieb der Freischule, der bis dahin anscheinend in größter Stille vor sich gegangen war und so gut wie nicht dokumentiert ist – eine gedruckte *Nachricht von dem gegenwärtigen Zustand, bisherigen Fortgang, und eigentlichen Endzweck der Freyschule (Hevrat Hinuch Ne´arim) zu Berlin; wie auch Erklärung des Instituts, unter welchen Bedingungen es gesinnt sey, von ihrem ersten Plan abzugehen und den Unterricht ausgebreiteter und nützlicher zu machen* (Nachricht 1783, vgl. I. LOHMANN 2001, S. 36ff.). Es wurde angekündigt, dass, sofern genügend Spenden zusammenkämen, der Unterricht über den bisherigen Kreis der Lehrgegenstände hinaus – „Bibel nach der deutschen Übersetzung“ (WESSELY 1782b, S. 191), Grammatik des Hebräischen, Lesen und Schreiben der deutschen und französischen Sprache, Rechnen, Geographie und Zeichnen – ausgedehnt werden solle: Auf die Gesetze nach den sechs Ordnungen der Mischna oder nach Jacob ALFASIS *Sefer Ha-Halachot*, Buch der Gesetze (11. Jh.), sowie auf Unterricht in rabbinischen Entscheidungen nach MAIMONIDES und Josef KAROS *Schulchan Aruch*, Der gedeckte Tisch (16. Jh.).

Es hat den Anschein, als sollte die geplante Aufnahme talmudischer Studien in diesem (aus streng traditionalistischer Sicht immer noch bescheidenen) Umfang der Konkurrenz entgegenwirken, die der Freischule und der sie tragenden *Hevrat Hinuch Ne´arim*, Gesellschaft für Knabenerziehung, nun durch das EPHRAIMSche Stift drohte – einer Konkurrenz um Hegemonie, um die Richtung der Erneuerung der Religion und um Anerkennung und Unterstützung der Gemeindemitglieder. Dies erklärt jedenfalls den ins Auge springenden Hinweis WESSELYS (1782a, S. 191), dass sich unter den Freischulabsolventen „auch Studierende der Mischna und des Talmuds (befinden), auch darin sind sie erfolgreich“. Fraglos war es die Religions-, Erziehungs- und Unterrichtsauffassung der Freischule, an deren theoretischer Fundierung WESSELY mitwirkte und die er mit seinen Schriften propagierte: „Auch über dieses Institut riß man anfangs den Mund auf, es war in den Augen einiger, als führte seine Gründung zum Bruch mit der Tora und zur Aufgabe des Glaubens“ (ebd.). Über die Gegner schrieb er wenig freundlich: Es „ist ganz einfach: wer nicht versteht, in der Bibel und in der Mischna zu lesen und keine Sprache kennt, um in einem der Bücher, die nach Art des Landes verfaßt sind, zu lesen – womit sonst soll dieser seine Zeit verbringen, als sitzend, Unsinn und

Worte ohne Bedeutung redend, sein Sitzplatz ist *im Kreise der Spötter!*“ (a.a.O., S. 189, mit Bezug auf Ps. 1,1).

Für weitergehende Untersuchungen auch der nachfolgenden Entwicklung des Religionsunterrichts schlägt Uta LOHMANN (2002b, S. 161) drei Phasen mit differierenden gesellschaftlichen, politischen und administrativen Rahmenbedingungen vor: Auf die Phase (214:) der *Haskala* im späten 18. Jahrhundert folgte die der *bürgerlichen Emanzipation* bis etwa in die 1820er-Jahre und darauf die der *jüdisch-bürgerlichen Identitätsfindung*. Dieses Phasenmodell eignet sich als Ausgangspunkt für eingehendere Analysen jenes als Schulkampf ausgetragenen „Kulturkampfes“ (FEINER), der hier nur angedeutet werden konnte. In die letztgenannte Phase fällt die Gründung der Gemeindefachschule (1826), die 1835 um eine Abteilung für Mädchen ergänzt wurde. Nunmehr maßgebliche Autoren, wie z.B. Peter BEER (vgl. LV 2005, S. 116ff., 444ff., 455ff., 469ff.) oder Baruch AUERBACH (vgl. CCN 2001, S. 1192ff.) übernahmen Anstöße aus den früheren Phasen und führten die Modernisierung fort; sie repräsentierten zugleich aber ein neues Zeitalter, für das die Linien der alten Auseinandersetzungen bereits der Vergangenheit angehörten. Modernisierung und Säkularisierung erhielten im 19. Jahrhundert eine neue Dynamik, auch durch die Ausdifferenzierung und Konsolidierung neuer weltanschaulich-religiöser Richtungen innerhalb der Judentum, wie das liberale Judentum und die Neo-Orthodoxie. Daran, dass die Prozesse der Verbürgerlichung bei den Juden schließlich so rasch und umfassend verliefen wie in keiner anderen Gruppe der deutschen Bevölkerung (vgl. MOSSE 1985; KAPLAN 1991; MEYER 1996; HOFFMANN 2001), hatten alle Seiten Anteil. Das Ergebnis der vorausgegangenen Prozesse einer „Verjüngung“ der jüdischen Kultur war, wie VOLKOV (1991, S. 607) resümiert, gemeinschaftliches Produkt aller deutschen Juden: „Die Reformbewegung und die Neo-Orthodoxie, sogar die Orthodoxie selbst, waren an derselben Unternehmung beteiligt“.

6 Ausblick

Die Analyse der sozialen und diskursiven Wandlungsprozesse in der *Sattelzeit* (KOSELLECK) bildet nach wie vor den Schlüssel für das Verstehen der Moderne. Darin liegt die Relevanz nicht nur der ideen- und sozialgeschichtlichen Erforschung der europäischen Aufklärung insgesamt, sondern auch der darin eingebetteten *Haskala*. Zur Zeit allerdings steht unser Wissen über wechselseitige Einflüsse zwischen modernen Erziehungsauffassungen christlicher und jüdischer Provenienz – erst recht über die eigenständigen Wurzeln der letzteren im Talmud, in der Philosophie des MAIMONIDES (1135-1204) oder der Sprachlehre David KIMCHIS (ca.

1160-1235) –, über die Bedeutung der Haskala für die zeichen- und bildungstheoretischen Auffassungen an der Wende zum 19. Jahrhundert wie auch über die Rolle protestantischer Kirchen- und Schulmänner, die in der preußischen Verwaltung mit jüdischen Kultus- und Schulangelegenheiten befasst waren, bestenfalls am Anfang.

Anmerkungen

¹ Band 1 (vgl. CCN 2001) sowie Band 6 (vgl. LV 2005) der Schriftenreihe „Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland (JBGD)“, die die Autorin zusammen mit den ehemaligen Projekt-Mitarbeiterinnen, der Erziehungshistorikerin Britta L. BEHM und der Judaistin Uta LOHMANN, herausgibt. Die Namensgleichheit von I. und U. LOHMANN ist zufällig. Vgl. die Übersicht zur Reihe unter der URL: <<http://www.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/Lohmann/JF/Schriftenreihe.htm>>. Im Text und Literaturverzeichnis wird aus Platzgründen zum Teil nur summarisch auf Dokumente in CCN und LV verwiesen. Detaillierten Aufschluss bieten die Inhaltsverzeichnisse dieser Bände unter der o.g. URL. (215:)

² Eine systematische Auswertung der in CCN enthaltenen Daten zur sozialen und geographischen Herkunft der Schülerschaft der Freischule und der Gemeindeschule steht noch aus (für Hinweise vgl. I. LOHMANN 2001, S. 36; CCN 2001, S. 1273ff., 1381ff. und passim). Im Überblick ergibt sich folgendes Bild: Das Gros der Schülerschaft der Freischule stammte aus unteren, armen, traditionell erzogenen Schichten der jüdischen Bevölkerung – aus Berlin selbst, aus den kleinen, umgebenden Städten in der Kurmark, aus Polen, Südpreußen, Gallizien, Westpreußen, einzelne aus Dresden, Königsberg, Hamburg usw.; angestrebt wurden Erwerbstätigkeiten im kaufmännischen Bereich, von einem kleineren Teil auch im Handwerk, ebenfalls ein kleinerer Teil nutzte die Freischule zur Vorbereitung auf den Besuch eines Gymnasiums. Bis zu einem Drittel der Schüler, darunter auch die zeitweilig zugelassenen christlichen, zahlten Schulgeld, denn die Freischule war nicht zuletzt zur Vorbereitung auf Tätigkeiten in Handels- und Kaufmannshäusern attraktiv (vgl. z.B. CCN 2001, S. 938). Eine Zuordnung der Schüler zu bürgerlichen Herkunftsschichten ist nicht möglich. Es war *Zielsetzung* der Freischule, einen Beitrag zum Prozess der Verbürgerlichung der jüdischen Jugend zu leisten, und nicht, wie später bei der Gemeindeschule, tendenziell schon eine Voraussetzung, auf der man wie selbstverständlich aufbauen konnte. Die in der Literatur gängige Apostrophierung der Freischule als Armenschule ist vor diesem Hintergrund sozialhistorisch irreführend und unter dem Gesichtspunkt, dass sie behördlich als Bürger- bzw. Mittelschule klassifiziert wurde, auch falsch. Was die Wohlhabenderen in der aufgeklärten Berliner Judenschaft betrifft, so schickten sie ihre Söhne etwa ab den 1790er-Jahren, aber auch, als es die Gemeindeschule längst gab, auf die teureren Gymnasien, ihre Töchter auf private Mädchenschulen.

³ Die hebräische Bibel mit den fünf Büchern Moses, den Propheten und den Hagiographen, Akronym von *Tora, Neviim, Ketuvim*.

⁴ Unter diesem Aspekt wären z.B. die Texte von Isaak SATANOW in LV 2005 zu untersuchen; dies muss hier aus Platzgründen unterbleiben.

⁵ Vgl. CCN 2001, S. 132, 247, 574f., 898, für zeitgenössische Kritik am Talmudunterricht in kurmärkischen Städten anno 1772 und 1812, ebd. S. 131f., 756; I. LOHMANN 1996b, für eine neuentdeckte, frühe Quelle, die schon um 1742 diese Richtung vorgibt, vgl. RIEMER 2005.

⁶ Vgl. dazu I. LOHMANN 1996a, zu WESSELYS Biographie und Rezeption seiner Schriften aus der Sicht eines Zeitgenossen a.a.O., S. 307-314; zu seiner Position in der Haskala vgl. PELLI 1974; zur Rolle der bei der

Freischule situierten *Orientalischen Buchdruckerei*, in der die ersten beiden Sendschreiben verlegt wurden, vgl. U. LOHMANN 2006.

⁷ Vgl. zu dieser kaum bekannten Einrichtung CCN 2001, S. 462ff., 575, 644f., 649ff., 854, 1167; REININGHAUS 2005.

Quellen und Literatur

ALR 1794 = Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten. Eingeleitet von H. HATTENAUER. – 3. Aufl. – Neuwied 1996.

BEHM, B. L. (2002): Moses MENDELSSOHN und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin. Eine bildungsgeschichtliche Analyse zur jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert. (JBGD, Bd. 4) – Münster.

BEHM, B. L./LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (2002): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. (JBGD, Bd. 5) – Münster.

BROCKE, E. (1972): Von jüdischer Weise, die Schrift auszulegen. In: Liturgische Zeitschrift Jg. 32, S. 109-124.

CCN 2001 = Chevrat Chinuch Nearim (2001). Die jüdische Freischule in Berlin (1778-1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung. 2 Halbbde. LOHMANN, I. (Hrsg.) (JBGD, Bd. 1.1, 1.2) – Münster.

DEXINGER, F. (1987): Grundzüge jüdischer Schriftauslegung. In: LANGER, W. (Hrsg.): Handbuch der Bibelarbeit. – München, S. 168-173.

Die fünf Bücher Mose *hamesh homshej tora* (1815). Übersetzt von Moses MENDELSSOHN. Für Bibelfreunde aller Konfessionen, und zunächst für Israeliten bestimmt. FRÄNKEL, D./BOCK, M. H. (Hrsg.). – Dessau.

DOHMEN, C./STEMBERGER, G. (1996): Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. – Stuttgart.

Edikt vom 11. März 1812 betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate. In: CCN 2001, S. 653-657.

ELIAV, M. (2001): Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation. (Jerusalem 1960; aus dem Hebräischen von M. STROBEL) (JBGD, Bd. 2). – Münster.

EYLERT, R. F. (1812): Stellungnahme zum Bericht NOLTES und zu den Gutachten von FRIEDLÄNDER, BENDAVID und WEYL. In: CCN 2001, S. 745-747.

FEINER, S. (2001): The *Freischule* on the Crossroads of the Secularization Crisis in Jewish Society. In: CCN 2001, S. 6-12.

FREUDENTHAL, G. (2005): Ein symbolischer Anfang der Berliner Haskala: Veitel EPHRAIM, David FRÄNKEL, Aron GUMPERTZ und die patriotische Feier am 28. Dezember 1745. In: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums, Jg. 61, H. 3, S. 193-251.

FREUDENTHAL, G. (2005a): Aaron Salomon GUMPERTZ, Gotthold Ephraim LESSING, and the First Call for an Improvement of the Civil Rights of Jews in Germany 1753. In: AJS [Association for Jewish Studies] Review, Vol. 29, I. 2, pp. 299–353.

FRIEDLÄNDER, D. (1788): Ueber den besten Gebrauch der h. Schrift, in pädagogischer Rücksicht. Vorangeschickte Abhandlung. In: Der Prediger. Aus dem Hebräischen von David FRIEDLÄNDER. In: LV 2005, S. 61-81.

- FRIEDLÄNDER, D. (1812): Ueber die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preußischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichts-Anstalten, und deren Lehrgegenstände, und 3) ihres Erziehungs-Wesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit. In: CCN 2001, S. 672-680.
- HEIDE, A. VAN DER (1983): PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. In: Journal of Jewish Studies, Vol. 34, I. 2, pp. 147-159.
- HERTZ, D. (1991): Die jüdischen Salons im alten Berlin. – Frankfurt am Main.
- HOFFMANN, A. (2001): Schule und Akkulturation. Geschlechtsdifferente Erziehung von Knaben und Mädchen der Hamburger jüdisch-liberalen Oberschicht 1848-1942. (JBGD, Bd. 3) – Münster.
- HUMBOLDT, W. VON (1799/1986): An David FRIEDLÄNDER. Madrid, den 16. Dezember. In: Wilhelm von HUMBOLDT. Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit. FREESE, R. (Hrsg.). – Darmstadt, S. 299-306.
- JANETZKI, U. (Hrsg.) (1984): Henriette HERZ. Berliner Salon. Erinnerungen und Portraits. – Frankfurt am Main.
- JBGD (2001-2005), Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland. LOHMANN, I./BEHM, B. L./LOHMANN, U. (Hrsg.). Bde. 1-6. – Münster.
- JEISMANN, K.-E./LUNDGREEN, P. (Hrsg.) (1987): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. III: 1800-1870.– München.
- KANT, I. (1794/2003): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. STANGNETH, B. (Hrsg.). – Hamburg.
- KANT, I. (1798/2005): Der Streit der Fakultäten. BRANDT, H. D./GIORDANETTI, P. (Hrsg.). – Hamburg.
- KANT, I. (1798a/1983): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. BECKER, W. (Hrsg.). – Stuttgart.
- KAPLAN, M. A. (1991): The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany. – New York.
- KLEY, E. (1814): An die Sektion für Kultus und öffentlichen Unterricht. In: CCN 2001, S. 827-828.
- LOHMANN, I. (1992): Über die Anfänge bürgerlicher Gesprächskultur – Moses MENDELSSOHN (1729-1786) und die Berliner Aufklärung. In: Pädagogische Rundschau, 46. Jg., H. 1, S. 35-49.
- LOHMANN, I. (1996a): Interkulturalität als Strategie sozialen Aufstiegs und religiöser Reform. Jüdische Knaben- und Mädchenbildung um 1800. In: KRAUL, M./LÜTH, C. (Hrsg.): Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Bildung und Sozialisation in Europa seit der Aufklärung. – Weinheim, S. 185-213.
- LOHMANN, I. (1996b): Vom Ausschluß der hebräischen Rede aus dem Diskurs der Aufklärung. In: Jahrbuch für Pädagogik 1996. – Frankfurt am Main, S. 123-136.
- LOHMANN, I. (1998): Die Juden als Repräsentanten des Universellen. Zur gesellschaftspolitischen Ambivalenz klassischer Bildungstheorie. In: GOGOLIN, I./KRÜGER-POTRATZ, M./MEYER, M. A. (Hrsg.): Pluralität und Bildung. – Opladen, S. 153-178.
- LOHMANN, I. (2001): Die jüdische Freischule in Berlin – eine bildungstheoretische und schulhistorische Analyse. Zur Einführung in die Quellensammlung. In: CCN 2001, S. 13-84.
- LOHMANN, U. (2002a): „Interkulturalität“ in der Bildungskonzeption David FRIEDLÄNDERS. In: BEHM, B. L./LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (2002): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. (JBGD, Bd. 5) – Münster, S. 291-306.

- LOHMANN, U. (2002b): „Auf den Namen einer Bürgerschule Ansprüche machen“ – Religionsunterricht und staatliche Klassifizierung der Berliner Freischule. In: BEHM, B. L./LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (2002): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. (JBGD, Bd. 5) – Münster, S. 137-165.
- LOHMANN, U. (2006): „Bücher für billige Preise zu haben“. Die Orientalische Buchdruckerei – eine Initiative der Berliner Haskala. In: Salomon Ludwig STEINHEIM-Institut für deutsch-jüdische Geschichte, URL <<http://www.steinheim-institut.de:50580/projekte/haskala-katalog/loh.htm>>, S. 1-21.
- LOWENSTEIN, S. M. (1994): The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830. – New York.
- LV 2005 = „Lerne Vernunft!“ (2005): Jüdische Erziehungsprogramme zwischen Tradition und Modernisierung. Quellentexte aus der Zeit der Haskala, 1760-1811. LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (JBGD, Bd. 6). – Münster.
- MENDELSSOHN, M. (1771/2004): Kommentar zum Buch des Predigers. In: MENDELSSOHN, M.: Gesammelte Schriften (Jubiläumsausgabe). – Bd. 20,1. – Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 177-279.
- MENDELSSOHN, M. (1783/2005): Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. ALBRECHT, M. (Hrsg.). – Hamburg.
- MEYER, M. A. (1980): The Orthodox and the Enlightened. An Unpublished Contemporary Analysis of Berlin Jewry's Spiritual Condition in the Early Nineteenth Century. In: Leo BAECK Institute Year Book XXV, New York/Oxford, S. 101-130.
- MEYER, M. A. (1996): Jüdische Gemeinden im Übergang. In: BRENNER, M./JERSCH-WENZEL, S./MEYER, M. A. (Hrsg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. II: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. – München, S. 96-134.
- MINDEN, J. (1760): Buch der Wörter Gottes. Einleitung. (Aus dem Hebräischen von WENZEL, R.) In: LV 2005, S. 181-183.
- MOSSE, G. L. (1985): Jewish Emancipation. Between *Bildung* and Respectability. In: REINHARZ, J./SCHATZBERG, W. (Eds.): The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War. – Hanover, pp. 1-16.
- MUSCHG, A. (2006): Treppenrede. Rede zur Eröffnung der Akademie der Künste am Pariser Platz in Berlin am 22. Mai 2005. In: Utopie kreativ, H. 183, S. 5-9.
- Nachricht von dem gegenwärtigen Zustand [...] der Freyschule (1783). (Transkript aus dem Jüdischdeutschen von LOHMANN, U.) In: CCN 2001, S. 206-209.
- NAGEL, W. (2005): Deutsch-jüdische Bildung vom Ausgang des 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. In: HAMMERSTEIN, N./HERRMANN, U. (Hrsg.) (2005): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. II: 18. Jahrhundert. – München, S. 169-187.
- NEUGEBAUER, W. (2005): Literaturbericht Bildungsgeschichte. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Jg. 56, H. 10, S. 584-593; H. 11, S. 644-656; H. 12, S. 719-731.
- NICOLAI, F. (1809): Jüdische Talmudisten in Berlin. In: Neue Berlinische Monatsschrift, Bd. 21, S. 352-362. Wiederabdruck in CCN 2001, S. 573-576.
- OOUAKNIN, M.-A. (1990): Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen. Aus dem Französischen. – Weinheim.
- PETUCHOWSKI, J. J. (1982): Wie unsere Meister die Schrift erklärten. Beispielhafte Bibelauslegungen aus dem Judentum. – Freiburg.

- PELLI, M. (1974): Naphtali Herz WESSELY's Attitude toward the Jewish Religion as a Mirror of the Generation in Transition. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XXVI, H. 3, S. 222-238.
- Preußische Städteordnung von 1808. Textausgabe von KREBSBACH, A. – Stuttgart.
- REININGHAUS, M. (2005): Potsdamer Tagung zu „Geschichte und geistige Physiognomie der Veitel Heine EPHRAIMSchen Lehranstalt Berlin“. In: PaRDeS, Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., H. II, S. 137-138.
- RIEMER, N. (2005): „Der Rabbiner“ – eine vergessene Zeitschrift eines christlichen Hebraisten. In: PaRDeS, , Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., H. II, S. 37-67. [Inhaltsverzeichnis <<http://www.uni-potsdam.de/u/religion/riemer/rabbiner.htm>>]
- SALOMON, G. (1806): Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion. Zweiter Brief. In: Sulamith, 1. Jg., 1. Bd., 5. H., S. 374-386.
- SCHLEIERMACHER, F. (1799/1999): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. MECKENSTOCK, G. (Hrsg.). – Berlin.
- SCHULTE, C. (2002): Zur Debatte um die Anfänge der jüdischen Aufklärung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 54, S. 122-137.
- SIMON, E. A. (1953): Der Philanthropinismus und die jüdische Erziehung. (Aus dem Hebräischen von LOHMANN, U.) In: BEHM, B. L./LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (2002): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. (JBGD, Bd. 5) – Münster, S. 13-65.
- VOLKOV, S. (1991): Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. In: Historische Zeitschrift, H. 253, S. 603-628.
- WESSELY, H. (1775): Wein des Libanon. Einleitung. (Aus dem Hebräischen von WENZEL, R.) In: LV 2005, S. 44-55.
- WESSELY, H. (1782a): Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesammte jüdische Nation. Vorzüglich an diejenigen, so unter dem Schutze des glorreichen und großmächtigsten Kaysers Josephs II. wohnen. Aus dem Hebräischen [von FRIEDLÄNDER, D.; Erstes Sendschreiben]. – Berlin. – Wiederabdruck in CCN 2001, S. 174-186.
- WESSELY, H. (1782b): Zweites Sendschreiben *Rav tov le vejt Jisrael*. (Auszug; aus dem Hebräischen von LOHMANN, U.) In: CCN 2001, S. 187-191.
- WILL, M. (2002): „Die Philosophie im Weiberocke wird kein Vernünftiger achten...“ Zur Ambivalenz in den Mädchenbildungskonzepten der Zeitschrift Sulamith (1806-1848). In: BEHM, B. L./LOHMANN, U./LOHMANN, I. (Hrsg.) (2002): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. (JBGD, Bd. 5) – Münster, S. 369-391.
- WOLFF, E. (2004): Frühe jüdische Ärzte in Berlin (1735-1765). In: PaRDeS, Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., Nr. 9, S. 3-9.
- ZUNZ, L. (1837/1980): Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift. – Basel.

Anschrift der Verfasserin: Prof. Dr. Ingrid Lohmann, Universität Hamburg, Fakultät IV, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg, E-Mail: Lohmann@erzwiss.uni-hamburg.de